A u f.

172 i / 6 i

mehr nicht vorhanden

<36612172970012

<36612172970012

Bayer. Staatsbibliothek

A 9355

DIE GRIECHISCHEN

CULTE UND MYTHEN

IN IHREN BEZIEHUNGEN ZU DEN

ORIENTALISCHEN RELIGIONEN

VON

OTTO GRUPPE

Λάβωμεν δὲ ὡς ὅ τί περ ἂν Ἕλληνες βαρβάρων παραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται.

PLATO

ERSTER BAND

EINLEITUNG

LEIPZIG

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

1887

Do 18240

u. Obg/54/386

ERZIEHER AKADEMIE DER ADOLF-HITLER-SCHULEN

Das Übersetzungsrecht bleibt vorbehalten.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Vorwort.

Der grosse Aufschwung, den während des letzten Menschenalters die Wissenschaften genommen haben, ist der Mythologie, wenigstens soweit sie sich mit der Erklärung der Mythen beschäftigt, nicht zu gute gekommen: wer es mit dem wissenschaftlichen Erkennen ernst nimmt, wird fast zweifeln müssen, ob gegenwärtig von einer wissenschaftlichen Mythendeutung überhaupt gesprochen werden könne. Wohl sind in den letzten Jahrzehnten einzelne treffliche Untersuchungen auch über den Sinn der Mythen erschienen, zu allgemein anerkannten Ergebnissen haben sie indessen nicht geführt; es herrscht die grösste Unsicherheit nicht blos über die Grundfragen, sondern auch über die Mittel, mit denen sie beantwortet werden müssen, und selbst die Fragestellung steht keineswegs fest. Der verschiedenen mythologischen Systeme sind fast ebenso viele, als der Forscher. Der Eine sieht in den Mythen sagenhafte Erinnerungen an die Ereignisse der Vorzeit, der Andere erkennt in ihnen tiefe philosophische Wahrheiten; einem Dritten wird jeder Held, der geboren wird, zur Morgen- und jeder sterbende Held zur Abendsonne, während wieder einem Anderen sich im Mythos Bilder für den Jahreslauf der Sonne zeigen. Ein Fünfter erblickt in den Kämpfen, von denen die Mythen erzählen, den Streit der im Gewitter entfesselten Elemente, in jedem Helden die aus finsterer Wolkennacht hervortretende lichte Sonne; ein Sechster entdeckt in den Göttern und Heroen die herrlich aufgeputzten Wichtelmännchen und Heimchen des Volksaberglaubens, ein Siebenter die Seelen der verstorbenen Ahnen. Wer da glaubt, es müsse die am wenigsten unwahrscheinliche Erklärung auch die richtige sein, dem steht fast für jeden einzelnen Fall eine ganze Reihe von Erklärungen zu beliebiger Auswahl. Daher ist dies auswählende Verfahren in der Mythologie längst beliebt geworden: es ermöglicht, so grosse Verirrungen, wie sie alle einseitigen Mythendeutungen aufweisen, zu vermeiden, und empfiehlt sich auch deshalb, weil von vornherein die Einheitlichkeit der Mythen nicht nur nicht erwiesen, sondern sogar sehr unwahrscheinlich ist. Auswählend verfahren daher auch die gangbarsten unter den mythologischen Handbüchern, soweit sie sich überhaupt mit Mythendeutung befassen. Auf diesem Wege muss nun zwar, fast schon nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeitsrechnung, gelegentlich auch das Richtige

getroffen sein: aber selbst dieses Richtige ist nicht zu verwerten, weil es objective Kriterien zu seiner Feststellung nicht giebt. Dazu kommt, dass die verschiedenen Systeme der Mythendeutung, aus denen der Eklekticismus die besten Erklärungen zusammensucht, nicht etwa blos im einzelnen Falle von einander abweichen, sondern principiell verschieden sind oder vielmehr sich gegenseitig ausschliessen. Wie über den Inhalt der Mythen, so sind die Gelehrten über die Gesetze ihrer Entstehung uneins: unvermittelt steht die alte Vorstellung, dass weise Priester sie geschaffen, neben der neueren, die in ihnen das Walten der unbewusst dichtenden Volksseele erblickt. Ähnlich steht es mit allen Cardinalfragen. Welches Gebiet der Mythologie wir auch betrachten, überall begegnet uns die gleiche Unsicherheit der Grundlage. Grade die besten unter den neueren Arbeiten gründen sich entweder ihren eigenen neuen Standpunkt, oder sie stellen sich auf den Standpunkt, der ihrem Verfasser am fernsten liegt und ihm deshalb nicht, wie die anderen, so haltlos erscheint, als er es in Wahrheit ist.

Diese Unsicherheit der Grundlage hat einen höchst nachteiligen Einfluss auch auf die Methode ausgeübt. Dass so viele einst berühmte mythologische Gebäude zusammengestürzt sind, hat nicht zur Folge gehabt, dass fester gebaut wurde; vielmehr glaubt ein Jeder sich berechtigt und berufen, die so grosse Zahl der Luftbauten auch seinerseits zu vermehren. Was auf jedem anderen Gebiet dem verdienten Spott nicht entgehen würde, auf dem Gebiet der Mythologie gilt es fast für gestattet. Welcher Mythendeuter unterwirft sich den allgemein gültigen kritischen Grundsätzen, die auf dem Gebiet der Geschichte und der Philologie längst anerkannt sind? Ist es da wunderbar, dass die Mythologie ein Gespötte aller derer geworden ist, die von sich sagen dürfen, dass sie nie einen Mythos zu deuten versucht haben? Dass Zweifel darüber laut werden, ob denn ein Mythologe von heute anders als mit Siebenmeilenstiefeln zu schreiten gelernt habe? Dass die Überzeugung verbreitet ist — welche ernste Männer auch ehrlich ausgesprochen haben —, dass eine Untersuchung über den Sinn eines Mythos notwendig ebenso proteusartig und unbestimmt sein müsse, wie der Mythos selbst? Die Forderung, dass die Mythologie grade so methodisch und kritisch verfahren müsse, wie jede andere Wissenschaft, wird vielleicht noch mehr Kopfschütteln erregen, als die verwegensten mythologischen Hypothesen.

Und doch ist diese Forderung nicht blos berechtigt, sondern auch erfüllbar. Freilich, wäre der Mythos das Product der nach unerforschlichen Gesetzen aus sich selbst heraus schaffenden Volksphantasie oder der Ausfluss einer rätselhaften mythenbildenden Kraft, dann müsste von einer wissenschaftlichen Erforschung desselben Abstand genommen werden. Aber schon diese Voraussetzung ist unwissenschaftlich. Der Mythos steht nicht als etwas Irrationales allen übrigen Producten des menschlichen Geistes gegenüber: er ist nur ein Teil der Litteratur, sofern man diesen Ausdruck nämlich, wie es jetzt allgemein geschieht, nicht, der Etymologie entsprechend, auf das beschränkt, was schriftlich aufgezeichnet wird, sondern auch das darunter begreift, was in fester Kunstform zum Zwecke der

dauernden Erhaltung von Geschlecht zu Geschlecht mündlich mitgeteilt wird. Denn in der That ist das ganz äusserliche Kriterium der schriftlichen Aufzeichnung nicht geeignet, einen wesentlichen Unterschied zu begründen: lediglich auf die feststehende Kunstform kommt es an, und diese muss bei jedem Mythos vorhanden sein. Sollte selbst ein Mythos ohne dieselbe entstehen können, so müsste er doch sofort, des Schutzes der festen Form entbehrend, wieder untergehen; wenn sich aber selbst ein solcher formloser Mythos erhalten haben könnte, so würde grade er der Erforschung am wenigsten Interesse abnötigen. Alle Mythen, deren Sinn und Entstehung wir studiren, sind Teile der Litteratur. Wir stehen ihnen nicht anders gegenüber, als jedem andern Litteraturdenkmal. Indem wir Mythen vergleichen, thun wir nichts anderes, wie der Philologe, der das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen ihm vorliegenden Überlieferungen feststellt, um auf diesem Wege zu einer ursprünglicheren Form der Überlieferung vorzudringen. Wenn wir dann nach der Feststellung der Urform eines Mythos dieselbe zu erklären versuchen, so sind wieder keine anderen Gesetze dafür maassgebend, als die allgemeinen der philologischen Interpretation: wir stellen zunächst fest, was der Verfasser hat sagen wollen. Wie aber der Philologe sich nicht mit der Exegese eines einzelnen Litteraturdenkmals für sich begnügt, sondern dasselbe erst dann verstanden zu haben glaubt, wenn er es im Zusammenhang sowohl mit den Werken, die ihm als Vorbild dienten, als auch mit denen, welchen es seinerseits als Vorbild diente, mit einem Worte also, wenn er es litterarhistorisch gewürdigt hat, so müssen auch wir Mythologen zu einer Geschichte der mythologischen Vorstellungen vordringen. Die Aufgaben des Mythologen und die Mittel zur Lösung derselben sind also rein philologische; und da die Philologie, wie es ihr wohl Niemand absprechen wird, kritisch und methodisch verfahren kann, so muss es der Mythologie auch möglich sein. Sollte also auch die Überlieferung vielleicht in vielen Fällen so schlecht sein, dass eine sichere Entscheidung nicht möglich ist, so müsste doch Grad und Grund der Unsicherheit sich bestimmen lassen: jenes unbestimmte Hin- und Hertasten aber, das wir geschildert, ist auch in diesem Fall weder notwendig noch entschuldbar.

Die Beendigung jenes Zustandes der Unsicherheit scheint mir unter diesen Umständen nicht blos als dringend erwünscht, sondern auch als möglich und deshalb als die erste Aufgabe für Jeden, dem die Mythologie mehr ist als ein Tummelplatz für den spielenden Geist. Diese Aufgabe zu fördern, soweit es in meinen Kräften liegt, habe ich das Werk unternommen, dessen ersten Band ich der Öffentlichkeit übergebe. Da derjenige Teil der Mythen, welcher für die Betrachtung der Geschichte des menschlichen Geisteslebens der wichtigste ist, religiöser Natur ist, so schien es zur vollen Würdigung der Mythologie erwünscht, die Untersuchung zu einer religionsgeschichtlichen zu erweitern. Daher wurde auch die andere Seite der antiken Religionen, der Cultus, in den Kreis der Betrachtung gezogen. Dies war um so notwendiger, als grade der älteste religiöse Mythos nach der Überzeugung des Verfassers an und im Cultus erwachsen und ohne diesen

gar nicht verständlich ist. Das Ritual also musste vor dem Mythos dargestellt werden. Aber auch mit dem Ritual konnte die Untersuchung nicht beginnen. Da alle Grundlagen der mythologischen und — soweit sie in Betracht kommt — auch der religionsgeschichtlichen Forschung schwankend erschienen, war es erforderlich, in einer ausführlichen Einleitung die zu befolgende Methode und die zu benutzenden Erkenntnismittel festzustellen.

Die Darstellung des Rituals sollte, nach dem vor zwei Jahren veröffentlichten Prospect, zusammen mit der Einleitung den Inhalt des ersten Bandes bilden. Weniger, als damals versprochen wurde, ist das, was jetzt dem Leser geboten wird. Schon die Einleitung würde einen grösseren Raum eingenommen haben, als ein Band fasst. Daher konnte von dem zweiten Kapitel der Einleitung, der Übersicht über die alten Religionsquellen, nur die eine Hälfte, die Darstellung der Hymnen und der theogonischen Litteratur gegeben werden. Insofern also ist dieser Band äusserlich ein Torso; indessen scheinen mir doch die hier gebotenen Stücke ein in sich zusammenhängendes Ganze zu bilden. Die ritualistische Litteratur, deren Darstellung noch fehlt, berührt sich in der That weniger, als es scheinen könnte, mit der Hymnenlitteratur; fast notwendiger, als mit dieser, ist es, sie mit dem Ritus selbst zusammen zu betrachten. So sind denn auch die in diesem Bande begonnenen Gedankenreihen sämmtlich bis zu einem gewissen Abschluss geführt, und wenn auch, wie es nicht anders sein kann, hin und wieder Verweisungen auf solche Abschnitte vorkommen, die hier noch nicht gedruckt erscheinen, so reicht doch im allgemeinen das gebotene Material, wie mir scheint, für den Leser aus, um ihm ein Urteil über die aufgestellten Sätze zu ermöglichen. Nur der Grundgedanke des ganzen Buches, dass die Verwandtschaft der griechischen Culte und Mythen mit den orientalischen nicht auf gelegentlicher Übertragung, sondern auf einer ununterbrochenen und allgemeinen Culturgemeinschaft beruht, und dass deshalb auch das Fremde äusserlich nicht immer als ein Fremdes zu erscheinen braucht —, dieser Grundgedanke wird natürlich in den folgenden Abschnitten von immer neuen Seiten beleuchtet werden.

Da es mein erstes Bestreben sein musste, feste Grundlagen zu schaffen, so habe ich mich bemüht, alle Voraussetzungen zu vergessen und ohne Voreingenommenheit die wichtigsten der bisherigen Systeme bis in ihre letzten Gründe zu verfolgen. Dies ist im ersten Kapitel der Einleitung geschehen. Dass diese Arbeit vielen Lesern als teilweise überflüssig erscheinen wird, darauf muss ich gefasst sein — denn das allgemein ungünstige Urteil, das die Nichtmythologen über die Mythologie fällen, pflegt sich der Mythologe insoweit anzueignen, als dabei nicht grade seine eigene Hypothese beteiligt ist. So wird voraussichtlich jeder einzelne der auf diesem Gebiete thätigen Forscher andere Teile dieses Buches für nicht notwendig erachten; eben deshalb aber hoffe ich, dass im ganzen die Anlage dieses Kapitels doch nicht ohne Nutzen sein wird. Schon dass zum ersten Mal die bisherigen so verschiedenen Forschungen einander gegenübergestellt werden, dass jede einzelne unnachsichtig gezwungen wird, den übrigen gegenüber ihre Be-

rechtigung nachzuweisen, während sie bisher teils in vornehmer Exclusivität ihre eigene Strasse wandelten, teils aber sich nur in einträchtiger Gesellschaft zusammenfanden, wo die vorhandenen Gegensätze nachsichtig verhüllt wurden, schon dies scheint mir ein nicht ganz unbedeutender Fortschritt; über eine Anzahl von Vorfragen ist, wie ich glaube, eine allgemeine Einigung wohl möglich, sobald nur der einzelne darauf verzichtet, seinen Standpunkt für den einzig richtigen zu halten, und sich herbeilässt, die principielle Berechtigung desselben zu discutiren.

Auf den so gewonnenen oder befestigten Grundlagen habe ich versucht, die wesentlichsten Erscheinungen des Mythos und des Cultus zu einem neuen Gebäude zusammenzufügen. Neu nenne ich dies Gebäude, weil es selbständig von unten aus nach Regeln aufgebaut ist, deren Beobachtung bisher im allgemeinen nicht als erforderlich galt; dagegen meine ich nicht, dass auch die letzten Ergebnisse selbst alle neu seien. Wie wäre dies auch möglich, da doch auf mythologischem Gebiete Alles, was überhaupt vernünftigerweise aufgestellt werden kann — leider muss man fast sagen: noch mehr als das —, längst aufgestellt worden ist? Gar leicht könnte es sich ereignen, dass in den letzten Resultaten, zu denen dieses Buch führen wird, Forscher, die auf ganz verschiedenem Standpunkt stehen, nur das wiedererkennen, was sie selbst schon längst gelehrt. In diesem Sinn also strebe ich weder nach Originalität, noch maasse ich sie mir an. Aber auch die von mir durchweg angewendete philologische Methode bin ich weit entfernt als etwas an sich Neues auszugeben. Wie sie die einzig zulässige ist, so ist sie auch oft genug im einzelnen von den Meistern der Philologie, wenn sie sich gelegentlich mit Mythen beschäftigten, angewendet worden: nur die allgemeine und grundsätzliche Durchführung dieser Methode ist es, die hier zuerst erstrebt wird. Nicht also eine principielle Neuerung, sondern, wie es sich ja von selbst versteht, nur eine Fortführung des Vorhandenen ist es, was dies Werk bieten kann. So ungünstig der Verfasser oben über den gegenwärtigen Zustand der Mythologie im allgemeinen urteilen musste, so dankbar empfindet er es, wie viel er einzelnen seiner Vorgänger schuldig ist.

Trotz dieser Vorarbeiten aber ist das Werk, das ich unternehme, schwer; und mit Sorge und Trauer fühle ich jetzt beim Abschluss eines grösseren Abschnittes, wie ich es schon während der Arbeit fühlte, um wie viel grösser die Anforderungen sind, die es stellt, als meine Kraft. Je weiter ich arbeitete, um so mehr breitete sich das Arbeitsfeld aus; ich musste Gebiete durchforschen, die mir bis dahin ganz fern gelegen hatten. Irrtümer können da nicht ausgeblieben sein. Es ist ein grosser Unterschied, ob man ein Gebiet um seiner selbst willen bearbeitet oder nachträglich eines bestimmten Zweckes halber; im letzteren Falle wird die erworbene Kenntnis immer einseitig bleiben. Dazu kommt die Unzugänglichkeit und die Unwegsamkeit der Gebiete, auf die ich mich habe begeben müssen. Insbesondere war dem Verfasser seine mangelhafte Kenntnis der orientalischen Sprachen hinderlich. Als er das Werk begann, hatte er nur von der hebräischen Sprache eine philologisch begründete Kenntnis; die übrigen

orientalischen Sprachen hat er erst nachträglich zu erlernen versuchen müssen. Jeder weiss, mit wie grossen Schwierigkeiten Jemand zu kämpfen haben würde, der blos aus einer guten Grammatik lateinisch zu erlernen versuchte. Ganz anders sind die Schwierigkeiten, welche sich dem Studium der alten orientalischen Litteraturen entgegenstellen, deren Verständnis nicht nur teilweis durch überaus complicirte Schriftzeichen im höchsten Maass erschwert wird, sondern für die es zur Zeit nicht einmal brauchbare Handbücher giebt. Zwar ist es mit den vorhandenen Hülfsmitteln verhältnismässig leicht, sich eine ungefähre Übersicht über die Sprache anzueignen, sehr schwer dagegen eine philologische Beherrschung, wie sie für Untersuchungen nach Art der vorliegenden unerlässlich gewesen wäre, und wie sie der Verfasser trotz aller Bemühung schon deswegen nicht hat erreichen können, weil dies die Arbeitskraft eines Menschen oder doch wenigstens seine, des Verfassers, Arbeitskraft übersteigt. Was er in dieser Beziehung erreicht hat, ist nicht mehr als das, dass die citirten Texte mit dem Wortlaute des Originals verglichen sind[1]; Texte dagegen, die noch nicht erklärt oder übersetzt sind, mussten von der Benutzung ausgeschlossen werden, weil der Schaden, den falsche eigene Übersetzungen angestiftet hätten, wahrscheinlich grösser geworden wäre, als der, welcher aus der lückenhaften Quellenverwertung sich ergab. Aber selbst bei dieser beschränkten Benutzung der altorientalischen Religionsdenkmäler sind voraussichtlich Fehler vorgekommen, nicht allein, weil in zahllosen lexikalischen und grammatischen Fragen einfach auf Treu und Glauben die Angaben der Gewährsmänner hingenommen werden mussten, sondern möglicherweise auch, weil ihre Angaben — wie es auf Gebieten so leicht ist, die man nicht ganz beherrscht — noch obenein missverstanden worden sind.

Alle diese Erwägungen haben dem Verfasser während seiner Arbeit vorgeschwebt und ihn oft angetrieben, die Feder aus der Hand zu legen aus Furcht, nicht allein, dass man ihn des Leichtsinns zeihe — denn dieser Schade, weil es nur sein eigener Schade sein würde, scheint dem Verfasser der geringere —, sondern mehr noch, dass man ihm glaube, wo er nicht Glauben verdient, und dass er so ein Verbreiter des Irrtums werde statt eines Verbreiters der Wahrheit. Wenn der Verfasser gleichwohl das Werk zu Ende geführt hat und jetzt nach jahrelangem Zaudern, nachdem der Inhalt nach allen Richtungen hin immer wieder durchgedacht und durchgeprüft worden ist, den ersten Band veröffentlicht, also annimmt, dass der mutmaassliche Nutzen der Veröffentlichung grösser sein werde, als der mutmaassliche Schaden, so bestimmten ihn hierzu vor allem folgende vier Erwägungen. Erstens glaube ich — und ich darf dies offen aussprechen, da es nicht mein Lob ist, das ich verkünde, sondern das Lob der grossen philologischen Meister, die ich mit innigem Danke als

1) Bei den assyrischen Inschriften habe ich bisweilen, um die Auffindung zu erleichtern, das englische Inschriftenwerk auch da citirt, wo ich selbst nur die daneben citirten bequemen Transscriptionen des assyrischen Textes benutzte.

meine Lehrer verehre — ich glaube also, dass auch für die Orientalisten das Urteil eines classischen Philologen über orientalische Texte trotz seines natürlich im allgemeinen viel geringeren Verständnisses derselben in mancher Beziehung nicht ganz ohne Wert ist. Die Ägyptologie, die Assyriologie, die eranische und die Sanskritphilologie sind verhältnismässig noch junge Wissenschaften, und so gross auch der Fortschritt ist, den sie in der letzten Zeit namentlich in Deutschland gemacht haben, so stehen sie doch in der Methode hinter ihrer älteren Schwester, der classischen Philologie, noch zurück. Die altbewährten Grundsätze dieser werden zwar überall anerkannt, aber — wie es im Wesen der menschlichen Natur begründet ist — noch lange nicht überall angewendet. Viele Combinationen, welche, weil sie einmal aufgestellt waren, unbedenklich weiter überliefert wurden, hielten der Kritik des von aussen herantretenden Philologen nicht stand; manche orientalische Texte sind auf Grund des von den Orientalisten selbst gelieferten Materials wesentlich anders interpretirt worden, als von jenen. — Zweitens aber habe ich aus meinem Buche sorgfältig Alles ferngehalten, was die Neugier eines Lesers reizen könnte, der blos fertige Ergebnisse einheimsen will. Abgesehen von einzelnen blos referirenden Abschnitten tritt in der Darstellung die Beweisführung so sehr über den Ergebnissen hervor, dass bei flüchtiger Lectüre möglicherweise nicht einmal die Grundgedanken in ihrem inneren Zusammenhang deutlich werden. Das Buch verlangt also opferfreudige Leser, welche, weil sie selbst wissenschaftlich arbeiten, auch ermessen, wie leicht der Irrtum ist; solche Leser aber werden die gefundenen Angaben sorgfältig nachprüfen, ehe sie sie verwerten, sie werden also nicht leicht irre geführt werden. Dazu kommt drittens, dass ich diese notwendige Nachprüfung der aufgestellten Behauptungen, soweit es nur irgend in meiner Macht stand, erleichtert habe. Zu jedem Satze sind die Belege in einer Vollständigkeit angeführt worden, welche der Kritik zwar viele Handhaben bieten wird, mich des Irrtums zu überführen, zugleich aber diesen Irrtum zu verbessern. Damit hängt dann gleich der vierte und wichtigste Beweggrund zusammen, der meine Entscheidung bestimmt hat. So unvollkommen mein Werk sein muss, so wird es, wie ich hoffe, dazu dienen, eine bessere Lösung vorzubereiten. Die Hauptsache, der Anfang, ist doch da; so leicht wird die hier begonnene Bewegung nicht zur Ruhe kommen. Jeder Leser wird unbewusst zum Mitarbeiter werden; und ich weiss, dass die meisten Leser meinem Werke mehr werden bieten können, als dieses ihnen. Dass ohne dasselbe Jemand den in ihm behandelten Fragen sich so eingehend widmen würde, wie sie es verdienen, war nicht zu erwarten; darum veröffentliche ich diese Schrift mit allen ihren Mängeln; über kurz oder lang aber — ich hoffe und wünsche, in kurzer Zeit — wird ein Anderer kommen, welcher auf Grund dieser Veröffentlichung sich mit frischer Kraft dem Werke widmet, der von vornherein weiss, worauf er seine Studien zu richten hat, der viele der Hindernisse beseitigt findet, die mich so lange aufgehalten haben. Neidlos werde ich es dann mit ansehen, dass über dem besseren Werk das ältere und unvollkommnere vergessen wird.

Indem ich dieses Schicksal voraussehe, gedenke ich mit um so grösserer Dankbarkeit aller derer, die mich bei meiner Arbeit unterstützten, insbesondere des Herrn Dr. S. Herrlich in Berlin, welcher die Correctur des ganzen Buches gelesen hat, und des Herrn Dr. W. Neisser in Halle, der mir in allen auf die Sanskritphilologie bezüglichen Fragen ein treuer Berater war. Fremdem Werke zu dienen, dem sicherer Erfolg winkt, ist nichts eben Grosses: von Aufopferung dagegen zeugt es, so grossen Fleiss einem Buche zu weihen, dem soviel Schwierigkeiten entgegenstanden und entgegenstehen, wie dem, welches hier der Öffentlichkeit übergeben wird.

Berlin.

O. G.

Inhalt.

Kapitel I. Übersicht über die wichtigsten Versuche die Entstehung des Cultus und des Mythos zu erklären (Seite 1—278).

Begrenzung der Aufgabe (S. 1).

§ 1. Antike Hypothesen (3—29). Bedingungen der antiken Religionsbetrachtung (3). Antike psychologische Mythendeutung (14). Euemerismus (16). Antike physikalische Mythendeutung (20). Gesammtübersicht über die antike Mythendeutung (28).

§ 2. Die Kirchenväter (30). Die Humanisten (30). Englische Deisten (32). Voltaire (33).

§ 3. Die Symboliker (34—43). *Creuzer* (34). *Creuzer*'s Nachfolger (42).

§ 4. Die Rationalisten (43—55). *Voss. Lobeck. Grote. Lehrs.*

§ 5. Die localistische Mythendeutung (56—59). *Forchhammer.*

§ 6. Die Brüder *Grimm* (59—72). Erklärung des Mythos als Volkspoesie (59). *J. Grimm*'s Stellung zur Mythenvergleichung (69).

§ 7—25. *Adalbert Kuhn* und *Max Müller* (72—184).

§ 7. Die Grundgedanken der *Kuhn-Müller*schen Hypothese. Verhältnis dieser Hypothese zu der *Grimm*schen (72—78). Einfluss der Veröffentlichung des *Veda* (72). Doppelte Möglichkeit die vedischen Mythen zu erklären (76).

Kritik der *Kuhn-Müller*schen Hypothese.

§ 8—14. Die angeblich proethnischen Gottesbezeichnungen (79—121).

§ 8. Appellativa als Gottesnamen (79). Angebliche graecoitalische Götternamen (82—86).

§ 9. Angebliche indoeranische Götternamen (86—97).

§ 10—13. Angebliche indogermanische Götternamen (97—118).

§ 14. Angebliche indogermanische Bezeichnungen für den Begriff 'Gott' (119—121).

§ 15—16. Die angeblich proethnischen Cultusbezeichnungen (122—132).

§ 15. Die angeblich graecoitalischen und indoeranischen Cultusbezeichnungen (122—125).

§ 16. Die angeblich indogermanischen Cultusbezeichnungen (125—132).

§ 17—19. Bedenken gegen die *Kuhn-Müller*sche Hypothese, die sich aus den Ergebnissen anderer Wissenschaften ergeben (132—151).

§ 17. Kritik des Nationalitätsbegriffes in der *Kuhn-Müller*schen Hypothese (132—136).

§ 18. Prüfung der *Kuhn-Müller*schen Hypothese mit Hülfe der Paläontologie (136—139). Metalle in den angeblich proethnischen Mythen (137). Haustiere und Culturpflanzen in den angeblich proethnischen Mythen (138). Widerspruch der *Kuhn-Müller*schen Hypothese gegen die Geschichte des Mythos.

§ 19. Prüfung der von *Kuhn* und *M. Müller* vorausgesetzten Stammmythenhypothese (139—151). Wert der antiken Stammsagen (142). Beispiel der Entstehung einer Stammsage: die Sage von der *dorischen Wanderung* (146). Der Name der Dorier (146). Identificirung der peloponnesischen und nordgriechischen Dorier: Annahme, dass die Peloponnesier aus Nordgriechenland eingewandert seien (147). Ausschmückung der Wanderungssage (150). Andere Stammwanderungssagen (150).

§ 20—25. Möglichkeit, die Vererbungstheorie durch die Annahme nachträglicher Übertragung zu ersetzen (151—184).

§ 20—22. Möglichkeit der Übertragung orientalischer Vorstellungen nach Griechenland (151—170).

§ 20. Verhältnis Griechenlands zum Morgenland in der geschichtlichen Zeit. Das Nationalitätsbewusstsein der Griechen (152). Mutmaassliches Verhältnis Griechenlands zu den ausländischen Gottesdiensten in vorgeschichtlicher Zeit (157).

§ 21. Verkehr zwischen Griechenland und dem Orient. Äussere Bedingungen des Verkehrs (158). Meeresströmungen (158). Griechische Handelsartikel (160).

§ 22. Das Fehlen directer Zeugnisse über die phoinikischen Niederlassungen in Griechenland (161). Unhistorischer Charakter der Sagen über angebliche phoinikische Zuwanderungen in Griechenland. Die *Kadmos*sage (162). Die Sage von *Europa, Pelops* (163), *Danaos, Inachos, Kekrops, Lelex* (164). — Indirecte Zeugnisse für die allgemeine Einwirkung des Morgenlandes auf Griechenland (165). Sprachliche Beziehungen zwischen Griechenland und dem Morgenland (166). Art der Einwirkung der morgenländischen auf die griechische Cultur (167). Indirecte Zeugnisse für die Abhängigkeit insbesondere der griechischen Gottesdienste von den morgenländischen: Götternamen (169).

§ 23. 24. Übertragung westasiatischer Culte und Mythen nach Indien (171—180).

§ 23. Handelsverkehr nach Indien (171). *Ophir*fahrt (171). Indische Producte in Westasien (173). Indische Quellen über den Verkehr mit dem Ausland (174).

§ 24. Wirkungen dieses Handelsverkehrs: Culturgemeinschaft Indiens und Vorderasiens (175). Das indische Alphabet (175). *Nakshatra* (177). Religiöse Entsprechungen (178).

§ 25. Möglichkeit der Übertragung orientalischer und südeuropäischer Culte und Mythen nach Central- und Nordeuropa (180—183).

Schlussbetrachtungen über die Annahme einer indogermanischen Urreligion.

§ 26. Die Dämonologisten (184—196). Entstehung der dämonologistischen Hypothese (184). *W. Schwartz* (185). *Usener* (186). Die Hypothese *Mannhardt's* (187). *E. H. Meyer* (188). *Andrew Lang* (188). Kritik der dämonologistischen Hypothese (189—196).

§ 27—31. **Die Erklärung von Mythos und Cultus aus einer einheitlichen Veranlagung des Menschengeschlechtes [Anthropologische und religionsphilosophische Erklärung]** (196—278).

§ 27. Anthropologische Erklärung der Entstehung des Mythos (196—210). Entstehung der anthropologischen Mythenerklärung (196). Die *Völkerpsychologie*. Ihr Verhältnis zu *Schelling* und *Hegel* (197). Entwickelung und Lehre der Völkerpsychologie (198). *M. Müller's* Theorie über die Entstehung des Mythos aus der Sprache (200). Vorzüge dieser Theorie (202). Bedenken gegen dieselbe (204). Theorie von der Entstehung des Mythos aus dem Denken (205). *A. Lang* (206—210).

§ 28. 29. Versuche die Religion aus einer allgemeinen Veranlagung des menschlichen Geistes zu erklären (210—253).

§ 28. *Lessing* (211). *Kant* (212). *Fichte* (212). *Schelling* und *Hegel* (213). Moderne Religionsphilosophie und Anthropologie (214). a) *Evolutionismus* (215—235). Verhältnis desselben zu *Schleiermacher* (216).

1) *Metaphysischer Evolutionismus. Peschel. Burnouf. Sanchez Calvo* (217). *M. Müller's* Hypothese (218). Widerspruch derselben mit den Denkmälern (221). Einwände gegen den *Müller*schen Unendlichkeitsbegriff (222). Unmöglichkeit aus dem Unendlichkeitsbegriff die religiösen Begriffe abzuleiten (225). *Carrière* (227).
2) *Ästhetischer Evolutionismus: Hume. Novalis* (228). *Fries. O. Pfleiderer* (229).

§ 29. b) *Transformationismus.* Subjectivistischer Charakter desselben im Gegensatz zum objectivistischen Evolutionismus (236—253).

1) *Kakodämonisten. Boulanger* (237). *Roskoff* (238). Neuere Anthropologen. Die Ahnenculttheorie. *Herb. Spencer. Lippert* (238—245).
2) *Eudämonisten. Feuerbach* (246). *Lange* (247). *J. Stuart Mill* (248). *Bender* (248).

§ 30. Gesammtkritik der religionsphilosophischen und anthropologischen Hypothesen (254—267). Aus einer allgemein menschlichen Veranlagung könnte die angebliche Universalität und Uniformität der Religion nicht erklärt werden (254), sondern nur aus einem historischen Zusammenhang (256). Dieser aber darf nicht in die Urzeit verlegt werden (258), und würde daher auch nicht die Universalität bedingen (259). Irrigkeit der Annahme von der Universalität der Religion (260—262). Die weite Verbreitung der Religion beruht auf äusserer Übertragung (262). Möglichkeit der Wanderung von Mythen und Culten nicht blos innerhalb der alten, sondern auch von der alten zur neuen Welt (263 ff.).

§ 31. Schlussbetrachtungen. Der reine *Adaptationismus* (267—278). Individual- (oder Gattungs-) und Gesellschaftsinstincte (267). Religion eine Form des Gesellschaftsinstinctes (267). Unterschied des religiösen von den übrigen Gesellschaftsinstincten (270): die Religion verletzt die Denkgesetze und der reale Nutzeffect der Religion entzieht sich der allgemeinen Wahrnehmung (271). Möglichkeit, dass das fehlende Bewusstsein von dem realen Nutzeffect der Religion durch die Einbildung anderer Nutzeffecte ersetzt

werde: unbewusster Egoismus der Religionsstifter, illusionäre Befriedigung der Wünsche der Gläubigen durch die Religion (273). — Nachweisung der angenommenen religionsbildenden Momente in den historischen Religionen (273).

Kapitel II. Übersicht über die wichtigsten Denkmäler, welche von der Geschichte des Mythos und des Cultus berichten (279—701).

Bedeutung der Quellenkunde für die Religionsgeschichte (281). Einteilung der Religionsquellen: *A.* Hymnen und Gebete; *B.* Ritualbestimmungen (282).

A. § 32—47. Hymnen (283—675).

§ 32. 33. **Der *Veda*** (283—314).

§ 32. Umfang und Composition der vedischen Litteratur (283—295). Die vier *Saṁhitā*. Jüngeres Alter des *Atharvaveda* (284). Die drei älteren Veden (285). *Sāmaveda. Yajurveda. Ṛigveda.* Zweck der letzteren Sammlung (286). Composition derselben (288). Der *Atharvaveda* (293). Gesammtüberblick über die Geschichte des *Veda* (294). Entstehungszeit der *Veden* (295).

§ 33. Entstehung der vedischen Mythologie (295—314). Vedische Göttermythen (296). Patriarchenlegenden, ihr Verhältnis zu den Göttermythen (297). Die angeblichen naturalistischen und ritualistischen Bestandteile der Patriarchenlegende (298). Einteilung der vedischen Patriarchenlegende in Mythen von Stammrepräsentanten und in novellistische (303). Entstehung der Mythen von den Stammrepräsentanten (309). Entstehung der novellistischen Bestandteile der vedischen Mythologie (312). — Unterschied der vedischen von aller sonstigen Hymnenüberlieferung (313).

§ 34. 35. **Assyrische Hymnen und Theogonien** (315—347).

§ 34. Angaben der Griechen über die assyrische Litteratur (315—337). Bedeutung der späteren chaldaisirenden griechischen Litteratur (315). *Ktesias* (317). *Theophrast. Eudemos. Berossos* (318). Die *Berossos*fragmente bei Apollodor keine christliche Fälschung (319). Die Persönlichkeit des *Apollodor* bei *Eusebios.* Seine Identität mit dem Grammatiker ist zweifelhaft (322). *Alexander Polyhistor,* sein Wert als Quelle für die *Berossos*fragmente (325). Zweck und Anlage des berossischen Werkes (326). Einwirkung der babylonischen Litteratur auf die spätere griechische Mystik (329). Die 'chaldäischen Orakel' (331). Wert der griechischen mystischen Litteratur für die Erforschung der babylonischen Litteratur (333). *Pseudodemokritos* (335).

§ 35. Die in den Keilinschriften erhaltenen assyrischen Litteraturdenkmäler (337—347). Theogonien und Verwandtes (339). Astronomie (341). Gebete (343). Hymnen (343). — Alter der Keilschrifttexte (344).

§ 36—38. **Die phoinikische Litteratur über die Entstehung der Welt und der Götter** (347—409).

§ 36. Die Angaben der Griechen (347—373). *Damaskios a*) nach *Eudemos* (348) und *b*) nach *Mochos* (349). *Eusebios* (350) *a*) nach *Philo von Byblos* (351). Wert des eusebischen Excerptes (352). Der erste Teil des philonischen Berichtes: die Anthropogonie (354). Der zweite Teil: die Geschichte von den Schicksalen der *Uraniden* (356). Der Begriff *θεοί* bei *Philo* (362).

b) Die zweite phoinikische Kosmogonie bei Eusebios (363). Der unbekannte Verfasser derselben (370). Ihr Verhältnis zu Philo (371).

§ 37. Die phoinikische religiöse Litteratur in ihrem Verhältnis zu den griechischen Angaben über die phoinikische Theologie (373—385). *Sanchuniathon* eine Fiction (373). Sonstige phoinikische Quellen Philos (374). Zustand der phoinikischen Litteratur in der späteren hellenistischen Zeit (375). Vergleichung Philos mit anderen griechischen Angaben über die phoinikische Religion (375). Angebliche stilistische Semitismen Philos (376). Notwendigkeit, den philonischen Bericht in letzter Linie auf phoinikische Berichte zurückzuführen (377). Übereinstimmung Philos mit den Münzen (377) und mit anderen Litteraturdenkmälern (378). Abfassungszeit der phoinikischen Quelle Philos (384).

§ 38. Quellenanalyse der griechischen Angaben über die phoinikische Religion. Reconstruction der auszugsweise erhaltenen phoinikischen Religionsurkunden (385—409). Quellenanalyse des ersten Buches der philonischen *Φοινικικά* (385). Nicht phoinikische Bestandteile desselben: *a*) ägyptische (386). *b*) griechische (388). *c*) chaldäische (390). *d*) hebräische (390). Angeblich gnostische Elemente bei Philo (394). Phoinikische Quellen Philos (397). Frühere Versuche der Quellenanalyse: *v. Baudissin* (397). *Renan* (398). *Bunsen* (399). *Ewald* (399). Verfehltheit der in allen diesen Versuchen zu grunde gelegten Kriterien: die richtigen Kriterien (401). Teilung des philonischen Berichtes in eine Theogonie und eine Anthropogonie (402). Gründe für den ursprünglich theogonischen Charakter des zweiten Teiles des philonischen Berichtes (403). Verhältnis der philonischen Theogonie zur Anthropogonie (407). Die Verbindung der Theogonie und der Anthropogonie: ihr Urheber Philo (408).

§ 39—43. **Ägyptische Litteratur** [Allgemeine Übersicht und hymnenartige Litteratur] (410—507).

§ 39. 40. Die Angaben der Griechen.

§ 39. Hekataios und Manetho (410—433). Das von *Clemens Alexandrinus* beschriebene ägyptische Werk (410—421). Verhältnis desselben zu *Diodor* (421). Diodors Quelle *Hekataios* (422). Verhältnis des Hekataios zu *Manetho* (424). Lebenszeit der beiden Schriftsteller (424): Manetho älter (425) als Hekataios und Quelle desselben (426). Die von Hekataios für die religionsgeschichtlichen Angaben benutzte manethonische Schrift nicht die ʻägyptische Geschichteʼ. Das theologische Werk Manethos, wahrscheinlich ἱερὰ βίβλος. Verhältnis des Werkes zu dem von Clemens beschriebenen (430).

§ 40. Chairemon (433). Identität des Stoikers mit dem ʻHierogrammatenʼ (434). Derselbe wahrscheinlich kein ägyptischer Priester (435). Umfang und Zweck seines Werkes (437). Plutarch *de Iside et Osiride* (439). Seine Quellen: *Eudoxos* (440), *Hermeias*, das Buch von der Geburtstagsfeier des *Horos* und *pseudohermetische* Schriften (442). Chairemon von Plutarch nicht benutzt (442). Ägyptisirende Neuplatoniker (443—447). Metaphysische Deutungen der ägyptischen Mythen (443). *Pseudoiamblichos de mysteriis* (443). *Heraiskos* und *Asklepiades* (446). Hermetische Bücher (447—450).

§ 41—43. Die hieroglyphische Litteratur (451—507).

§ 41. Ihr Gesammtcharakter (451—458). Schwierigkeit des Verständnisses (451). Lückenhaftigkeit der erhaltenen Denkmäler (454).

§ 42. Die Funerallitteratur. Ihre Entstehung aus dem Hymnos (458

—487). Das *Totenbuch* (459). Unterschied der *saitischen* und *thebanischen* Texte (460). Bestimmung des Totenbuches (461). Teile desselben: die drei 'Sammlungen' und die vierte 'Masse' (462). Unterschied des vierten Teiles von den drei übrigen (462). Andere Sammlungen von Funeraltexten: *Shai en sinsin* (463), *Pap. Louvre* 3148 (464). — Einteilungsprincip der Sammlungen des Totenbuches: die erste (465), zweite (466), dritte (469) Sammlung; die vierte Masse (471). Entstehungszeit der gegenwärtigen Anordnung des Totenbuches (473). Zweck derselben (477). Zerlegung der Totenbuchstücke nach ihrem Inhalt: *a*) Göttergespräche (478), ihre Bestimmung bei der Funeralceremonie (479). *b*) andere ritualistische Texte. Umdeutung derselben durch Einführung der ersten grammatischen Person (481): 1) Triumphgesänge des verklärten Toten (483). 2) Bittgesänge (484). *c*) nicht ritualistische Texte: 1) *decorative* (485). 2) *dogmatische* (über das Schicksal des Toten im *Ȧment* (486 f.).

§ 43. Philosophische und magische Hymnen (487—507). Überlieferung und Charakter der Hymnen (488). Die in ihnen enthaltenen religiösen und philosophischen Vorstellungen (491). Lehre vom Gegensatz zwischen Geist und Körper (492). Der unbekannte Weltgeist (492). Verhältnis der philosophischen Religion zum Volke (495). — Zauberlitteratur (497). — Rückblick auf die ägyptische Litteratur (498). Entstehungszeit der in ihr enthaltenen Vorstellungen (499). Die Chronologie der Denkmäler (499). Verwertung der Etymologie für die Erkenntnis der Entstehungsgeschichte der Religion (505). Die Göttersysteme (505).

§ 44. Reste der phrygischen Litteratur (507—517). Abhängigkeit der phrygischen Litteraturreste von der griechischen Litteratur (507). Die angeblichen *Phrygiaka* der späteren griechischen Mystik (507). Mutmaassliche ältere Litteratur der kleinasiatischen und thrakischen Völker (509). Das Gedicht von *Attis* und *Agdistis* (510). Das phoinikische Original desselben. Beziehungen desselben *a*) zu *Philo* (512); *b*) zu *Damaskios* (513). Reconstruction des phrygischen Gedichtes (514). Verhältnis des *Attis* zum *Adonis* und der *Agdistis* zur *Thalatth* (515).

§ 45—47. **Griechische und römische Gedichte an und über die Götter. Gebete** (517—675).

§ 45. Hymnen und Gebete (517—566). Die homerischen Hymnen: *a*) die grösseren (520). *b*) die kleineren (521). Überlieferung der homerischen Hymnen erläutert an dem Hymnos auf den delischen Apollo (523). Erzählung von der Geburt des Apollo (524). Verwandtschaft dieser Erzählung mit *Hyg. f.* 140 (527). Ergänzung des Bruchstückes aus dem sogen. Hymnos an den pythischen Apollo (530). Beziehung des reconstruirten Gedichtes zu einem ägyptischen (534). Folgerungen, die sich aus der Reconstruction des Hymnos für den Zustand der Sammlung ergeben (536). Entstehungszeit derselben (537). Geschichte des erzählenden Hymnos bei den Griechen. Seine Bedeutung für die Übertragung orientalischer Vorstellungen nach Griechenland (541). — Der *lyrische* Hymnos. Anfänge desselben in den Epen (542): das *Linos*lied (543). Phoinikischer Ursprung desselben (544). Künstliche Ausgestaltung des lyrischen Hymnos. *Melische* Poesie (546). Einteilung derselben (547). — *Orphische* Hymnen. Ihre Geschichte (553). Die erhaltene Sammlung (554). Nichtmystische Hymnen philosophischen Inhalts (558).

Griechische Gebete (559). Italische Gebete (562). *a*) Gebete der officiellen Priestertümer (563). *b*) Gebete für den Privatcultus (564): die *indigitamenta*, ihr Verhältnis zu den priesterlichen Behörden (565); ihr Inhalt (566)

§ 46. 47. Die griechische theogonische Litteratur (567—675).

§ 46. Die Theogonie des Hesiodos (567—612). Verwandtschaft der theogonischen und der Hymnenlitteratur (567). Charakter der hesiodeischen Theogonie: die anscheinende Verworrenheit derselben beruht nicht auf nachträglicher Interpolation (567), ist vielmehr aus der Bestimmung des Gedichtes (569) zu erklären, welches nicht philosophische Gedanken darstellen (570 f.), sondern ausschliesslich die *Überlieferung* znsammenhängend wiedergeben sollte (572). Analyse des Gedichtes: *a*) *die sogen. Titanomachie* (573). Verschiedene Relationen in derselben verarbeitet. *b*) *Typhoeuslied* (577). Verhältnis desselben zu orientalischen Vorlagen und zu der einen Version der Titanomachie. *c*) *Prometheuslieder* (579). Widerspruch der *Prometheus*episode gegen eine andere Stelle unserer Theogonie. Zwei verschiedene Recensionen der Episode (579); ihr gegenseitiges Verhältnis (583). *d*) *Gedichte von dem Sturze des Uranos und der Bestrafung des Kronos* (584—595). Drei verschiedene Versionen des Uranosliedes (584. 585). Reconstruction von *B* (586) und *C* (588). Grundgedanke von *B* und *C* (592). Erzählung von der Geburt des Zeus (593). *e*) *Hekatehymnen* (595). *f*) die *Prooimien der hesiodeischen Theogonie* (596). *α*) Lieder an die Musen (596); *β*) eigentliche Prooimien (597): Erstes (597), zweites (599), drittes (599) Prooimion. *g*) *die genealogischen Reihen* (601—603). Kataloge der Flüsse (601), der Nereiden (602), der Okeaniden (603). *Abfassungsort* (604) und *Abfassungszeit* (611) der hesiodeischen Theogonie.

§ 47. Orphische Theogonien (612—675). Theogonisches bei Homer (612). *Διὸς ἀπάτη*, Travestie eines theogonischen Gedichtes (613), welches mit dem von *Plato* und *Aristoteles* gelesenen '*orphischen*' identisch oder nahe verwandt war (614—619). Reconstruction desselben (619). Herrschaft und Sturz der Titanen (619). Hierogamie (621). Vergleichung der 'orphischen' Theogonie mit der phoinikischen (623). Das griechische Gedicht die Übersetzung des phoinikischen. Abänderungen des Übersetzers (625). — *Jüngere orphisirende Litteratur* (627—675). *Linos* (628). *Musaios* (629). *Thamyris* (632). *Orpheus* in der späteren Zeit (632). Die drei von *Damaskios* beschriebenen 'orphischen' Theogonien (632—634), deren zweite mit der von *Athenagoras* gelesenen identisch ist (635), während die erste von *Proklos* (635) und anderen Neuplatonikern gelesen wurde. Umfang der von den Neuplatonikern benutzten *Orphica* (635): alle ihre Citate beziehen sich auf die '*rhapsodische Theologie*', in welcher sie auch den *Kore*- und *Zagreus*mythos fanden (537). Orphische Theogonie bei *Apollonios* (640), *Alexander von Aphrodisias* (640), *Clemens Romanus* (641). Inhalt und Form der jüngeren orphischen Theogonien (641). Die Lehre von dem Einen und dem All (643). Ihr Auftreten in der Geschichte der antiken Philosophie: alte Naturphilosophie und späte Mystik (644). Verhältnis der jüngereu orphischen Lehren zum Neoplatonismus: die 'frühere' Welt der Orphiker ist keine intelligible Welt im neuplatonischen Sinn (644). Verhältnis der jüngeren orphischen Theologie zu *Empedokles, Herakleitos, Demokritos*. *a*) *Beziehungen der Lehre:* Begriff des Zeus; der All-Eine (646). Weltverbrennung. Emanation des Alls aus dem Einen (647). *Dionysos* Princip des gesonderten Seins. *Dionysos-Hades*. Die Lehre vom Tode im Leben (647). Die Mythen von

der Geburt des *Zagreus* aus der *Kore* und der Zerreissung des *Zagreus* (648). Seelen aus dem All-Einen in die gesonderte Welt herabträufelnd. Der Rauschtrank der Seele (648). *b*) *Zeitverhältnis* (650). Angebliche Gründe für den *stoischen* Ursprung der jüngeren 'orphischen' Gedichte. Die Vierzahl der Elemente weist nicht notwendig auf stoischen Ursprung. Der Ausdruck 'Samen der Welt' ist wahrscheinlich nicht von den Stoikern erfunden (651). Nichtstoische Elemente der jüngeren Orphiker (652). Die Entstehung der jüngeren orphischen Litteratur gehört in die vorherakleiteische Zeit (653). Abhängigkeit des *Herakleitos, Empedokles, Pythagoras* von den Mysterien (653). Verwandtschaft des *Pherekydes* mit den jüngeren Orphikern (654). Die Nichterwähnung der jüngeren Orphiker bei *Plato* und *Aristoteles* (655). Verhältnis der jüngeren Orphiker zu den orientalischen Religionen: die *phoinikischen* Bestandteile der jüngeren orphisirenden Theogonien können nicht als Entlehnungen der hellenistischen Zeit erklärt werden (656). Verwandtschaft mit der ägyptischen, assyrischen und indischen Litteratur. Vergleichung der Götter mit Zahlen (659). Die Zerreissung des *Dionysos* entspricht der Zerreissung des *Horos* und *Osiris* (659). Vierzahl der Elemente (660). Seelenwanderung (661). Aufhebung der Seelenwanderung. Das Eingehen in das All-Eine (663). Affect als ewiges Sterben (664). Körper als Grab der Seele (664). Das All-Eine als das Nichts (665). Zurückführung der Weltschöpfung auf Liebe oder Hass: *a*) der in dem All-Einen erwachte Trieb der *Liebe* bringt die Welt hervor (667); *b*) Zurückführung der Weltschöpfung auf das Princip des Hasses (668). Allmähliche Entstehung der Lehre vom All-Einen in den orientalischen Religionen (669). Die Lehre von der Urzeugung. Verlegung des Zeugungsprincips in den Himmelsocean. Himmelsfeuer über dem Himmelsocean (669). Die Seelen der Frommen gelangen in das Himmelsfeuer (670). Himmelsfeuer als Urwerden und als Ursein. Periodische Wiederkehr des Urseins (670). Ursein und abgeleitetes Sein: das Eine und das All (671). — Frühere Versuche, die Ursprünge der griechischen Philosophie im Orient nachzuweisen: *Röth, Gladisch* (672). *L. v. Schröder* (673).

§ 48. **Anhang. Die sibyllinischen Weissagungen** (675—701).

Ursprung der sibyllinischen Litteratur (675). Ihre verschiedenen Gattungen (676). Die erhaltene Sammlung, insbesondere (677) das dritte Buch derselben: dasselbe ist nicht identisch mit den Weissagungen der Sibylle *Polyhistors* (677), *Varros* (683) und *Vergils* (687 ff.).

Nachträge und Berichtigungen (702—706).

Kapitel I.

Übersicht über die wichtigsten Versuche die Entstehung des Cultus und des Mythos zu erklären.

Bayerische Staatsbibliothek München

Religiösen Glauben nennen wir den Glauben an einen Zustand oder an Wesen, welche zwar eigentlich ausserhalb der Sphäre menschlichen Strebens und Erreichens liegen, aber auf besonderem Wege (durch Opferceremonien, Gebete, Busse oder Entsagung) in diese Sphäre gerückt werden können. Es würde nun zwar möglich sein, dass auf Grund eines solchen Glaubens der Einzelne lediglich zu seinem eigenen Nutzen sich Mittel ausdenkt, welche die Verwirklichung jener Möglichkeit herbeiführen sollen; aber historisch tritt uns der religiöse Glaube doch immer als Lehre d. h. zugleich mit dem Anspruch entgegen, die Verbindung mit jenen Wesen oder die Herbeiführung jenes Zustandes für eine Vielheit von Menschen vermitteln zu können. Eine solche Lehre bezeichnen wir als Religion. Man wendet zwar häufig dies Wort in viel weiterem Sinne an, indem man darunter zugleich gewisse Gefühle der Ehrfurcht vor dem Guten und Schönen, und der Unterordnung der egoistischen Instincte unter diese Empfindungen versteht; aber abgesehen von der notwendigen Unbestimmtheit dieses erweiterten Sinnes sollte der wissenschaftliche Sprachgebrauch schon deswegen die Anwendung des Wortes in demselben vermeiden, weil dadurch der Frage nach der Entstehung der Religion vorgegriffen wird. Indem man gewisse Gefühle mit demselben Namen bezeichnet, wie eine Lehre, deutet man unwillkürlich an, dass diese aus jenen hervorgegangen oder im Grunde mit ihnen eins sei. Dagegen hat unsere Definition des Begriffes Religion den Vorzug, die Frage nach dem Werden derselben unberührt zu lassen; sie giebt lediglich ein Merkmal, das auf alle als solche allgemein anerkannten Religionen der Geschichte passt. Begrenzung der Aufgabe

Die Entstehung der Religion erscheint dem modernen Betrachter als eins der merkwürdigsten Probleme der menschlichen Geschichte. Schon die fast allgemeine Verbreitung religiöser Lehren ist erstaunlich, sie nötigt uns, wie es scheint, fast dazu, sei es innerhalb des Menschen einen Trieb, sei es ausserhalb desselben eine Kraft anzunehmen, welche immer wieder die Bildung von Religionen herbeiführt. Aber welcher Art war dieser Trieb oder diese Kraft? Das Problem wird nur um so dunkler, wenn wir zugleich auch die Wirkung der religiösen Lehre ins Auge fassen. Was konnte den Menschen bewegen Opferspenden darzubringen, von denen er

nie gesehen, dass diejenigen sie genossen, denen er sie weihte, und Gebete zu murmeln, die oft trotz der frommen Gesinnung in den Lüften verhallten? Was vermochte in ihm den Glauben zu erwecken, dass wenn das Gebet nicht erfüllt wurde, nicht die Ohnmacht des Gebetes, sondern die Sünde des Betenden die Schuld trage? Welche Kraft, welcher Trieb bewirkte es, dass der Gehorsam gegen die religiösen Gebote so oft viel stärker war nicht blos als die Logik der Vernunft, sondern auch als die sonst so mächtigen Instincte der Selbsterhaltung oder der Erhaltung der Gattung?

Diese Fragen sind es, welche wir zu lösen unternehmen, indem wir die Anfangsgeschichte der Religion darzustellen versuchen. Die grossen Religionen, die in historischer Zeit die Geschicke der Menschen bestimmten, sind nicht religionslosen Völkern gepredigt: überall fanden sich bereits religiöse Einrichtungen und Lehren vor, an die sie anknüpften und von denen sie herübernahmen, was ihnen diente. Nicht an diesen historischen Religionen, welche das religiöse Bedürfnis bereits als ein Gegebenes empfingen, sondern nur bei jenen primären Religionen kann erkannt werden, woher jenes religiöse Bedürfnis stammt. Die primären Religionen nun zeigen unter einander höchst auffällige Übereinstimmungen, insbesondere stehen die Culturvölker des Altertums in religiöser Beziehung sich einander sehr nahe. Eine vergleichende Geschichte der antiken, vornehmlich der griechischen und der orientalischen Religionen ist demnach möglich, und diese vergleichende Geschichte nimmt von selbst den Charakter einer allgemeinen religiösen Urgeschichte an, weil abgesehen von den grossen historischen Religionen alle wesentlichen religiösen Erscheinungen, die ausserhalb des antiken Culturkreises beobachtet sind, auch innerhalb desselben vorkommen. Indem wir diese Übereinstimmungen der antiken Religionen mit nicht antiken da kurz andeuten, wo sich Gelegenheit findet, richten wir unser Augenmerk vornehmlich auf die Analogien, welche die Gottesdienste der einzelnen antiken Völker unter einander darbieten; wir versuchen es, die verwandten Erscheinungen zu sammeln, zu ordnen und zu erklären und, indem wir so das Ähnliche vergleichen, gewinnen wir allmählich ein Bild von dem Werden der einzelnen religiösen Institutionen und Überlieferungen von der Zeit ihrer Entstehung bis zu dem Punkt, wo sie von einer der grossen historischen Religionen sei es adoptirt, sei es vernichtet werden. Dadurch dass wir die einzelnen Züge dieses geschichtlichen Bildes in ihrem gegenseitigen Verhältnis sowohl wie in ihrer Abhängigkeit von den Grundbedingungen des menschlichen Daseins zu verstehen suchen, eröffnen sich uns Einblicke in die historischen Ursachen der Entstehung und der Ausbreitung der Religion.

Unsere Betrachtung beginnt mit einer Darstellung der früheren Versuche die Entstehung der religiösen Institutionen und Überlieferungen zu

erklären. Zwar sind diese Versuche grossenteils nur mehr oder minder gut durchgeführte Hypothesen, aber es ist doch nicht allein an sich anziehend zu sehen, wie sich die verschiedenen Perioden des menschlichen Denkens die Entstehung eines so wichtigen Factors im Leben der Menschen, wie es die Religion ist, dachten, sondern es ist diese Betrachtung der Geschichte unseres Problems zugleich für dessen Lösung nützlich und fast unumgänglich. Durch die Betrachtung und die Kritik früherer Hypothesen werden am besten die mannichfachen Seiten hervortreten, von denen aus man an das Problem herantreten kann, zugleich aber wird uns die Kenntnis der Geschichte früherer Versuche vor Irrtümern bewahren, welche im Laufe dieser Geschichte als solche sich bereits herausgestellt haben, und die Richtung, in welcher in der Vergangenheit der Fortschritt der Erkenntnis erfolgte, wird uns die Wege vorzeichnen, die zu einem Fortschritt des Erkennens in der Zukunft führen.

§ 1. Antike Hypothesen.

Die griechische Philosophie war es, welche die Frage nach der Entstehung der Religion zuerst wissenschaftlich zu beantworten unternahm. Aber sie stand der Frage noch wesentlich anders gegenüber als wir. Für uns ist die Religion ein Problem nicht allein der Psychologie sondern vorzugsweise auch der Geschichte. Wir sehen in der Religion einen im guten wie im bösen gleich mächtigen Factor im Leben der Völker. Nationen erwachen aus jahrhundertelanger Unthätigkeit, nachdem ihnen eine neue Form der Andacht mitgeteilt ist; grosse Volksclassen, ganze Völker finden in den Tröstungen der Religion die Geduld, das namenlose Elend ihres Daseins weiter zu ertragen. Tausende von Märtyrern bluten für einen Glauben, welcher doch schon deshalb, weil sich die Erscheinung bei allen Religionen wiederholt, nicht die objective Wahrheit sein kann, für welche die Märtyrer selbst ihn hielten. Aber auch diejenigen, deren Fanatismus die religiösen Verfolgungen veranstaltete, wurden meistens durch ihren Glauben getrieben. Blühende Länder werden verwüstet, ganze Nationen reiben sich auf, Millionen von Existenzen gehen zu Grunde um der Frage willen, ob ein Unterpfand des göttlichen Segens in dieser oder jener Gestalt zu geniessen sei. Andere Völker vertiefen sich in die unergründlichen Geheimnisse der Welt, von der ihnen die Religion erzählt, und werden, nachdem sie die Fähigkeit verloren, sich in den irdischen Angelegenheiten zurechtzufinden, die Beute anderer, praktischer denkender Völker. Die evidente historische Bedeutung der Religionen leuchtet jedem modernen Betrachter ein: die Gegenwart hat es erfahren, dass es möglich ist eine Weltgeschichte unter vorzugsweiser Berücksichtigung des religionsgeschichtlichen Momentes zu schreiben.

Bedingungen der antiken Religionsbetrachtung

Der griechische Beobachter konnte die Frage nach der Entstehung der Religion nicht so stellen. Der Grundsatz, dass jedes Gebilde nur aus seiner Geschichte verständlich sei, ist zwar der antiken Philosophie keineswegs ganz fremd gewesen und findet sich gelegentlich auch für die religionsgeschichtliche Betrachtung ausgesprochen[1]), hat aber in keiner Periode jene die ganze wissenschaftliche Methodik beeinflussende Bedeutung gehabt, wie in unserer Zeit. Gerade die Religionsphilosophie hatte aber im Altertum besonders wenig Veranlassung, die historische Erklärungsweise zum Ausgangspunkt der Untersuchung zu machen. Dem antiken Beobachter trat die Religion wesentlich anders entgegen als uns: er kannte kaum etwas von den grossen historischen Evolutionen der Religion.

Zwar hatte auch das Altertum Gelegenheit einige der interessantesten Religionen kennen zu lernen, aber keine derselben hat in der Zeit, wo sie beobachtet werden konnten, eine grosse Expansionskraft bewiesen. Das merkwürdige Schauspiel, welches das Emporkommen des Buddhismus dargeboten haben muss, liegt ausserhalb des Gesichtsfeldes des antiken Historikers. Erst gegen das Ende der alten Cultur tritt in der Verbreitung des Christentums die Ausdehnung einer Religion als ein grosses weltgeschichtliches Problem hervor. Den antiken Gottesdiensten, den griechisch-römischen sowohl wie auch den barbarischen, war im ganzen fanatische Proselytenmacherei fremd. Zu diesem fundamentalen Unterschied aller antiken Culte kommt eine charakteristische Besonderheit der Gottesdienste bei den beiden classischen Völkern. Bei diesen trat die Religion mit sehr wenigen Ausnahmen sowohl dem Staate wie dem Einzelnen mit ganz anderen und zwar viel geringeren Forderungen gegenüber, als der Buddhismus, das Christentum oder der Islam.

Was zunächst das Verhältnis zum Staat betrifft, so erhoben im allgemeinen die antiken Religionen nicht den Anspruch, dass die Einordnung des einzelnen Gläubigen in die bürgerliche Gemeinschaft durch seine Zugehörigkeit zu einem religiösen Verbande beeinflusst werden müsse. Es gab eine Religion, aber keine Kirche: die Gemeinde der Gläubigen hat in keinem der grossen Culturstaaten neben der politischen Gemeinde eine bedeutende Rolle spielen können. Die Überlieferung vieler antiker Gemeinwesen drückt dies schon äusserlich aus, indem sie die Begründung der sacralen Institutionen nicht frommen Patriarchen, Dichtern oder Propheten, sondern weltlichen Königen zuschreibt. Der Mythos spiegelt nur das thatsächliche Verhältnis wieder. Die meisten Priestertümer waren mit bürgerlichen Ämtern rechtlich und factisch compatibel, ein römischer pontifex maximus ist sogar in den Krieg gezogen. Es herschte ein Zustand, der

1) z. B. von Theophrast bei Porph. *abst.* II. 6. cf. Bernays 'Theophr. über die Frömm.' S. 51.

fast das Gegenteil ist von dem theokratischen Regiment, unter welchem Europa im Mittelalter stand. Während im Mittelalter die Stellung innerhalb der kirchlichen Hierarchie einen Anspruch auf eine gewisse weltliche Machtstellung begründete, war umgekehrt im Altertum die bürgerliche Stellung nicht allein fast immer Vorbedingung für die öffentlichen Priestertümer, sondern es fühlte sich auch der Priester vor allem als Mitglied der politischen Gemeinde, deren Culte er besorgte. Es gab keinen theologischen Kastengeist. Das Priestertum wurde in den italischen Staaten ebenso wohl als in den griechischen meist als ein politisches Ehrenamt betrachtet; bei der Auswahl für dasselbe wurde mehr Gewicht auf Ansehn und auf äussere Vorzüge als auf besondere geistige Befähigung gelegt. Die geistliche Würde verlieh zwar unter Umständen grosse Ehre, aber nie viel Macht. Ein wirksamer, neben oder gar über den bürgerlichen Gewalten stehender Einfluss des Priestertums auf die Gemeinde ist daher in den Staatenbildungen der classischen Völker nicht zu verzeichnen; zu einem solchen Einfluss fehlten selbst die Vorbedingungen. Das Priestertum war in sich keineswegs straff genug gegliedert und hierarchisch organisirt, um einen wesentlichen Anteil an der Leitung der bürgerlichen Gemeinde erringen und behaupten zu können. Diese antihierarchische Denkweise des classischen Altertums spricht sich recht deutlich in ihrer Rückwirkung auf solche orientalische Culte aus, die ursprünglich von einem machtvollen, vom Volke gesonderten und in sich abgestuften Priestertum verwaltet wurden. Viele dieser Culte sind in der Form von θίασοι nach Griechenland verpflanzt worden: zahlreiche Inschriften machen uns mit der Organisation solcher religiöser Genossenschaften bekannt, nirgends aber findet sich eine Spur von Hierarchie[2]. Im Orient selbst ist unter dem nivellirenden Einfluss des Hellenismus manches machtvolle Priesterregiment verschollen. — Freilich hat dieser der priesterlichen Herrschaft abholde Grundzug, der die besten Zeiten des griechischen und römischen Altertums auszeichnet, auch bei den classischen Völkern nicht zu jeder Zeit bestanden. Selbst in Griechenland finden sich Ansätze zur Bildung von Theokratien. Mit Recht sagt Wilamowitz (hom. Forsch. 213) von den eleusinischen Mysterien, dass diese Ansätze einer Kirchenbildung bedeutsamer gewesen seien, als ein Lobeck sich träumen liess, aber er macht mit nicht minderer Begründung darauf aufmerksam, dass die eleusinische Kirche, weil sie in den Händen des Staates war, weil dieser die Wahrung ihrer Autorität und ihren eigenen Unterhalt übernahm, den übrigen Culten gleichgestellt wurde, die sie überflügeln wollte. In den historischen Perioden hat fast überall in Griechenland und Italien die Idee des bürgerlichen Staates über die des Gottesstaates längst den Sieg davon getragen. Während im mittelalterlichen

2) Vergl. Foucart *associations religieuses* S. 33.

Christentum die eine Religion über einer Vielheit von Staaten stand, wiederholt sich in der antiken Welt, in grossen wie in kleinen Verhältnissen, immer wieder das Schauspiel, dass die bürgerliche Gemeinschaft eine Vielheit von getrennten Gottesdiensten umschloss, oder höchstens mit einer religiösen Gemeinschaft zusammenfiel. Im grossen und ganzen darf behauptet werden, dass es im Altertum keine religiösen Interessen einer Gemeinde gab, die über die Grenzen der bürgerlichen Gemeinde hinausreichten[3]; man kann in diesem Sinne mit Tiele[4]) im Particularismus das Hauptkennzeichen der antiken, im Universalismus das der modernen Religionen sehen. Und noch weniger existirten in den alten Gottesdiensten Organe, welche etwaige kosmopolitische Interessen wirksam hätten vertreten können. Dazu kam, dass es an festen Dogmen und damit für den Buchstabenglauben an einem Anlass zum Fanatismus fehlte. Mit dem griechischen und römischen Cult war überhaupt keine Art von eigentlicher Lehre, von dogmatischer Mitteilung verbunden. Bei dem öffentlichen Culte konnte, wie Otfried Müller[5]) mit Recht hervorhebt, so etwas nach der ganzen Weise desselben gar nicht vorkommen. Was in den öffentlichen Gottesdiensten zum Vortrag gelangte, waren nur Gebete oder Hymnen. Nun sehen wir zwar wie in Indien das geistliche Lied später als eine Offenbarung betrachtet und zum Ausgangspunkt dogmatischer Speculation gemacht wird, aber die ganze Einrichtung des griechischen und römischen öffentlichen Gottesdienstes widerstrebte dieser Entwickelung. Im Hymnos der besten griechischen Zeit trat das rein ästhetische Moment fast noch mehr hervor, als das religiöse, und zu einer Offenbarungsurkunde konnte diese Litteratur schon darum nicht werden, weil grade bei den grossen Festen in der besten Zeit gewöhnlich neue Lieder, *ἄνθεα ὕμνων νεωτέρων*, wie Pindar sagt, zum Vortrag gelangten. Das Gebet war nun zwar beständiger als das kunstmässige religiöse Lied: der Ausdruck 'väterliche Gebete' zeigt, dass es Opfersprüche gab, welche sich von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzten, aber in ihrer durchaus schlichten, verständlichen Form konnten auch sie zu einer Dogmatik keinerlei Veranlassung geben. Schwieriger als für die öffentlichen Culte ist die Entscheidung über die Mysterien. Es ist, um diese höchst verwickelte Frage zu beantworten, zunächst eine Sonderung zwischen den vom Staate übernommenen und den privaten Mysterien vorzunehmen. Diese letzteren stammten teils eingestandenermassen aus dem Ausland und unterlagen schon des-

3) Sehr richtig setzt dies für Rom Hartung Rel. der Röm. I. 204 auseinander. Vgl. Nissen pompej. Stud. S. 265: Der Schwerpunkt des Altertums ruht in dem Gedanken, dass politische und religiöse Interessen zusammenfallen.

4) Vergelijkende Geschiedenis der oude Godsdiensten Amsterdam 1869, 1873. I. S. 6.

5) Prolegom. S. 255. — Von einem allgemeineren Standpunkt aus wird unten Kap. II die Frage erörtert werden.

halb nicht dem allgemeinen Gesetz der griechischen Religionsbildung, teils behaupteten ihre Anhänger zwar auf dem Boden der Staatsreligion zu stehen und wollten ihre Lehre als eine Vertiefung dieser angesehen wissen, entfernten sich aber in Wahrheit doch ebenfalls weit von den staatlichen Culten. Von den beiden Gruppen, in welche sich nach dem angegebenen Gesichtspunkt die antiken Privatmysterien sondern, den orphisch-pythagoreischen Gemeinden der älteren und den *θίασοι* der jüngeren Zeit, sind uns nur die letzteren durch gleichzeitige Zeugnisse einigermassen bekannt. Aus diesen, die nur leider zu unbestimmt sind, sehen wir nun wenigstens so viel, dass in den *θίασοι* abweichend von den öffentlichen Culten religiöse Schriften irgend welcher Art zur Vorlesung gelangten[6]. Allerdings war das geistige Niveau, auf welchem allem Anschein nach diese privaten Religionsgesellschaften der späteren Zeit standen, ein so niedriges, dass in diesen Büchern keineswegs tiefsinnige Geheimlehren vermutet werden dürfen: einfache Entlehnungen erstarrter orientalischer Culte, standen diese *θίασοι* der späteren Zeit entschieden von Seiten ihrer Lehre wie ihrer Moral tiefer als die griechischen Culte, von denen sie umgeben waren[7]. Ganz anders verhielt es sich in dieser Beziehung mit den Orphikern und Pythagoreern. Die Zeugnisse über eine religiöse orphische Litteratur beziehen sich nun zwar teilweise auf solche Werke, welche nie zum wirklichen Gebrauch innerhalb der Secte bestimmt waren, sondern dies nur fingirten, teils sind sie deshalb mit Vorsicht aufzunehmen, weil sie in einer späten Zeit zuerst auftreten. Allein auch ohne unzweifelhafte Zeugnisse ist das Vorhandensein einer Ordenslitteratur — wenn wir Litteratur nennen dürfen, was nicht notwendig niedergeschrieben war — keine Frage; eben der gemeinsame Besitz einer vermeintlichen höheren Wahrheit ist es ja, der die Secte zusammenhält. Aber auch für die staatlichen Mysterien, insbesondere für die eleusinischen, kann dogmatische Belehrung wohl nicht so ganz in Abrede gestellt werden, als es gewöhnlich geschieht[8]. Es ist zwar richtig, dass die Geheimhaltung eines Cultus oder eines Symboles im Altertum gewöhnlich keineswegs auf geheime Lehren hinweist, vielmehr nur die bessere Behütung eines für das Bestehen des Staates wesentlichen Unterpfandes bezweckt; aber es fehlt an Indicien, dass die Staatsmysterien wirklich dergleichen Unterpfänder zeigten. Wenn ferner darauf hingewiesen wird, dass die Belehrung eines Gottesdienstes nicht gross gewesen sein könne, zu welchem nach ganz kurzer Vorbereitung Jeder Zugang hatte, so beschränkt dieser Einwand nur das

6) Dem. *pro cor.* 259 *ἀνὴρ δὲ γενόμενος τῇ μητρὶ τελούσῃ τὰς βίβλους ἀνεγίνωσκες.*; *de falsa legat.* 199 *οὐκ ἴσασιν οὗτοι τὸ μὲν ἐξ ἀρχῆς τὰς βίβλους ἀναγιγνώσκοντά σε τῇ μητρὶ τελούσῃ.* cf. Foucart *assoc. rel.* S. 13. 14.

7) So urteilt auch Foucart *assoc. rel.* S. 127.

8) z. B. von Lobeck Aglaoph. S. 140 ff.; Peters Geh. Gottesd. S. 17; Zeller Gesch. der griech. Phil. I⁴. 47.

Maass der dogmatischen Mitteilung, ohne die Möglichkeit derselben ganz aufzuheben. Schon dass im Kreise der eleusinischen Dienste eben dieselben Namen genannt werden, die in den Privatmysterien so bedeutungsvoll sind, und nach welchen im antiken Sprachgebrauch eine Art dogmatischer Litteratur benannt wurde, weist entschieden darauf hin, dass sich in diesem Punkte die Staatsmysterien von den übrigen Staatsculten unterschieden. Es fehlt aber auch keineswegs an bestimmten Nachrichten, so wurden z. B. bei den Eleusinien in Pheneos den Gläubigen bestimmte auf das Mysterium bezügliche Schriften vorgelesen[9]). Nach Analogie dieses Vorganges dürfen wir auch annehmen, dass die Bücher, welche in den ebenfalls mit Eleusis in Verbindung stehenden Mysterien von Andania erwähnt werden, ebenfalls zur Verlesung beim Gottesdienst oder sonst irgendwie zur Kenntnis der Gläubigen gelangten[10]). — Wie sollte auch eine so transscendentale Lehre, wie die von der Wiedergeburt, welche schon in den Zeiten Pindars und des homerischen Hymnos an Demeter den Inhalt der eleusinischen Mysterien bildete, ganz ohne ausdrückliche Belehrung klar gemacht sein? Aber allerdings ist diese Belehrung auf ein Minimum zu beschränken; aller Wahrscheinlichkeit nach war auch in den geheimen Staatsculten das die Hauptsache, was die öffentlichen ausschliesslich erfüllte: Mythos und Opferdienst. Beide waren auf das engste insofern verknüpft, als der heilige Mythos dramatisch aufgeführt wurde: diese mimetische Festdarstellung bildete jedenfalls den Kern der gesammten staatlichen Mysterien[11]). Analoge Erscheinungen finden wir übrigens auch in

9) Paus. VIII. 15. 2 *λαβόντες δὲ γράμματα ... ἔχοντα [τὰ] ἐς τὴν τελετὴν καὶ ἀναγνόντες ἐς ἐπήκοον τῶν μυστῶν κατέθεντο ἐν νυκτὶ αὖθις τῇ αὐτῇ.* cf. Paus. II. 37. 3 *λεγόμενα ἐπὶ τοῖς δρωμένοις.* (Vgl. Hartung Rel. der Griech. 4. 122.) — Zu den *γράμματα* von Pheneos gehörte wohl auch der *ἱερὸς λόγος*, der nach § 4 erklärte, weshalb die Bohne für unheilig galt; dann sind vielleicht auch andere *ἱεροὶ λόγοι*, wie z. B. der im Cultus des *Ganymedes* von Phleius (Paus. II. 13. 4) von solchen beim Gottesdienst verlesenen Religionsschriften zu verstehen.

10) Paus. IV. 26. 8 *ὁ δὲ ⟨Ἐπαμεινώνδας⟩ θύσας καὶ εὐξάμενος τῷ πεφηνότι ὀνείρατι ἤνοιγε τὴν ὑδρίαν* (welche Epigenes nach einem Traumbild gefunden und ihm überbracht hatte) *ἀνοίξας δὲ εὗρε κασσίτερον ἐληλασμένον ἐς τὸ λεπτότατον· ἐπείλικτο δὲ ὥσπερ τὰ βιβλία. ἐνταῦθα τῶν μεγάλων θεῶν ἐγέγραπτο ἡ τελετή* cf. 33. 5. Ähnlich heisst es in der Mysterieninschrift von Andania: *τὰν δὲ κάμπτραν* (Kästchen) *καὶ τὰ βιβλία ἃ δέδωκε Μνασίστρατος παραδιδόντω οἱ ἱεροὶ τοῖς ἐπικατασταθέντοις παραδιδόντω δὲ καὶ τὰ λοιπὰ ὅσα ἂν κατασκευασθεῖ χάριν τῶν μυστηρίων.*

11) Deutlich ergiebt sich dramatische Aufführung z. B. aus dem von E. Rhode Rhein. Mus. 25. 554 publicirten Lukianscholion, wonach der Raub der *Kore* dargestellt wurde. Auf mimetische Darstellung bezieht Sauppe Abh. der Gött. Gesellsch. d. Wiss. 8. 231 die *διάθεσις* der Mysterieninschrift von Andania und Krueger *theologumena Pausaniae* S. 65 (der übrigens in der Ausschliessung dogmatischer Elemente zu weit geht) die von Pausanias öfters (II. 14. 1; 34. 10; 37. 6; V. 10. 1; VIII. 15. 1; 31. 7; VIIII 25. 6; X. 31. 11) genannten *δρώμενα*.

orientalischen Culten und daher tritt auch in den Nachbildungen derselben, welche wir später auf dem Boden von Hellas und Italien treffen, das mimetische Element vor dem dogmatischen hervor[12]). — Es ergiebt sich somit, dass es im classischen Altertum wohl eine Richtung gab, welche nach der Aufstellung allgemein gültiger Glaubenssätze drängte, dass diese Richtung auch zu Zeiten sehr mächtig wurde und in den dunkelen Jahrhunderten vor den Perserkriegen sich bereits einflussreicher Cultstätten bemächtigt hatte, dass aber andere Tendenzen des antiken Geisteslebens (darunter insbesondere das Aufkommen freier Gemeinwesen) den Sieg der dogmatischen Richtung aufhielten und diese wieder auf Secten beschränkten. Der Sieg der alten dogmenlosen Religion war aber um so entscheidender als er zugleich die bereits gemachten Anfänge hierarchischer Bildung vernichtete oder doch verkümmern liess: ohne Hierarchie ist eine Dogmatik als allgemein gültiges Glaubensgesetz unmöglich. — Dieser Mangel an festen Dogmen, deren das Altertum übrigens um so eher entraten konnte, da die Gläubigen durch die Institution des Orakels in dauernder Gemeinschaft mit der Gottheit standen, hat die officielle Religion der Römer und Griechen, und, — in hellenistischer Zeit wenigstens — der meisten Völker Vorderasiens, soweit dieselben sich nicht durch Annahme besonderer Religionen isolirt hatten, wesentlich mit bestimmt. Der Begriff des Ketzers ist im allgemeinen den genannten Völkern fremd[13]). Das Nebeneinanderbestehen verschiedener Culte unter dem Patronat des Staates zwang dieselben sich gegenseitig zu respectiren. Friedlich tauschten die einzelnen Heiligtümer, mit Genehmigung der bürgerlichen Obrigkeit[14]), ihre Culte selbst über die Grenzen der staatlichen oder sogar der nationalen Gemeinschaft hinaus aus, und so entstand eine innere Verwandtschaft der antiken griechischen und barbarischen Gottesdienste, welche man vielleicht auch eine Weltreligion nennen könnte, hätte es ihr nicht an jedem Mittel gefehlt, sich auch äusserlich zu bethätigen.

Die antike Religion nahm aber zweitens auch den einzelnen Gläubigen gegenüber eine ganz andere Stellung ein als die drei grossen Religionen mit expansiver Tendenz. Es ergiebt sich dies schon aus dem bisher Bemerkten. Das Fehlen starrer Dogmen ermöglichte es der religiösen Über-

12) Für die Isismysterien des späteren Altertums untersucht diese Frage G. Lafaye *histoire du culte des divinités d'Alexandrie* Paris 1874. S. 116.

13) Ansätze dazu finden sich in Mysteriendiensten. Vgl. z. B. über die βέβηλοι des eleusinischen Cultus Welcker griech. Götterl. II. 530.

14) So wird z. B. in dem milesischen Decret im Louvre verfahren vgl. Rayet *revue archéol.* 1874. II. 104. 105; Haussoullier *bull. de corresp. hellén.* III. (1879) 45—58. Wenn die Klytiaden in dem Decret von Chios (cf. Surias, Mittheil. des archaeol. Inst. zu Ath. III. 203) anders verfahren, so erklärt sich dies daraus, dass ihr Cult nicht öffentlich ist.

zeugung, sich jederzeit der fortschreitenden Gesittung anzuschliessen. Dies besonders erhielt der antiken Religiosität im ganzen jenen humanen und freundlichen Charakter, an welchem sich der Schillersche Idealismus begeisterte. Unnatürliche Religionsdienste haben freilich wiederholt auch auf classischem Boden Eingang gefunden, es gab vielleicht eine Zeit, wo es scheinen konnte, als ob mit der Theokratie auch die Verbrennung der Kinder durch die eigenen Eltern und die Selbstverstümmelung als dauernde Institution sich einbürgern würde; aber mit der definitiven Unterordnung der priesterlichen unter die bürgerlichen Gewalten fügte sich die Religion im ganzen wenigstens der weltlichen Gesittung. Im Orient freilich senkte sich die Wagschaale in dieser Beziehung keineswegs immer ganz zu Gunsten der letzteren. Naturgemässe und unnatürliche Religionsübungen — diese beiden Schlagworte pflegen in den modernen Darstellungen der Religionsgeschichte die griechischen und die orientalischen Culte zu charakterisiren: mit Recht, sofern das Urteil auf die Religionen des späteren Orients und diejenigen Sphären des classischen Lebens beschränkt wird, aus welchen die grosse Mehrzahl der Litteraturdenkmäler hervorgegangen ist.

Diese Umstände mussten die antike religionsgeschichtliche Betrachtung in wesentlich andere Bahnen lenken als die heutige. Die Entstehung der Religion wird von den Bedürfnissen und den Überzeugungen des Individuums hergeleitet; aus der Summe des religiösen Glaubens der Einzelnen erwächst organisch die Staatsreligion. Dass es neben der bürgerlichen Gesellschaft noch eine Gemeinschaft in der Religion gebe und dass diese unter dem Schutze der Gottheit selbst stehende Gemeinschaft erst die Bedingung für die Religion der Einzelnen gewähre, ist eine Anschauung, die zwar in einigen Mysteriendiensten gestreift sein mag, die aber doch dem classischen Altertum im ganzen fremd und der gesammten antiken Denkweise widersprechend ist. Die classischen Religionsphilosophen erklären die Entstehung der Religion, wenn sie ungläubig sind, aus Wahnvorstellungen Einzelner, wenn sie auf dem Boden der positiven Religion stehen, aus der inneren Evidenz derselben, immer aber aus dem Glauben der Einzelnen. Die Möglichkeit, dass in der religiösen Überlieferung Reste eines früheren Wissens stecken, giebt zwar selbst ein der positiven Religion so fern stehender Forscher wie Aristoteles bereitwillig zu[15]); da indessen weder er noch auch irgend eine andere theologische Speculation des Altertums besondere Vorkehrungen ansetzt, welche die Gottheit zum Schutz jener Überlieferungen eingerichtet hätte, so können natürlich jene Reste an sich den Gläubigen noch nicht binden, und überhaupt ist jene Erkenntnis aus Überlieferung von jeder anderen Erkenntnis grundsätzlich nicht verschieden.

15) Vgl. S. 25 A. 52. Genauere Begrenzung dieses Satzes wird Kap. II gegeben werden.

Dagegen wurde die Annahme einer heiligen in der Gemeinde sich ununterbrochen und ungetrübt fortpflanzenden Tradition und einer uranfänglich gewordenen Offenbarung im allgemeinen in Griechenland wenigstens nicht für notwendig gehalten[16]. Wohl gab es Gedichte, welche fingirten von Göttern gesungen zu sein, und viele Culte wurden von ihren Anhängern seit alter Zeit auf eine göttliche Stiftung zurückgeführt; aber in derartigen Behauptungen darf schon deshalb nicht der Anspruch auf einen auszeichnenden Offenbarungscharakter gesucht werden, weil der gleiche göttliche Ursprung dem Schönsten und Edelsten ohne jede Rücksicht auf dessen religiöse Bedeutung zugeschrieben wurde. Daher zeigt sich denn auch in den öffentlichen Culten des classischen Altertums in Beziehung auf die behauptete Göttlichkeit der Institutionen fast durchgängig die entgegengesetzte Entwickelung wie in den drei grossen expansiven Religionen. Während diese ihre irdischen Urheber nach und nach mit der Glorie der himmlischen Majestät umkleideten, haben die antiken Gottesdienste vielmehr umgekehrt sehr häufig zwar ursprünglich ihre Institutionen auf göttlichen Ursprung zurückgeführt, diesen aber später fallen lassen, indem sie an Stelle der Gottheit einen Heros, eine Hypostase derselben, setzten, welche in der Regel in ein Freundschafts- oder Schutzverhältnis zu der verehrten Gottheit trat. Nur die Mysteriendienste scheinen auch hier eine Ausnahme zu machen; bei den öffentlichen Culten begegnet immer wieder das Verhältnis, dass der angebliche Stifter eigentlich der Gott selbst ist. Der göttliche Ursprung wurde also für so wenig entscheidend gehalten, dass der Glaube daran, selbst da, wo er ursprünglich bestand, in der Überlieferung wieder verschwinden konnte. Man bedurfte der göttlichen Offenbarung weniger, denn keine Kluft trennte den religiösen Glauben und die Anschauungsweise, welche sich, immer wechselnd, aus dem Standpunkt der weltlichen Cultur ergab: die griechische Sprache hat nicht einmal Worte um das religiöse und das weltliche Leben zu bezeichnen.

Wenn nun demnach auch die Entstehung der Religion dem antiken Beobachter lange nicht so wunderbar erscheinen konnte wie uns, weil er die Religion weder in solcher Isolirung von den natürlichen Instincten noch in so einseitiger Ausbildung sah, wie wir sie aus der Geschichte kennen, so war doch andrerseits die Götter- und Heroensage hinsichtlich ihrer Composition so phantastisch und hinsichtlich ihres religiösen Gehaltes so wenig den Begriffen der göttlichen Würde entsprechend, dass denkende Männer in Griechenland schon gegen das Ende des sechsten Jahrhunderts zu der Überzeugung gelangten, der griechische Mythos sei, wenn man ihn als das nehme, was er sein wolle, weder als ein nur künstlerischen Zwecken dienendes spontanes Erzeugnis der schaffenden Phantasie,

16) Vgl. die von Zeller griech. Phil. III³. 792 zusammengetragenen Stellen.

noch als eine Offenbarung religiöser Lehren verständlich. Es brach sich der Glaube Bahn, dass die Mythen etwas symbolisch andeuten (*ἐμφαίνειν, αἰνίττεσθαι*) müssen, dass ihnen ein geheimer Sinn, Hyponoia später Allegoria genannt, zu Grunde liege. Man fing an die Mythen zu deuten (*ἐξηγεῖσθαι*). Theoretisch war dies natürlich erst möglich, nachdem der menschliche Geist die Erkenntnis seiner selbst sich zur Aufgabe gestellt, aber praktisch hatte man, freilich in ganz anderer Absicht, schon längst Mythendeutung getrieben[17]. Indem der alte Ägypter, der Israelit des prophetischen Zeitalters, der homerische Grieche die mythologischen Erzählungen als wirkliche Facta erzählten und in irgend einen chronologischen Zusammenhang brachten, indem sie dieselben benutzten, um moralische Wahrheiten auszudrücken, indem sie sich der mythologischen Nomenclatur zur Bezeichnung von Gegenständen der sinnlichen Welt bedienten, thaten sie unbewusst nur dasselbe, was die wissenschaftlichen Mythendeuter auch thaten und noch thun: sie legten dem mythischen Wort einen neuen Sinn bei. Freilich traten die wissenschaftlichen Erklärer des Mythos zugleich mit dem Anspruch auf, dass der von ihnen vermutete Sinn der ursprüngliche, der allein richtige sei; aber in der Praxis ist dieser theoretisch allerdings fundamentale Unterschied nicht durchführbar. Bei sehr vielen der antiken Mythendeutungen schwanken wir, ob für den Deuter die Erkenntnis des Mythos oder der Ausdruck einer vom Mythos ganz unabhängigen Überzeugung die Hauptsache ist. Auch hat sich die Erklärung der Mythen im Altertum durchaus in den Bahnen gehalten, in welchen von jeher die Mythen verfälscht worden waren[18]. Es waren hauptsächlich die bereits charakterisirten Wege, die man dabei einschlug. Schon das Altertum unterschied drei Methoden der Mythendeutung, die historische, physikalische und die psychologische[19]. Die an letzter Stelle genannte Richtung, welche in den Ge-

Antike psychologische Mythendeutung

17) Für die alten Griechen und Ägypter weist dies eingehend Brugsch Relig. u. Myth. der alten Ägypter 1884. S. 16—44 nach.

18) Soll einmal, wo doch ein allmählicher Übergang stattfindet, eine Grenze gezogen werden, so können wir dieselbe, sofern es sich nicht blos um die Formulirung des allgemeinen Satzes, sondern um die systematische Durchführung handelt, nur in die perikleische Zeit verlegen. Platon, der der allegorischen Mythendeutung offenbar skeptisch gegenüber steht (Phaedr. 229 D; Ed. Müller, Gesch. der Theorie d. Kunst I. 100 ff.; 242), und der deshalb auch auf diesem Wege keineswegs die Irrigkeit der homerischen Theologie zu entschuldigen sucht (*Rep.* 378 D), wendet öfters selbst, doch mit manchmal leise durchblickender Ironie, Mythendeutung an (Theaet. 152 E; 194 C; Cratyl. 402 A; 407 A), die, wie die zuletzt genannte Stelle andeutet (*οἱ νῦν περὶ Ὅμηρον δεινοί*), damals bereits gewerbsmässig getrieben wurde. Nach Xenoph. *conv.* 3, 6 lehrten *Stesimbrotos, Anaximander* und viele Andere für vieles Geld die *ὑπονοίας* des Dichters, welche selbst die Rhapsoden nicht verstanden.

19) z. B. Anonymi allegor. Westerm. 328. 22 *δέον οὖν ταῦτα καλῶς εἰδέναι σε πόσα τούτων τὰ σημαινόμενα καὶ πρὸς τὸ οἰκεῖον ἀλληγορεῖν τὸ καθέκαστον καὶ*

stalten der Mythenwelt die körperliche Personification ideeller Eigenschaften und Empfindungen sah, wird zuerst dem Anaxagoras zugeschrieben[20]) und lag den Mythendeutern um so näher, als die sentimentalen Dichter ihrer Zeit, grade wie sie es Homer zuschrieben, die Mythen zum Ausdruck subjectiver Gefühle benutzten. In der That tritt wenigstens bei einigen Göttern und Helden des Epos der ideelle Gehalt so in den Vordergrund, dass der gleiche die Mythen vertiefende und zugleich umformende Process in einigen Fällen den Homeriden schon zugeschrieben werden muss; bis zu einem gewissen Grade ist z. B. die den Anaxagoreiern zugeschriebene Deutung nicht unrichtig, dass Zeus den Verstand und Athene die Kunst bedeute; selbst viele homerische Mythen können sehr wohl in diesem Sinne erfunden sein. So lange sich nun die Erklärung des Mythos innerhalb dieser Grenzen hält, gehört sie nicht zu den allegorischen Deutungen; aber das spätere Altertum hat z. T. von dieser Erklärungsweise einen Gebrauch gemacht, welcher sich keineswegs auf die philologische Ausführung des von dem Dichter selbst Angedeuteten beschränkte und gradezu in das Lager der Symbolik hinüberführte. Wenn z. B. der Kampf der *Athena* mit *Ares* und *Aphrodite* als der Widerstreit der Besonnenheit mit der Unbesonnenheit und Ausschweifung gedeutet, oder *Hermes* als offenbarendes Wort der *Leto*, der Vergessenheit, gegenübergesetzt wird, so schiebt diese Erklärung einen Sinn unter, der von dem Dichter selbst nicht ausgesprochen ist. Es wird angenommen, dass der ursprüngliche Sinn des Mythos verloren gegangen sei und auf wissenschaftlichem Wege wieder gewonnen werden müsse. — Die Mittel nun, mit denen dies unternommen wurde, sind, wie schon aus den angeführten Beispielen ersichtlich ist, die nicht etwa zu den unwahrscheinlichsten Deutungen gehören, noch recht einfache, die eine Kritik vom heutigen Standpunkt kaum vertragen. Sowie vollends ein grösserer Mythenkreis auf diese Weise erklärt werden soll, wie es z. B. ein Anonymus in Beziehung auf den Mythenkreis des Odysseus versucht[21]), so muss die Forschung zu den extravagantesten Deutungen greifen — zu Deutungen, welche mit einer Erklärung des Wortlautes der Dichterstellen nicht vereinbar sind, und welche überdies nicht einmal als symbolische Erklärungen befriedigen, weil grade diejenigen Elemente, deren Irrationalität den Grund zu der Annahme eines allegorischen Gehaltes gab, durch die Hineininterpretirung ethischer Sätze um nichts erklärlicher werden, als sie es vorher in ihrem eigentlichen Sinn

οὐκ ἂν διαμάρτοις πραγματικῶς μὲν τὸ πραγματικὸν ψυχικῶς δὲ τὸ ψυχικὸν καὶ στοιχειακῶς πάλιν τὸ στοιχειακόν.

20) Diog. Laert. II. 11 *δοκεῖ δὲ πρῶτος, καθά φησι Φαβωρῖνος ἐν παντοδαπῇ ἱστορίᾳ τὴν Ὁμήρου ποίησιν ἀποφήνασθαι εἶναι περὶ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης.*

21) *Ἀνωνύμου ἐπίτομος διήγησις εἰς τὰς καθ' Ὅμηρον πλάνας τοῦ Ὀδυσσέως.* Westerm. *myth.* 329 ff.

waren. Der ethische Sinn ist, wo er vorhanden ist, nicht die den Mythos erzeugende primäre Idee sondern etwas Secundäres, was nachträglich in denselben hineingelegt ist und ihn höchstens umzumodeln vermocht hat.

Euemerismus

Dieselbe Unfähigkeit, die Irrationalität der Mythen, das eigentliche Problem, zu erklären, zeigt die zweite unter den antiken Arten der Mythendeutung, die historisch-politische. Mythendeutung ist mit der Behauptung, dass die Menschen Götter gewesen seien, zwar an sich ebenso wenig verbunden wie mit der ethischen Erklärung des Mythos; da aber die antike Schriftstellerei dieses historisirende Princip der Mythenerklärung nicht ohne die Hülfsannahme einer weitreichenden allegorischen Ausdrucksweise, also nicht ohne eigentliche Mythendeutung hat durchführen können, so müssen wir an dieser Stelle auch diejenigen antiken Systeme besprechen, welche die Begebenheiten der olympischen Welt zu irdischen Vorgängen machten. Dem allgemeinen Sprachgebrauch folgend bezeichnen wir diese Richtung als Euemerismus, weil die *ἱερὰ ἀναγραφή* des Messeniers historisch wo nicht der Ausgangspunkt, so doch eine wichtige Etappe der politisirenden Mythendeutung gewesen ist. Euemeros selbst war sehr weit von dem Anspruch entfernt, eine wissenschaftliche Erklärung des Mythos geben zu wollen und seine Schuld ist es wahrlich nicht, wenn die spätere Zeit dieselbe in seinem Werke gesucht. Schon die Einkleidung seines Werkes lässt keinen Zweifel darüber, dass er ein Phantasiegebilde uns vorführen will. Wohl hat auch die wissenschaftliche Litteratur im Altertum es ebenso wenig als heut zu Tage verschmäht, abstracten Darlegungen durch die Form, in welche sie gekleidet wurden, Abwechselung zu verleihen, aber diese Einkleidungen stehen doch in erkennbarer Beziehung zu dem behandelten Stoff. Selbst die sich vom Realen am weitesten entfernenden Einkleidungsformen, die Göttergespräche der hermetischen Bücher, rechtfertigen sich als ein Costüm, das aus der ägyptischen Litteratur entlehnt ist. Die Insel Panchaia dagegen gehört der Welt der Phantasie an, wie Wolkenkukuksheim, und Alles, was der Dichter hier erfahren haben will, ist dadurch selbst als ein Spiel der Einbildungskraft gekennzeichnet. Jede Träumerei aber, auch die scheinbar regelloseste, knüpft an reale Vorstellungen an; wie bei dem Vögelstaat der Komödie, so müssen wir in dem Götterstaat unseres Romanes das Dasein eines Anlasses oder eines Zweckes der Phantasie voraussetzen. Diese sind wirklich bei unserem Dichter — denn als solcher muss er nun wohl bezeichnet werden — so deutlich wie möglich gegeben. Eben das, was Euemeros in seinem phantastischen Götterstaat erzählte, dass irdische Menschen zu Göttern erhoben wurden, das geschah in der Welt wirklich, für die unser Roman geschrieben war. Die gottgewordenen Menschen des Euemeros sind Diadochenkönige. Ist es schwer, das concrete Urbild jenes Zeus zu erraten, der in Griechenland geboren, jugendlich zu den Barbaren auszog, sich überall als Gott begrüssen liess,

und der im fernen, fernen Orient begraben liegt? Nur muss man nicht glauben, dass Euemeros auch im übrigen die Grossen der Gegenwart eingewebt oder gar persiflirt habe. Der feine Humor, mit welchem die moderne hellenistische Monarchie in den Götterstaat hineinprojicirt ist, wäre durch eine pedantische Ausmalung des Einzelnen nur vergröbert worden. Eine Persiflage der neuen Einrichtungen war ja schon durch die im Buche selbst hervorgehobenen Beziehungen des Verfassers zu Kassandros ausgeschlossen: die Überlegenheit, mit welcher Euemeros wie den althellenischen Cultusformen so auch der neuen der Apotheose gegenübersteht, äussert sich nicht in der Form der derben Satire, sondern als feine Ironie. Dass nun ein solcher Roman, den man vielleicht am ersten mit einigen Schriften Lukians vergleichen könnte, für ernst genommen wurde, erscheint uns zwar wunderbar, ist aber in der antiken Litteratur eine keineswegs vereinzelte Erscheinung. Sicher reicht das Missverständnis in frühe Zeit hinauf; beweist auch der Tadel, welchen Kallimachos gegen den Gottesleugner ausspricht, nichts dafür, dass er in der 'heiligen Inschrift' ein wissenschaftliches Werk sah, so hielt es doch schon Eratosthenes für nötig gegen die Annahme zu protestiren, dass es ein reales Panchaia gebe. Ebenso muss sich der Euemerismus in kurzer Zeit zur wissenschaftlichen Hypothese entwickelt haben[22]): der Boden war vorbereitet, da schon lange vorher die Heroenerzählungen, welche in der griechischen Mythologie mit der Göttersage so eng zusammenhängen, pragmatisirt worden waren. Die Überlieferung reicht nicht aus, zu bestimmen, ob die zahlreichen Nachahmungen der *ἱερὰ ἀναγραφή* schon mit dem ernstgemeinten Anspruch einer wissenschaftlichen Untersuchung auftreten. Es gehört in diesen Kreis z. B. Leons von Pella Buch *περὶ τῶν κατ' Αἴγυπτον θεῶν* (*FHG* II. 331), die *λόγοι Φρύγιοι* des Diagoras[23]), die *κουρήτων καὶ κορυβάντων γένεσις*, welche dem Epimenides untergeschoben wurde[24]), die Dionysos- und Amazonengeschichten, welche Diodor nach Dionysios (Skytobrachion?) *τῷ συνταξαμένῳ τὰς παλαιὰς μυθοποιίας* (III. 66) erzählt[25]). Sichere Spuren des Euemerismus im modernen Sinne finden sich vereinzelt früh, z. B. bei Platon, bei

22) Über die Nachfolger des Euemeros handelt die im einzelnen der Berichtigung sehr bedürftige Untersuchung von Ganss *quaestiones Euhemereae*, Kempen 1860. Progr. S. 23 ff.

23) Vgl. über ihn Lob. *Aglaoph.* I. 370; de Block *Euhém.* S. 67.

24) Mit Recht scheint mir Block a. a. O. S. 100 auf ihn den Bericht bei Diod. V. 66 ff. zurückzuführen, da die anderen V. 80 genannten Quellen Dosiades, Laosthenidas und Sosikrates hierfür nicht in Betracht kommen. Der Titel wird bei Diog. Laert. I. 111 genannt.

25) Auch Dinarchus, ein Schriftsteller unbekannter Zeit, (*FHG* IV. 391. cf. Lobeck *Agl.* 573) und Kephalion, der unter Hadrian schrieb (*FHG* III. 628), haben die Dionysoslegenden in euemeristischem Sinne gegeben.

Theophrast[26]), dann im Stoicismus, der sonst dieser Art von Mythenerklärung eher feindlich gegenüberstand[27]). Als ausgebildetes System lag der Euemerismus demjenigen Philosophen vor, dem Cotta bei Cicero in der Widerlegung der stoischen Theologie *de deorum natura* III. 53—60 folgt[28]). Die ganze griechische Götterlehre erscheint hier in pragmatische Geschichte aufgelöst und selbst die Varianten der Tradition werden durch die Annahme homonymer Persönlichkeiten glücklich vereinigt. Der mythische

26) Schol. Ap. Rhod. II. 1248: *Θεόφραστος δὲ τὸν Προμηθέα φησὶ σοφὸν γενόμενον μεταδοῦναι πρῶτον τοῖς ἀνθρώποις φιλοσοφίας ὅθεν καὶ διαδοθῆναι τὸν μῦθον ὡς ἄρα πυρὸς μεταδοίη.*

27) Dass Alles, was den Menschen nütze, göttlich sei, hatte schon die ältere Stoa gelehrt und dabei (abweichend von Prodikos vgl. Zeller, gr. Ph. I⁴. 1012) auch Menschen mit verstanden. Dionysios hatte die Götter in drei Classen geteilt: unsichtbare, sichtbare und menschliche. Deutlicher tritt diese letztere Gottesvorstellung, freilich ebenfalls noch nicht als Hauptsache und auch noch auf gewisse Götterclassen beschränkt, bei Persaios auf, vgl. Cic. *de deor. nat.* I. 15. 38 *At Persaeus eiusdem Zenonis auditor eos dicit esse habitos deos, a quibus magna utilitas ad vitae cultum esset inventa* = Philod. p. 75 Gomp.; Diels *doxogr.* 544; Zeller IV. 317. cf. Cic. *deor. nat.* II. 24. 62; Diog. Laert. VII. 151. Dem Apollodor schreibt Athenag. *deprec.* 25 (*καὶ ὅτι μὲν ἄνθρωποι* ⟨*οἱ θεοὶ*⟩, *δηλοῦσι μὲν καὶ Αἰγυπτίων οἱ λογιώτατοι, οἳ θεοὺς λέγοντες αἰθέρα γῆν ἥλιον σελήνην τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους θνητοὺς νομίζουσι καὶ ἱερὰ τοὺς τάφους αὐτῶν· δηλοῖ δὲ καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῷ περὶ θεῶν*) Euemerismus zu und der jenem Stoiker in mancher Beziehung verwandte Eklektiker Varro spricht (ähnlich wie Polybios bei Strab. p. 24 C; bei Hultsch Polyb. S. 1299) von Aiolos als von einem geschickten Seemann. Vgl. über den Euemerismus des Varro insbesondere Aug. *de cons. ev.* I. 23: *Num quid et Varro* (nach Krahner 'Curio' p. 14 im Curio) *vel tamquam poeta fingit vel tamquam Academicus dubio ponit, quod dicit talium deorum sacra ex cuiusque eorum vita vel morte, qua inter homines vixerunt vel obierunt, esse composita;* Serv. *min.* Aen. III. 578; Fest. 310ᵇ. 22; über die *polyandria Varronis* vgl. auch bei Arn. VI. 6 (die Stelle ist angehängt an einen Auszug aus Clemens. Auch der vorhergehende Clemensauszug des Arnob. (VI. 3) schloss mit einem Varrocitat '*in Admirandis Varro*' d. i. in dem Logistor. Gallus Fundanius, an den vielleicht auch hier zu denken ist, da es sich um denselben Gegenstand, Tempel, handelt). — Von Neueren bespricht den varronischen Euemerismus besonders Merckel Ov. Fast. *proll.* CLXXXIX.

28) Cicero bezeichnet die euemeristische Quelle nur mit der allgemeinen Wendung *qui hos deos ex hominum genere in caelum translatos non re sed opinione esse dicunt* und da er ebenso wenig seine directe (neu-akademische?) Quelle nennt, so ist das erste Zeugnis für das Auftreten des systematischen Euemerismus chronologisch sehr unsicher. Wenn der Schüler des Karneades, Kleitomachos, welcher die Hauptquelle für das dritte Buch *de deorum natura* ist (R. Hirzel 'Unters. zu Cic. phil. Schriften' am Schluss; vgl. die Einschränkungen von P. Schwencke Jahrbb. f. Phil. 1879. S. 140 ff.), dem Cicero auch diese Darlegung des Euemerismus vermittelt hat, so kommen wir in das letzte Drittel des zweiten Jahrhunderts. — Dass die apokryphen Bücher des Numa eine euemeristische Darstellung der Götterlehre enthielten, scheint mir aus Aug. *c. d.* VIII. 5 keineswegs mit Krahner 'Curio' S. 14 gefolgert werden zu dürfen.

Zeus wird unter nicht weniger als drei Männer verteilt, Apollo, Hephaistos und Aphrodite erscheinen vier-, Helios, Pallas und Dionysos gar fünfmal. Nachdem so der euemeristische Rationalismus sich der ganzen Götterlehre bemächtigt hatte, nimmt es kaum noch wunder, dass ein Diodor nicht allein die Nachahmungen des Euemeros, sondern in dem verlorenen sechsten Buche sogar den Roman des Euemeros selbst gradezu als historische Quelle verwendet hat[29]), und dadurch zusammen mit Cicero und Palaiphatos' Schrift 'über die unglaublichen Dinge' der Hauptberichterstatter über diese Form des antiken Rationalismus geworden ist. In dieser Historisirung der Götter steht der sicilische Geschichtsschreiber nicht allein; um von vielen anderen Werken dieser Art zu schweigen, enthielt die Erdbeschreibung des Mnaseas (*FHG* III. 149 ff.) zahlreiche Notizen, in denen die Götter als Menschen der Vorwelt behandelt wurden. Pausanias, der Perieget, der sich später zur allegorischen Mythendeutung bekehrte (VIII. 8. 3), neigt wenigstens in den ersten drei Büchern mehr zum Euemerismus[30]). Dass die Kirchenväter keinen Anstand nahmen, das Werk des Euemeros als wissenschaftliche Leistung aufzufassen und dasselbe wegen seiner der heidnischen Religion feindlichen Tendenz zu preisen, versteht sich nach dem Vorgang der früheren Zeit von selbst.

Die euemeristische Mythendeutung blieb nicht auf Griechenland beschränkt. Wir erwähnten schon die entsprechende Tendenz der ägyptischen Litteratur; auch in Indien sehen wir in der *Aitihasika*schule den Versuch gemacht, die Wunder der Götterwelt rationalistisch als geschichtliche Vorgänge zu deuten[31]). In dem semitischen Orient hat ersichtlich unter dem Einfluss des Euemeros der Byblier Philo es unternommen, das euemeristische Princip auf eine Reihe phoinikischer Kosmogonien auszudehnen[32]). Den israelitischen Theologen war zwar ein derartiges Vorgehen gegen die heilige Überlieferung durch den Charakter derselben unmöglich gemacht; diejenigen Kreise aber, welche die Verbindung mit der nicht jüdischen

29) Eust. Il. *T* p. 1190: *ὁ Διόδωρος καὶ ἐν τῇ ἕκτῃ ἀπὸ τῆς Εὐημέρου τοῦ Μεσσηνίου γραφῆς ἐπικυροῖ τὴν αὐτὴν θεολογίαν ωδε κατὰ λέξιν φάσκων* u. s. w.

30) Vgl. Krueger *theologumena Paus.* S. 10 ff.

31) Kuhn Zeitschr. f. vgl. Spr. 1851. S. 443. — Über buddhistischen Euemerismus vgl. Eckstein *Journ. As.* 1857 Dec.

32) Allerdings suchen diejenigen Forscher, die, wie Ewald (Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss. V. 55), an der Existenz eines alten und echten Sanchuniathon festhalten, die in den philonischen Fragmenten auftretende Gottesauffassung von dem griechischen Euemerismus gänzlich zu trennen, aber mir scheint es unzweifelhaft, dass Philon mit seiner Fiction den Roman des Euemeros nachbildete. Übrigens steht in der späteren Zeit Philo mit seiner Auffassung der phoinikischen Götter keineswegs allein, einen auf phoinikische (und syrische) Gottheiten ausgedehnten Euemerismus zeigt z. B. das syrische Bruchstück der Apologie des Meliton § 5 (*Corp. Apol.* ed. Otto vol. IX p. 426; Cureton *spicil. Syriac.* S. 43). Vgl. auch Laur. Lyd. *de mens.* 4. 48.

Lehre pflegten, haben kein Bedenken getragen, die Facten der alttestamentlichen Überlieferung mit den euemeristisch gedeuteten Götterlegenden anderer Völker zu combiniren. Insbesondere bei den Samaritanern tritt dies Streben unverkennbar hervor. In dieser Litteratur, welche Alexander Polyhistor und nach diesem Eusebios erhalten haben, lassen wenigstens zwei Schriftsteller, Pseudo-Eupolemos und Thallos, euemeristische Tendenzen wahrnehmen[33]).

Eine Kritik des euemeristischen Systems der Mythenauslegung wäre heut zu Tage zwecklos. Im Altertum selbst hat man die Grundlagen desselben mit der sehr treffenden Frage erschüttert: *αὐτοὶ γὰρ οἱ εἰς θεοὺς ἀνάγοντες αὐτοὺς πῶς ἔννοιαν ἔλαβον θεῶν εἰς ἣν αὐτοὺς ἐνέταξαν;* (Sext. Emp. IX. 34.)

Physikalische Mythendeutung

Wie gross nun auch die Bedeutung der euemeristischen Auffassung des Mythos im späteren Altertum war, so lässt sich diese Bedeutung doch gar nicht vergleichen mit der der physikalischen Mythendeutung[34]). Bei dieser Richtung ist die Mythendeutung im eigentlichsten Sinn und zwar von anfang an die Hauptsache; die Annahme dass der Mythos allegorisch sei, ist die Grundlage des ganzen Systems. Die vorhin (S. 14) angedeutete Entstehung der Mythendeutung aus Formen der lebendigen Mythenbildung lässt sich grade bei dieser Richtung der antiken Erklärung des Mythos besonders deutlich verfolgen. Die ältere griechische Philosophie entnahm einen Teil ihrer Termini unbedenklich dem Mythos. Empedokles z. B. bezeichnet (v. 160 f. M.) seine vier Elemente als Zeus, Hera, Aidoneus und Nestis (v. 159 M.), und stellt ihnen als Kräfte *νεῖκος* und *φιλότης*, welche die Menschen auch *γηθοσύνη* und *Ἀφροδίτη* (v. 85) nennen, gegenüber. Demokritos nannte die aus dem Meere aufsteigenden Dünste, von denen sich die Sonne nährt, Ambrosia (Eust. Od. 1713, 14). Selbst ein Herakleitos verwendet ohne Scheu die mythologischen Namen; er spricht z. B. von dem *αἴθριος Ζεύς* (35 M.) und wählt, um die Gesetz-

33) Als Pseudo-Eupolemos bezeichnen wir mit Freudenthal 'hellen. Stud.' I. 88 ff. das Bruchstück bei Euseb. *pr. ev.* IX. 17 = *fr. hist. gr.* III. 211. 3. Vgl. Vaillant '*de historicis qui ante Ios. res Iudaic. scrips.*' Paris 1851. S. 52—59. Über Thallos (Theoph. *ad Autol.* III. 29) vgl. Freudenth. a. a. O. S. 100. *fr. hist. gr.* III. 517. — Ausserhalb des samaritanischen Kreises erscheint jüdischer Euemerismus bes. in der Theogonie des dritten Sibyllenbuches (110—153), welche mit Hesiod viel Ähnlichkeit hat, aber die Götter für sterbliche nach der Flut lebende Menschen hält. Dass diese euemeristischen Teile auf die erythraiische Weissagerin Athenais (Str. 645; 814), die Zeitgenossin des Euemeros, zurückgehn, ist eine ganz willkürliche Behauptung von Klausen 'Aen. u. die Pen.' I. 232.

34) Vgl. darüber z. B. Villoison *theologia physica stoicorum* (abgedruckt bei Osann Cornutus S. 395—597); Nic. Schow *comm. crit. in stoicorum et grammat. alleg. Homer.* (in dessen Ausgabe des Herakl. 217. 241); Zeller Gesch. d. gr. Ph. IV³. 321—335.

mässigkeit der Sonnenbahn auszudrücken, die Form: '*Helios* wird sein Maass nicht überschreiten; thut er es, so werden die *Erinnyen* als Helferinnen der *Dike* ihn ausfinden' (34). Dies sind offenbar noch Gleichnisse[35]); erstarrten dieselben aber, so musste daraus eine wirkliche allegorische Mythendeutung hervorgehn. Grade an Empedokles, Demokrit, Herakleitos knüpft in der physikalischen Mythenauslegung diejenige Schule wirklich an, welche dieselbe nicht nur in grösserem Umfang als irgend eine andere Schule, sondern auch überhaupt zuerst systematisch betrieben hat, die Schule der Stoiker[36]). Denn das Verdienst diese Richtung systematisirt zu haben — wenn es ein Verdienst ist — lässt sich der Stoa nicht absprechen[37]), wiewohl die einzelnen Mythendeutungen, welche ein Zenon, Kleanthes und Chrysippos vortrugen, grossenteils gelegentlich schon bei früheren Philosophen vorkommen. Offenbar ist es ein anderes,

35) Die demokriteische Lehre von der Ambrosia, von der sich die Sonne nährt, wird allerdings als eigentliche Mythendeutung vorgetragen, aber da sie doch wahrscheinlich in einer physikalischen Schrift vorkam, ist es geratener, sie als Umdeutung zu fassen. Den Herakleitos wollte Schuster ('Heraklit von Ephesos' 1873 S. 53 f.) an die Spitze der Allegoriker stellen, aber mit Recht widerspricht ihm Zeller gr. Phil. IV³. 322.

36) Den Zusammenhang mit Herakleitos weist Krische 'theolog. Lehren der griech. Denker' S. 365 ff. nach. Was den Empedokles betrifft, so erinnere ich z. B. an die Deutung des Mythos von der Liebe des Ares und der Aphrodite Plut. *de vita et poesi Homeri* II. c. 101: *τοιοῦτον δέ γε καὶ τὴν Ἀφροδίτην καὶ τὸν Ἄρην ὁ μῦθος αἰνίσσεται τῆς μὲν ταὐτὸ δυναμένης ὃ παρὰ τῷ Ἐμπεδοκλεῖ ἡ φιλία τοῦ δὲ ὃ παρ' ἐκείνῳ τὸ νεῖκος.* Vgl. Heracl. *all.* 24 *τί δ' ὁ Ἀκραγαντῖνος Ἐμπεδοκλῆς; οὐχὶ τὰ τέτταρα στοιχεῖα βουλόμενος ἡμῖν ὑποσημῆναι τὴν Ὁμηρικὴν ἀλληγορίαν μεμίμηται;* (Stob. I. 10. 11; Plut. *v. et poes. Hom.* II. 99; Diels Doxogr. 88.) Die demokriteische Lehre von der Ernährung der Sonne durch Wasserdämpfe wird z. B. Zeno zugeschrieben (Diog. Laert. VII. 145 *τρέφεσθαι δὲ τὰ ἔμπυρα ταῦτα καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα τὸν μὲν ἥλιον ἐκ τῆς μεγάλης θαλάττης νοερὸν ὄντα ἄναμμα· τὴν δὲ σελήνην ἐκ ποτίμων ὑδάτων* ... vgl. ausser den von Krische a. a. O. S. 386 zusammengetragenen Stellen bes. Macrob. *Sat.* I. 23 *Iovis appellatione Solem intellegi Cornificius scribit cui unda Oceani velut dapes ministrat.*

37) Als einen Vorgänger der Stoa könnte man in dieser Beziehung den alten Theagenes von Rhegion bezeichnen (Schol. Il. 20. 67 wird die Deutung des Götterkampfes auf die Elemente und auf die Geisteszustände (*διαθέσεις*) vorgetragen und dann fortgefahren: *οὗτος μὲν οὖν τρόπος ἀπολογίας ἀρχαῖος ὢν πάνυ καὶ ἀπὸ Θεαγένους τοῦ Ῥηγίνου ὃς πρῶτος ἔγραψε περὶ Ὁμήρου τοιοῦτός ἐστιν ἀπὸ τῆς λέξεως*), aber das Zeugnis ist doch zu unbestimmt und jedenfalls drang er mit seiner Methode nicht durch. Dasselbe gilt von Metrodoros, von welchem Favor. bei Diog. Laert. II. 11 bemerkt: *ἐπὶ πλεῖον δὲ προστῆναι τοῦ λόγου Μητρόδωρον τὸν Λαμψακηνόν, γνώριμον ὄντα αὐτοῦ ⟨τοῦ Ἀναξαγόρου⟩ ὃν καὶ πρῶτον σπουδάσαι τοῦ ποιητοῦ περὶ τὴν φυσικὴν πραγματείαν.*; *cf.* Tat. *adv. Graec.* 262 c. 21. Man muss immer bedenken, wie leicht gelegentliche Benutzungen des mythischen Ausdruckes den späteren Philosophen als eigentliche Mythendeutung in ihrem Sinne erscheinen musste.

einen physikalischen Beweis durch einen neuerfundenen oder umgedeuteten Mythos zu verzieren, ein anderes, die Exegese eines Dichters durch Allegorie zu versuchen. Dieses letztere aber scheinen schon die älteren Stoiker gethan zu haben, da ihnen interpretatorische Werke über ältere Dichter beigelegt werden[38]. Dem Vorgange früherer Philosophen folgend, aber in viel grösserem Umfange als diese, unternahmen sie es, durch Etymologien die allegorische Deutung zu stützen[39]. Während sich diese Deutungen zunächst an Homer und Hesiod anschlossen[40], scheint Chrysipps Thätigkeit auch auf diesem Gebiete hauptsächlich in einer Erweiterung des Materials bestanden zu haben; der Epikureer Velleius wirft ihm vor, dass er von ganz unbekannten Göttern rede, und damit hängt zusammen, dass er ausser Homer und Hesiod auch Orpheus und Musaios berücksichtigte[41]. Dadurch war zugleich eine Vertiefung des Begriffes des Mythos insofern ermöglicht, als man den verschiedenen Dichtern verschiedene Intentionen zuschreiben und so zu der dem Altertum, wie bemerkt, keineswegs ganz fremden Vorstellung gelangen konnte, dass der Mythos ein historisch gewordenes Gebilde sei, welches jedes Geschlecht vom vorhergehenden empfangen und ohne Rücksicht auf dessen Auffassung im eigenen Sinne umgestaltet habe. Wie weit aber Chrysippos von dieser neuen Vorstellung vom Mythos wirklich Gebrauch machte, wissen wir nicht sicher; das wenige, was wir in dieser Beziehung erfahren, giebt uns keinen hohen Begriff von der Wissenschaftlichkeit seiner Methode. Noch weniger ist es möglich, die weitere Entwickelung der Mythendeutung innerhalb der stoischen Schule — wofern es eine Entwickelung wirklich gab — zu verfolgen, so gross auch die Zahl der erhaltenen Büchertitel und Schriftstellernamen ist. Eine besondere Bedeutung scheint in dieser Beziehung der Kreis des Diogenes von Babylon gehabt zu haben. Ihm selbst wird ein Buch *περὶ τῆς*

38) Dio Chrys. *or.* LIII. p. 275 R. *γέγραφε δὲ καὶ Ζήνων ὁ φιλόσοφος εἴς τε τὴν Ἰλιάδα καὶ τὴν Ὀδύσσειαν καὶ περὶ τοῦ Μαργίτου δέ. δοκεῖ γὰρ καὶ τοῦτο τὸ ποίημα ὑπὸ Ὁμήρου γεγονέναι νεωτέρου καὶ ἀποπειρωμένου τῆς αὐτοῦ φύσεως πρὸς ποίησιν. ὁ δὲ Ζήνων οὐδὲν τῶν τοῦ Ὁμήρου ψέγει ἅμα διηγούμενος καὶ διδάσκων ὅτι τὰ μὲν κατὰ δόξαν τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν γέγραφεν, ὅπως μὴ φαίνηται αὐτὸς αὑτῷ μαχόμενος ἔν τισι δοκοῦσιν ἐναντίως εἰρῆσθαι.* —; Diog. Laert. VII. 4 citirt von Zenon 5 Bücher *προβλημάτων Ὁμηρικῶν* und von Kleanthes (VII. 175) eine Schrift *περὶ τοῦ ποιητοῦ*, welche nach Krische ‘theol. Lehren’ S. 433 ebenso wie die Schrift *περὶ γιγάντων* (Diog. Laert. 175; = *θεομαχία*?) wahrscheinlich Mythendeutung enthielt.

39) Cic. *de deor. nat.* III. 24. 63: *magnam molestiam suscepit et minime necessariam primus Zeno, post Cleanthes, deinde Chrysippus, commenticiarum fabularum reddere rationem; vocabulorum, cur quidque ita appellatum sit, causas explicare.*

40) Cic. *d. d. n.* I. 14. 36.

41) Philod. *de piet.* c. 13 p. 80 G. = Cic. *de deor. nat.* I. 15. 39 u. 41. Diels *Doxogr.* S. 547.

Ἀθηνᾶς zugeschrieben, in welchem er die Geburt aus dem Haupt des Zeus physiologisch deutete[42]). Von seinen Schülern haben wenigstens zwei, Apollodor von Athen und Krates von Mallos, Mythendeutung gepflegt[43]); aber so zahlreiche allegorische Auslegungen namentlich der letzteren auch überliefert werden, so reichen dieselben doch nicht aus, ihre Stellung zu den Vorgängern zu präcisiren. Die ganze ältere Litteratur dieser Art ist für uns untergegangen; nur aus späterer Zeit besitzen wir ausführlichere Reste. Dieselben zerfallen in zwei Classen, von denen die eine durch Cornutus', des bekannten von Nero verfolgten Stoikers, Schrift 'über die Natur der Götter' gebildet wird, während die zweite aus Herakleitos' 'homerischen Allegorien', der langen Darlegung beim sogen. Probus (*Ecl.* VI. 31 cf. Sext. Emp. *adv. math.* 313—318), den Excerpten des Stobaios und der pseudoplutarchischen Schrift über Leben und Dichtung des Homer besteht[44]). Sofern es uns gelungen ist, die Stellung des Chrysippos in Beziehung auf die stoische Mythendeutung zu präcisiren, dürfen wir sagen, dass Cornutus mehr die chrysippische Lehre wiedergiebt[45]), wogegen die zweite Classe zwar unzweideutige Spuren auch jüngerer Stoiker zeigt, im allgemeinen aber doch der Lehre des Zeno und Kleanthes näher steht. Es ist übrigens nicht blos die verschiedene Begrenzung des Materials, welche die beiden Classen trennt, sondern auch eine durch jene Abweichung hervorgerufene Verschiedenheit in der Tendenz. Die Schrift des Cornutus will Mythen erklären, während das Werk, auf welches die zweite Classe zurückgeht, zu zeigen unternimmt, dass Homer ein grosser Philosoph gewesen sei und daher noch vieles andere als Mythen bespricht. — Von dieser zweiten Form der stoischen Auslegung haben wir ausser in den bereits genannten Schriften indirecte Kunde aus einer eigentümlichen römischen Nachahmung. Indem nämlich die römischen Grammatiker des

42) Philod. *de piet.* c. 15 p. 82 G. = Cic. *de deor. nat.* I. 15. 41; Diels *Doxogr.* S. 548.

43) Auf Apollodor beruft sich z. B. Heracl. *all. Hom.* c. 7; über Mythendeutung des Krates vgl. Wachsmuth *de Cratete Mallote* S. 21 ff.

44) Ausführlich, aber nicht abschliessend handelt über diese Sammlung Diels *Doxogr.* S. 88—99, welcher auch die allegorischen Deutungen in den Homerscholien insbes. bei Eustathios hätte berücksichtigen müssen. Stobaios u. der Verfasser der *Vita Homeri* (nicht Porphyr) beruhen offenbar auf derselben Mittelquelle, welche, da auch Stob. den Plutarch citirt, wahrscheinlich eine dem Chäronenser untergeschobene Schrift war. Das ursprüngliche Werk muss mindestens älter sein, als Augustus, da abgesehn von Herakleitos, dessen Zeitalter nicht ganz sicher ist, auch Vitruv Spuren desselben zeigt; wie dasselbe angeordnet war, insbesondere ob es (wie Herakleitos) den beiden Epen selbst folgte, gestehe ich nicht zu wissen.

45) Dazu stimmt es, dass er häufig stillschweigend und sogar mit Namensnennung (c. 31 p. 223) Opposition gegen Kleanthes erhebt.

ersten Jahrhunderts die Methodik der hellenistischen Homerkritik auf Vergil, so gut sie es vermochten, übertrugen, gelangten sie dazu, auch den römischen Epiker allegorisch zu erklären. So wunderbar ein solches Missverständnis auch erscheint, so beweisen doch sehr zahlreiche Stellen in den alten Commentaren, dass die Gedichte Vergils und zwar wahrscheinlich gar nicht sehr lange nach dem Tode ihres Verfassers[46]), allegorisch interpretirt worden sind. Diese Reste der allegorischen Vergilexegese ergänzen nun die bereits früher genannten griechischen Quellen, nicht nur, weil einige Abschnitte, wie schon hervorgehoben, aus der jenen zu grunde liegenden Schrift direct entlehnt sind, sondern mehr noch, weil die ganze Art der Interpretation nur die Methode der stoischen Homerexegese wiederspiegelt. — So weit nun diese Quellen es gestatten, müssen wir versuchen, Ausgangspunkt, Methode und Ziel dieses Zweiges der stoischen Wissenschaft darzustellen.

Die Grundlage des ganzen Systems, der Nachweis, dass die Mythen allegorisch verstanden werden müssen, wird dadurch gewonnen, dass Homer, im eigentlichen Sinne genommen, ebenso gottlos sein würde wie Salmoneus

46) Beim sog. echten Servius Aen. X. 18 findet sich eine derartige Deutung: '*O hominum rerumque aeterna potestas*', von Zeus gesagt wird so erklärt: *qui ipse est aether qui elementorum possidet principatum,* wozu O. Ribbeck *proll.* S. 145 bemerkt: '*non dubito quin Servius copiosae disputationis qualem in ipso Probi commentario ad ecl. VI. 31 legimus summam tantum delibavit.*' Die Notiz zu X. 18 entfernt sich indessen von dem, was wir sonst über Probus wissen, so sehr, dass bei der notorischen Unzuverlässigkeit des sog. echten Servius, vielmehr ein Irrtum angenommen werden muss, sofern nicht etwa, wie es bei diesem Scholiasten grade von Probus mehrfach vorkommt (VI. 473; 783), *hunc locum Probus quaerit* absolut gesagt ist. Auch der sog. Prob. *Ecl.* VI. 31 ist nicht, wie O. Ribbeck (Philol. Jahrbb. 1863. S. 351; *Proll.* S. 164; cf. Keil *symb. philol. Bonn.* I. 93) gegen A. Riese (*de comment. Virgiliano qui M. Valeri Probi dicitur*) behauptet, aus dem grossen Probus v. Berytos geflossen. (Vgl. auch B. Kübler *de M. Valerii Probi Berytii comm. Verg.* S. 35—38.) Aber aus der besten Zeit stammt jene Abhandlung, wie die citirten Schriftsteller klärlich beweisen, trotzdem; am nächsten läge es an Cornutus zu denken, der doch höchst wahrscheinlich mit dem gen. Verf. περὶ ϑεῶν φύσεως identisch ist. Nun betreffen zwar alle Cornutuscitate in unsern Scholien rein grammatische Notizen, auch muss Cornutus' Commentar vor dem des Asper (cf. Int. Verg. Aen. III. 691; IV. 178) geschrieben sein, während doch der Verf. des Tractates beim sog. Prob. *Ecl.* VI. 31 zweimal (15. 24; 19. 9 K.) den Asper citirt; aber beide Bedenken lösen sich durch die Annahme, dass Cornutus vor Asper einen grammatischen Vergilcommentar schrieb, aus welchem alle ihm ausdrücklich beigelegten Stücke in den Vergilscholiasten stammen, später aber ausserdem zusammenhängende philosophisch-allegorische Untersuchungen. Diese Annahme ist auch deshalb sehr wahrscheinlich, weil Charis. (125. 16; 127. 20) ein in Bücher eingeteiltes Werk *de Vergilio* citirt, das aus grösseren Abhandlungen bestanden zu haben scheint, während die Citate in den Vergilscholiasten vielmehr an einen fortlaufenden Commentar (vgl. z. B. *Int. Serv. Aen.* V. 488 *adnotat Cornutus*) zu denken nötigen.

und Tantalos, was nicht allein der allgemeinen Anerkennung, deren er sich auch bei den Frommen erfreut, sondern auch seinen eigenen Äusserungen über die Götter widerspricht[47]). Homer ist ein Philosoph und zwar ein stoischer Philosoph[48]). Die homerischen Gedichte bestehen demnach ganz und gar aus durchgeführten Gleichnissen, wie sie sich im einzelnen nicht allein bei anderen Dichtern, sondern ausgesprochener maassen grade bei Homer thatsächlich finden[49]). Dass nun ganze Gedichte von Anfang bis zu Ende allegorisch zu verstehen seien, wird einmal mit der natürlichen Anmut des Gleichnisses erklärt, welche den Lernenden schneller die in dieser Form mitgeteilte Lehre suchen und finden lässt, andrerseits aber mit dem Bestreben, die Wahrheit durch die Dunkelheit der Sprache dem Verständnis und damit der Verachtung des Volkes zu entziehen[50]). Sollten nun einmal philosophische Wahrheiten poetisch dargestellt werden, so war es, da das Wesen der Poesie Handlung ist, Handlung aber nur in der sinnlichen Welt wahrgenommen werden kann, nötig, dass die Götter Körper und zwar, damit sie als mit Verstand handelnd erscheinen, menschliche Körper erhielten[51]). Das, was in diesen Körpern dargestellt wird, sind — und darin stimmen die Stoiker mit dem überein, was die griechische Philosophie schon auf ihrem Höhepunkt gelehrt hatte[52]) — die *πρῶται οὐσίαι*. Die Göttereltern *Kronos* (*Χρόνος*) und *Rheia* sind, so scheinen wenigstens einige dieser Mythendeuter angenommen zu haben,

47) Heracl. c. 1—4.

48) Longinos schrieb ein eigenes Buch *εἰ φιλόσοφος Ὅμηρος*; (Suid. *s. v. Λογγῖνος* a). Die Naivität, mit welcher dem Homer philosophische Lehren aufgedrungen werden, ist erstaunlich. In der *vita Homeri* heisst es am Schluss (II. c. 218): *πῶς δ' οὐκ ἂν πᾶσαν ἀρετὴν ἀναθείημεν Ὁμήρῳ; ὅπου καὶ ὅσα αὐτὸς μὴ ἐπετήδευσε, ταῦτα οἱ ἐπιγενόμενοι ἐν τοῖς ποιήμασιν αὐτοῦ κατενόησαν.*

49) Heracl. c. 5 ff.

50) *Vit. Hom.* II. c. 92.

51) *de vita Hom.* II. 113: *ἐπεὶ δὲ ἐδεῖτο ἡ ποίησις θεῶν ἐνεργούντων ἵνα τὴν γνώμην αὐτῶν [τῇ] αἰσθήσει τῶν ἐντυγχανόντων παραστήσῃ, περιέθηκεν αὐτοῖς σώματα· οὐδὲν δὲ ἄλλο σώματος εἶδος ἢ τοῦ ἀνθρώπου δεκτικόν ἐστιν ἐπιστήμης καὶ λόγου*, u. s. w.

52) So sagt Aristoteles *Metaphys.* XI. 8 p. 1074ᵃ 38 *παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν· ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὁμοίους τισὶ λέγουσι καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις. ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως* ⟨*ὁσίως* schlägt Bergk griech. Litt. I. 312 A. 4 vor⟩ *ἂν εἰρῆσθαι νομίσειεν καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλάκις εὑρημένης εἰς τὸ δυνατὸν ἑκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν.*

Zeit und Materie[53]). Aus der Materie strömen (daher Rheia von *ῥέω*) im Verlaufe der Zeit Zeus, Poseidon und Hades, d. h. Feuer, Wasser, Luft; das vierte Element wird, weil unbeweglich, vom Dichter übergangen[54]). Von den aus der Urmaterie hervorgegangenen Einzelwesen können nun zwar auch die auf der Erde befindlichen von den Dichtern als Götter dargestellt werden, wie z. B. *Hephaistos* das irdische Feuer[55]), *Persephone* die Feldfrucht[56]) bedeutet, ganz besonders aber müssen in den Göttern des Mythos die Himmelskörper gesucht werden, welchen ja schon die ältere Philosophie, insbesondere Platon und Aristoteles[57]) Vernunft und Göttlichkeit beigelegt hatten[58]). Während nun Aristoteles den Fixsternhimmel als den der Erde fernsten für den der göttlichen Natur am meisten teilhaftigen hält, spielen in der stoischen Mythendeutung Sonne und Mond die Hauptrolle. Schon nach Kleanthes ist bei der Sonne das *ἡγεμονικόν*, sie wird *δᾳδοῦχος* genannt, während die übrigen Gestirne ihre Mysten heissen. Diese Deutung musste um so mehr ansprechen, da nicht nur in vielen orientalischen, sondern auch in griechischen Religionsurkunden und zwar grade in solchen, welche für besonders alt galten, wie die angeblichen Orphika, die Gottheit wirklich in Beziehung auf Sonne und Mond gesetzt war. So wurde denn zuerst in *Apollo* und *Artemis*, später aber auch in vielen anderen Gottheiten Sonne und Mond gesehen[59]), und als in der letzten Entwickelungsphase des antiken Lebens die alte Weltauffassung in einem pantheistisch gefärbten Sonnencultus sich noch einmal zusammenfasste, da gewann die freilich auch manche metaphysische Elemente heranziehende Hypothese, dass die männlichen Gottheiten ur-

53) Interp. Corn. c. 2; Corn. c. 3.

54) *de Vita Hom.* II. 97: *ἐν τῇ τοῦ παντὸς νομῇ Ζεὺς μὲν ἔλαχε τὴν τοῦ πυρὸς οὐσίαν, Ποσειδῶν δὲ τὴν τοῦ ὕδατος, Ἅδης δὲ τὴν τοῦ ἀέρος* . . . 98 *τετάρτη δὲ κατελείφθη καὶ κοινὴ πάντων ἡ γῆ. ἡ μὲν γὰρ τῶν τριῶν στοιχείων οὐσία κινεῖται ἀεὶ μόνη δὲ ἀκίνητος ἡ γῆ μένει.*

55) So wird der Sturz des Hephaistos darauf bezogen, dass die Menschen ursprünglich nur solches Feuer kannten, das als Blitz (so Cornut. c. 19. p. 182 G.) oder als Sonnenwärme (Heracl. c. 26) vom Himmel stammte. Die Lahmheit des Hephaistos bedeutet, dass das Feuer gewissermaassen hölzerner Krücken bedarf.

56) Vgl. z. B. Corn. c. XXVIII. p. 210 G.: *προσεπλάσθη δ᾽ ἡ κατήφεια τῆς θεοῦ καὶ ἡ διὰ τοῦ κόσμου ζήτησις· τοιοῦτον γάρ τε καὶ παρ᾽ Αἰγυπτίοις ὁ ζητούμενος καὶ ἀνευρισκόμενος ἀπὸ τῆς Ἴσιδος Ὄσιρις ἐμφαίνει καὶ παρὰ Φοίνιξιν ὁ ἀνὰ μέρος παρ᾽ ἓξ μῆνας ὑπὲρ γῆν τε καὶ ὑπὸ γῆν γινόμενος Ἄδωνις ἀπὸ τοῦ ἅδειν τοῖς ἀνθρώποις οὕτω ὠνομασμένος, τὸν Δημητριακὸν καρπόν.*

57) Vgl. Zeller Gesch. der gr. Phil. II[3]. 466.

58) Die Göttlichkeit der himmlischen Sphäre hält Arist. 1074[b]. 1 (s. o. Anm. 52) für die älteste theologische Überlieferung und den wahren von der Philosophie anzuerkennenden Kern aller Theologie.

59) In diesem Sinne wurden die Mythen bis in alle Einzelheiten hinein erklärt. Vgl. z. B. Heracl. c. 7 ff.; Corn. c. 32 ff. p. 223 G.

sprünglich Sonnen-, die weiblichen Mondgöttinnen seien, eine weitgehende Bedeutung [60]).

Auch die allegorische Mythendeutung tritt im Orient in bedeutendem Umfang und zwar z. T. in einer Form auf, die mit der griechischen mannichfache Berührungspunkte zeigt. Auch steht die Symbolik bei den östlichen Völkern, wenn sie auch z. T. sehr alten Ursprungs ist, wie wir es von der ägyptischen bereits gesehen haben, später jedenfalls direct unter der Einwirkung der hellenistischen Litteratur. Grade das Vordringen der griechischen Bildung in den Orient musste zur Folge haben, dass dieser in seinen mannichfaltigen heiligen Überlieferungen einen anderen Sinn suchte, als den, welcher durch den Wortlaut zunächst gegeben war. Allegorische Mythendeutung tritt da besonders auf, wo sich der Erklärer mit dem zu erklärenden Text nicht mehr in Übereinstimmung befindet, und dieser Zustand trat in besonders hohem Grade ein, als plötzlich den zurückgebliebenen Ägyptern, Semiten, Eraniern das Geistesleben der Griechen erschlossen wurde: wollten diese Völker nicht mit ihrer ganzen nationalen Vergangenheit brechen, so mussten die neuempfangenen Ideen in die alten Religionsdenkmäler hineingetragen werden. Da nun die Form dieser Umdeutung durch die griechische Philosophie ebenfalls gegeben war, so wurde dadurch auch die spätere Interpretation der orientalischen mitbestimmt und zwar dies um so mehr, als bei derselben ebensowohl Griechen wie Einheimische beteiligt waren. Kein orientalisches Volk nun hat die Ausgleichung der nationalen Überlieferung mit der griechischen Philosophie so intensiv versucht, wie das jüdische, oder es sind uns doch wenigstens bei keinem Volke so bedeutende Reste dieses Versuches erhalten, wie bei den Juden. Die ganze so umfangreiche schriftstellerische Thätigkeit eines Aristobul und Philo erschöpft sich eigentlich in Mythenauslegung. Moses ist ihnen nicht allein der erste, sondern auch der grösste aller Weltweisen und zwar dies ebensosehr durch eigene Einsicht, wie durch göttliche Eingebung. Es ist lehrreich, aber es würde zu weit führen, zu untersuchen, wie sie ihren griechischen Lehrmeistern selbst in Einzelheiten die Mittel abborgen, den überkommenen Erzählungen einen neuen Sinn unterzuschieben. Diese allegorische Auslegung beschränkt sich nun aber keineswegs auf den hellenistischen Kreis des Judentums, erobert sich vielmehr allmählich, freilich immer mehr in Spitzfindigkeit degenerirend, das Gebiet der palästinensischen Mutterkirche und ist in seinen letzten Ausläufern noch im Talmud wohl erkennbar [61]). — In ähnlicher Weise suchten spätere indische Schulen

60) Vgl. die neuplatonische Darlegung bei Macrob. *Saturn.* I. 17—23. Über andere neuplatonische Mythendeutung vgl. Zeller gr. Phil. V³. 673; 695; 822. Schon die späteren Neupythagoreer verehrten die Sonne als die reinste sichtbare Offenbarung des Göttlichen; vgl. Zeller a. a. O. S. 154.

61) Vgl. Freudenth. 'hell. Stud.' I. 69 ff.

die vedische Überlieferung allegorisch zu erklären, und es sind dieselben für die Vergleichung mit der stoischen Theorie um so merkwürdiger, weil sie viel mehr als die Juden auf die physikalische Seite der Mythenauslegung eingehen und zwar insbesondere die Sonne bevorzugen. Kumārila deutet *Prajāpati* d. h. 'den Herrn der Schöpfung' als die Sonne, welche diesen Namen führt, weil sie alle Geschöpfe beschützt. Seine Tochter *Ushas* ist die Dämmerung. Und wenn es heisst, dass er sie liebte, so bedeutet das nur, dass er bei Sonnenaufgang hinter der Dämmerung herläuft, welche gleichzeitig die Tochter der Sonne heisst, weil sie sich erhebt, wenn diese sich nähert. Desgleichen wenn es heisst, dass *Indra Ahalyā* verführte, so will das nicht sagen, dass der Gott Indra solch ein Verbrechen begangen hat, sondern Indra bedeutet die Sonne und Ahalyā (von *ahan* und *lī*) die Nacht, und da die Nacht durch die Morgensonne verführt und zerstört wird, so ist deshalb Indra der Geliebte der Ahalyā genannt (vgl. M. Müller *histor. of anc. sanscr. litter.* S. 529). — Im allgemeinen sind derartige Deutungen der indischen Gelehrten, wenn sie nicht durch dogmatische Spitzfindigkeiten beeinflusst werden, erheblich besser als die der Griechen, weil die Veden einen bestimmten Anhalt boten und weil der hohe Standpunkt, den die Grammatik in Indien einnahm, in vielen Fällen zur richtigen Etymologie führte.

Gesammtübersicht über die antike Mythendeutung

Überblicken wir, was das Altertum auf dem Gebiet der Mythenerklärung geleistet, so stellt sich eine bei sehr eifriger und anhaltender Beschäftigung verhältnismässig überaus grosse Unfruchtbarkeit heraus. Das Altertum stand viel zu sehr unter dem Banne des Mythos, als dass es diesen zum Object einer rein wissenschaftlichen Untersuchung hätte machen können. Das gilt nicht allein vom Orient, sondern auch von Griechenland und zwar selbst von denjenigen Philosophen Griechenlands, welche scheinbar der positiven Religion am unabhängigsten gegenüberstehen. Auch die Anhänger des Euemerismus erheben sich keineswegs zu einer die Entwickelung der griechischen Götterlehre überschauenden Höhe, sie bleiben vielmehr in deren Niveau, und setzen nur einseitig eine Richtung jener Götterlehre, die anthropomorphistische, fort. Noch viel weniger gelangen die Stoiker mit ihrer allegorischen Erklärung zu einer wahrhaft wissenschaftlichen Behandlung des Mythos. Sie suchen nicht vorurteilslos die Wahrheit aus den Facten zu eruiren, bewegen sich vielmehr auf gegebener Marschroute zwischen zwei Punkten: der Physik der Stoa einerseits und der mythischen Überlieferung andrerseits, welche letztere sie zwar nicht als unfehlbare Wahrheit unter allen Umständen aufrecht erhalten, von der sie aber doch möglichst viel zu retten bemüht sind. Dass unter diesen Umständen die Erklärung eine oft gewaltsame sein musste, liegt auf der Hand. Zeno und Kleanthes trugen kein Bedenken in den citirten Versen ganze Versglieder umzustellen oder gar den Sinn umzudrehen, wenn dies notwendig war,

um den Dichter zum Stoiker zu machen[62]). Aber selbst mit solchen Mitteln gelangten die stoischen Mythendeuter nicht immer zum Ziel. Sie sind einerseits genötigt, denselben mythischen Personen in den verschiedenen Geschichten, die von ihnen berichtet werden, andrerseits aber auch den mythischen Motiven, je nach den Personen, von denen sie ausgesagt werden, verschiedene Bedeutung beizulegen[63]). Oft genug gestehen sie, besonders Cornutus, gradezu ein, dass ein Mythos oder ein mythischer Name unerklärbar sei; das letztere entschuldigen sie mit der Verschiedenheit der alten Sprache, das erstere damit, dass der Mythos etwas historisch Gewordenes sei und dass spätere Bearbeiter den ursprünglichen Sinn nicht mehr erkannt hätten. So richtig nun auch diese Behauptungen an sich sein mögen, so sehr widersprechen sie der Grundlage des ganzen Systems, dass Homer und seine Vorgänger grosse Weltweise waren, und dass sich ihre Weisheit in unverfälschter Fortpflanzung auf die griechische Philosophie und zuletzt auf die Stoiker vererbt habe. Diese inneren Widersprüche sind ein symptomatisches Anzeichen für die Verfehltheit der stoischen Hypothese. In Wahrheit wird dieselbe dem Wesen des Mythos durchaus nicht gerecht. Löste der Euemerismus die Mythologie in prosaische Erzählungen auf, so verwandelten die Stoiker sie in leere Abstractionen; während jener das Wunderbare, d. h. das eigentlich zu Erklärende einfach leugnete, gaben diese zwar eine Erklärung, aber eine solche, bei welcher es unbegreiflich blieb, warum grade der zu erklärende mythische Ausdruck gewählt wurde. Einen Mythos deuten heisst aber nicht allein den geistigen Gehalt darstellen, welchen derselbe in einem gegebenen Zeitpunkt in sich barg, sondern zugleich zeigen, warum dieser Geist nur eben in dieser Form auftreten konnte. Das aber ist weder den Euemeristen noch den Allegorikern gelungen, ja sie haben es nicht einmal versucht; vielmehr nahmen jene, wie Leo Joubert treffend bemerkt, dem Mythos den Geist, diese den Körper.

62) Beispiele giebt Krische 'theol. Lehren' 391.

63) z. B. Corn. c. 20. p. 185 G. *τὸ δ' ὄνομα τῆς Ἀθηνᾶς δυσετυμολόγητον διὰ τὴν ἀρχαιότητά ἐστιν.*; Ib. 17. p. 178 G. *ἀλλὰ τῆς μὲν Ἡσιόδου τελειοτέρα οὔποτ' ἂν ἐξήγησίς σοι γένοιτο, τὰ μέν τινα ὡς οἶμαι παρὰ τῶν ἀρχαιοτέρων αὐτοῦ παρειληφότος τὰ δὲ μυθικώτερα ἀφ' αὐτοῦ προστιθέντος. ᾧ τρόπῳ καὶ τὰ πλεῖστα τῆς παλαιᾶς θεολογίας διεφθάρη.*; Ib. 172 G. *δεῖ δὲ μὴ συγχεῖν τοὺς μύθους μηδ' ἐξ ἑτέρου τὰ ὀνόματα ἐφ' ἕτερον μεταφέρειν μηδ' εἴ τι προσεπεπλάσθη ταῖς κατ' αὐτοὺς παραδεδομέναις γενεαλογίαις ὑπὸ τῶν μὴ συνιέντων ἃ αἰνίττονται, κεχρημένων δὲ αὐτοῖς ὡς τοῖς πλάσμασιν, ἀλόγως τίθεσθαι.*; b. c. 31 p. 223 G. *οὐ δεῖν δὲ δοκεῖ πανταχοῦ εὑρεσιλόγον πρεσβεύειν.*

§ 2. Die Kirchenväter. — Die Humanisten. — Englische Deisten. — Voltaire.

Kirchenväter

Die Reception einer aus ganz anderen Elementen erwachsenen Religion musste natürlich die Frage nach der Entstehung des Polytheismus in ein wesentlich anderes Licht stellen, zumal der neue Glaube aus dem Judentum heilige historische Schriften ererbt hatte, welche vom religionsgeschichtlichen, freilich sehr beschränkten Standpunkt aus verfasst waren. Aber diese Überlieferung wirkte, da sie als unantastbare Offenbarung angesehen wurde, für die Erkenntnis vom Ursprung des Gottesglaubens eher als Hemmnis, denn als Förderung und würde daher selbst in dem Falle schwerlich eine wissenschaftliche Lösung des Problems ermöglicht haben, wenn mit dem Aufkommen der neuen Religion nicht der Zusammenbruch der antiken Cultur zusammengetroffen wäre. Die Kirchenväter begnügen sich in ihrer wissenschaftlichen Widerlegung des classischen Heidentums mit den Waffen, welche die heidnische Philosophie selbst geschmiedet: namentlich den Euemeros und seine Anhänger spielen sie fortwährend gegen Homer und Hesiod aus. Neu ist, dass der Paganismus als eine Vergröberung der den Erzvätern rein mitgeteilten göttlichen Wahrheit betrachtet wurde; 'der Teufel ist ein Dieb', sagt Basilius, 'er stiehlt unsere Überlieferung'.[1]) — Nur an welchem Punkte der legendarischen Geschichte die einzelnen zum Heidentum hinüberführenden Äste ansetzten, konnte von den Kirchenvätern discutirt werden.

Humanisten

Auch nach der Wiedergeburt der Wissenschaften ist bis zum Ausgang des vorigen Jahrhunderts die Erkenntnis über die vier hier charakterisirten Anschauungsweisen nicht wesentlich hinausgekommen. Die Philologen des fünfzehnten und des angehenden sechzehnten Jahrhunderts standen den classischen Mythen zu sehr als geniessende Leser gegenüber, um sich in eine Specialanalyse einzulassen; später begnügte man sich mit der Wiederholung der antiken Hypothesen, welche man um so weniger durch die biblischen Urkunden auf wissenschaftlichem Wege zu ergänzen vermochte, weil dieses Vorgehen eine Kritik der heiligen Texte erfordert hätte, für die die Zeit noch nicht reif war. So ist z. B. der erste eigentliche Mythendeuter der Neuzeit Natalis Comes, dessen zehn Bücher über Mythologie trotz des absprechenden Urteils eines Scaliger fast ein Jahrhundert lang einen bestimmenden Einfluss auf die Mythendeutung ausgeübt haben, der schon im Altertum verbreiteten Ansicht, dass in den Mythen philosophische Lehren dargestellt seien. Unter den späteren Anhängern dieser Theorie

1) Vgl. noch Tat. *adv. Graec.* 254 c. 12; 275 c. 40. — Verwandt ist die unten Anm. 5 zu besprechende Auffassung, nach welcher die Mythen von gefallenen Engeln Gottes herrühren.

ist besonders Franz Baco zu nennen, welcher nicht allein in dem Werke *sapientia veterum* eine grosse Reihe antiker Mythen philosophisch zu deuten unternimmt, sondern auch in seinen übrigen Werken z. B. in dem sehr umfangreichen dreizehnten Kapitel des zweiten Buches *de dignitate et augmentis scientiarum* ausführlich begründete Mythenerklärungen aufstellt. Als dann im siebzehnten Jahrhundert die frischen Knospen, welche die Wissenschaft in der Renaissancezeit getrieben hatte, in theologischen Speculationen verkümmerten, überwogen solche Systeme der Mythendeutung, welche im Sinn des Alexandriners Clemens und anderer Kirchenväter alle polytheistischen Religionen zu Abarten des hebräischen Monotheismus machen wollten. Unter diesen Werken haben besonders des G. Voss neun Bücher *de theologia gentili et physiologia christiana sive de origine ac progressu idololatriae* (Amsterd. 1642) einen lange merkbaren Einfluss ausgeübt[2]; was von theologischen und mythologischen Schriften in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts erschien, steht grossenteils auf diesem Standpunkt. Namentlich die ausgesprochen katholische Litteratur, die in jener Periode eine Bedeutung hatte, wie seitdem nicht wieder, hat immer wieder im Heidentum depravirte Erinnerungen der ursprünglichen Offenbarung gefunden. Mehr des Beispiels wegen, als weil ihnen grade in dieser Beziehung eine besondere Bedeutung zukäme, seien hier der berühmte Jesuitenpater Athanasius Kircher und der Bischof von Avranches Huet aus der grossen Zahl verwandter Schriftsteller hervorgehoben[3]. Vielfach vermischte sich diese Richtung mit der namentlich seit dem Beginn des achtzehnten Jahrhunderts wieder[4]) aufkommenden

Mythendeutung im siebzehnten Jahrhundert

2) Einen Auszug aus ihm und ein Verzeichnis einiger seiner Nachfolger giebt Lauer System d. gr. Mythol. S. 136 f.

3) Ath. Kircher *e societ. Jesu* z. B. in *Oedipus Aegypt. hoc est universalis Hieroglyphicae veterum doctrinae temporum iniuria abolitae instauratio* (Rom 1652—1655. 3 Bände) I. 168 ff.; Huet *demonstratio evangelica* Par. 1679 fol. — Etwas jünger ist der Jesuit Dominique de Colonia *la religion chrétienne autorisée par le témoignage des auteurs payens* Lyon 1718. — Noch bis auf den heutigen Tag hat — was hier hervorgehoben werden mag, da wir, ohne die Entwickelungsreihen zu unterbrechen, später nicht wohl darauf zurückkommen können — die Ansicht, dass das Heidentum nur die durch Unverstand entstellte ursprüngliche Offenbarung sei, namentlich in England zahlreiche Anhänger; so hat z. B. Gladstone in seiner *Iuventus mundi* mit mehr Enthusiasmus als Kritik jenen Satz verfochten (vgl. auch den in M. Müllers *science of lang.* II. 440 abgedruckten Brief Gladstones). Auch in den eleganten *Origins of religion and language considered in five essays* by F. C. Cook (London 1884) herrscht der Gedanke vor, dass die Naturreligion erst auf die von Gott dem Menschen mitgeteilte *spiritual religion* aufgepfropft sei.

4) Aus der grossen jetzt meist verschollenen Litteratur sei Banier hervorgehoben, welcher in seiner *explication historique des fables où l'on découvre leur origine et leur conformité avec l'histoire ancienne* (1. Aufl. Par. 1711; 2. Aufl.

Neigung in den Mythen Reminiscenzen an historische Facten zu sehen: man hoffte die schlechte mythologische durch die gute biblische Überlieferung aufhellen zu können. Die englischen Deisten, unter welchen Morgan (*the moral philosopher* 1737) im Sinne einiger christlichen und jüdischen Apologeten[5]), die heidnischen Religionen von abgefallenen Engeln herleitete, welche sich in Ägypten und Griechenland als Götter verehren liessen, haben zur Lösung des Problems höchstens indirect insofern beigetragen, als sie durch Erschütterung des reinen Offenbarungsglaubens den ihnen selbst noch verschlossenen Weg zu einer genetischen Entwickelung der Gottesvorstellungen für andere frei machten. Es bedurfte der einschneidenden Kritik des fortschreitenden Jahrhunderts der Aufklärung, bevor der Fundamentalsatz gewonnen wurde, dass die sich als Offenbarungen ausgebenden Religionen historisch geworden und mithin denselben intramundanen Bildungsgesetzen unterworfen seien, wie die verschiedenen Arten des Paganismus. Damit erst konnte die Religionswissenschaft ein Teil jener grossen Wissenschaft von der Entwickelung des menschlichen Geistes werden, welche wir heute, je nachdem wir die geschichtliche oder die naturgeschichtliche Seite mehr betonen, Culturgeschichte oder Anthropologie nennen. Wir sind nur zu sehr geneigt die wissenschaftlichen Begriffe von heute als etwas Gegebenes und Selbstverständliches zu betrachten und unterschätzen daher leicht die Bedeutung jener Periode der Freimachung, deren grösstes Verdienst eben in der Bildung eines grossen Teiles unserer Begriffe liegt; es erscheint uns als fade, wenn wir z. B. einen David Hume ausführlich beweisen sehen, dass auch in der Religionsgeschichte das Vollkommene aus dem Unvollkommenen, der Monotheismus aus dem Polytheismus hervorgegangen sei[6]). Aber für jene Zeit waren derartige Darlegungen nicht blos nötig, sondern auch bedeutsam. Die hervorragendsten Erscheinungen aus dieser Periode der Vorbereitung werden, soweit es notwendig erscheint, ihre Würdigung bei der Besprechung der modernen Anthropologie finden, zu der sie die Vorstufe bilden, während sie mit der geschichtlichen Betrachtungsweise, von welcher die zunächst folgenden Systeme ausgehen, in einem weniger engen Connex

Englische Deisten

1715; die dritte Aufl. von 1738 unter dem Titel *la mythologie et les fables expliquées par l'histoire;* deutsch von J. A. Schlegel Leipz. 1754) euemeristisch die Mythologie in Geschichte auflöst.

5) z. B. Iustin. Martyr *apol.* I. c. 23 *καὶ πρὶν ἢ ἐν ἀνθρώποις γενέσθαι ἄνθρωπον φθάσαντές τινες διὰ τοὺς προειρημένους κακοὺς δαίμονας τὰ τῶν ποιητῶν ὡς γενόμενα εἶπον ἃ μυθοποιήσαντες ἔφησαν* cf. I. 54; II. 5; *dial. c. Tryph.* 69; Lact. *inst.* II. 16; Athenag. *leg.* c. 24. p. 128—130 Otto. Über derartige Auffassung im christl. Mittelalter s. Fr. Schultze, 'Fetischism.' S. 2 ff.; im Talmud s. Grünbaum, Zeitschr. d. deutsch. morg. Ges. 31 S. 249 ff.

6) *The natural history of religion* abgedruckt z. B. im 4. Band der *philosophical works* Edinb. 1826. S. 435—510.

stehen; eines Mannes muss indessen schon hier gedacht werden, weil in der von ihm gefundenen Lösung der Frage nach der Entstehung der Religion die wesentlichsten Richtungen der Mythenerklärung unseres Jahrhunderts, auch die rein historischen, wenigstens schon angedeutet sind. An die Spitze des Gottesglaubens setzt Voltaire[7]) — und er ist darin der Vorläufer der Schellingschen Ansicht und der Müllerschen Hypothese vom Kathenotheismus — einen unentwickelten Glauben an einen Gott. *On commence en tout genre par le simple, ensuite vient le compose et souvent enfin on revient au simple par des lumières supérieures: telle est la marche de l'esprit humain.* Was war aber das zuerst angebetete Wesen? Voltaire zweifelt nicht daran, dass es ein rein weltliches Wesen war — aber welches? Die Sonne? Der Mond? Beide Antworten werden verworfen und zwar aus demselben Grunde, den Lessing und Herder in hervorragendem Maasse betont haben, nämlich mit dem Hinweis auf die durchgängige Analogie zwischen dem Leben der Individuen und der Völker. Kinder und Völker in ihrer Kindheit sind weder von der Schönheit noch von dem Nutzen der Sonne gerührt, sie wissen den Segen, den der Mond in den regelmässigen Veränderungen seines Laufes bringt, nicht zu würdigen, sie sind zu sehr daran gewöhnt. *On n'adore, on n'invoque, on ne veut apaiser que ce qu'on craint, tous les enfants voient le ciel avec indifférence; mais que le tonnerre gronde, ils tremblent, ils vont se cacher.* Man könnte die allgemeine Begründung der Hypothese von Kuhn und Schwartz nicht schärfer aussprechen. — Aber dieser Eine Gott des Kindesalters der Völker ist weit von pantheistischer Allgemeinheit entfernt, man denkt ihn im nächsten Walde oder auf einem Berge der Umgegend hausend, und so musste durch Addition der Localdämonen der Polydämonismus entstehen, Wälder und Felder, Quellen und Meere erhalten ihre eigenen Geister. Es ist die neueste Lehre der Dämonologisten, die wir hier noch unentwickelt antreffen, und wie diese fährt Voltaire in seiner Schlussfolgerung fort: wie sollte man die Sonne nicht anbeten, wenn man zu der Gottheit eines Baches fleht? Der Glaube an die Himmlischen tritt als das Spätere in die Verehrung ein. So bevölkert sich die Welt mit Dämonen, man stieg hinauf zu den Gestirnen und hinab zu der Tierwelt. Langsam aber bereitet sich eine höhere geistige Entwickelung vor; Ideen werden gefasst, welche über die Begriffe von jenen innerweltlichen Gottheiten weit hinausgehen. Wie konnten die Philosophen ihre Ideen verbreiten? Nicht indem sie jene früheren Vorstellungen einfach verwarfen — denn jeder, der vor den Ältesten und Priestern von den Tiergottheiten Schlechtes ausgesagt hätte, wäre gesteinigt worden —, sondern dadurch, dass sie sie umdeuteten, und in die Form jener alten Gottheiten ihre neuen Ideen

Voltaire

7) *Dictionn. philos.* unter *Religion.*

kleideten. Mit dieser treffenden Bemerkung ist im Voraus der wesentlichste Einwand gegen Creuzers Symbolik ausgesprochen. Ist es auch Voltaire nicht gelungen, diese Sätze im einzelnen zu begründen, so bleibt doch bewunderungswert, wie er mit ahnendem Geist der wissenschaftlichen Entwickelung eines Jahrhunderts vorausgeeilt ist.

§ 3. Die Symboliker.

Creuzer Unter den sehr zahlreichen mythologischen Systemen, welche um die Wende des Jahrhunderts auftraten, ist sowohl nach der Consequenz seiner Durchbildung als auch nach dem äusseren Einfluss, den es für die Geschichte unserer Wissenschaft gewonnen, weitaus das bedeutendste dasjenige, welches Fr. Creuzer in seinem Dionysos 1809 und in seiner 'Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen' 1810—1812 aufstellte[1]). Die viel ausführlichere zweite und die teilweis wieder verkürzte dritte Ausgabe suchen nicht zum Vorteil der Einheitlichkeit des Systems die inzwischen bekannt gewordenen weiteren Nachrichten über die orientalischen Religionen sich anzueignen, obwohl durch eben diese Nachrichten bereits der Grundgedanke des Werkes wankend geworden war. Von diesen nachträglichen Veränderungen ist füglich abzusehen, wenn die historische Bedeutung Creuzers gewürdigt werden soll, und nur dieser Gesichtspunkt kann heut zu Tage noch in Frage kommen. Die zur Wissenschaft erhobene Sprachvergleichung hat den grössten Teil der Etymologien, welche die Basis für so viele Vermutungen bilden, längst beseitigt; die religiösen Thatsachen, auf welchen Creuzer fusste, sind als irrig erkannt oder besser bekannt. Wir müssen bedenken, dass Champollions Entdeckungen zwanzig Jahre jünger sind, als die erste Auflage Creuzers, dass dieser letztere von den Assyriern und Babyloniern nicht mehr wusste als die Griechen, dass ihm die eranischen Religionsquellen nur aus Anquetil du Perron bekannt waren, dass für die indische Religionsgeschichte das längst vergessene *Systema Brahmanicum* des Carmeliter Barfüsslers Paulinus a S. Bartholomeo[2]) und die *mythologie des Hindous* (Rudolstadt und

1) In der französischen Bearbeitung von Guignaut (*religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques* Par. 1825—1829) ist der Abschnitt über Indien fast ganz neu, aber im Sinne Creuzers. Guignaut hat später sein Werk auf 10 Bände erweitert (der letzte [mir nicht zugängliche] erschien 1851) und die Theorien Otfr. Müllers, Lobecks u. A. eingehend berücksichtigt, sodass das Buch für den französischen Leser in nuce die gesammte deutsche mythologische Forschung aus der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts enthält. Darin liegt die Bedeutung des Werkes; dagegen scheint mir der selbständige Wert desselben nicht so gross, wie es die Franzosen (selbst Renan, *études d'histoire religieuse* S. 1—71) darstellen.

2) *Systema Brahmanicum Lithurgicum mythologicum civile ex monumentis*

x) Bd. I 1819

Paris 1809), welche die schöngeistige Stiftsdame Madame von Polier nach den Papieren ihres talentvollen aber leichtfertigen Vetters gearbeitet hatte, Creuzers Hauptquelle waren. So war er im wesentlichen auf die mündlichen Mitteilungen beschränkt, welche seine Gewährsmänner von den Panditen erhalten. Diese Mitteilungen waren aber um so dürftiger, da grade damals die indische Theologie sich in einer Periode des Verfalles befand, aus welcher sie sich erst durch die Mithülfe europäischer Forscher emporgearbeitet hat. Wohl waren, als Creuzer schrieb, auch schon wirklich wissenschaftliche Arbeiten über indische Religion erschienen, vor allem einige Schriften von W. Jones und Colebrooke, darunter auch des letzteren bahnbrechende Aufsätze *on the religious ceremonies of the Hindus and of the Brahmans especially*; aber so sehr wir heut zu Tage die relative Zuverlässigkeit der Arbeiten, besonders des letztgenannten Forschers, bewundern müssen, so können wir doch nur begreiflich finden, dass Creuzer die in ihnen mitgeteilten religionsgeschichtlichen Daten teils überhaupt nicht zu würdigen wusste, teils aber ganz falsch auffasste. Ja in einem Hauptpunkt musste Creuzer durch eben diese Nachrichten unbedingt irre geführt werden. Bekanntlich begann die Erschliessung der indischen Litteratur von hinten: was Sir Jones und Colebrooke anfangs lasen, das waren die allerjüngsten Producte der indischen Schriftstellerei. Wurden doch selbst die Purāṇas erst im vierten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts durch Wilson zugänglich gemacht! Eben die jungen Werke, welche zuerst bekannt wurden, galten nun aber, da man Älteres noch nicht hatte, für uralte, weit über Homer zurückreichende Weisheit; so wurde denn Creuzer ganz folgerichtig dahin geführt, an die Spitze der von ihm angenommenen Entwickelung jenes ausgebildete Priestertum zu setzen, welches uns in den damals bekannten indischen Denkmälern allerdings als etwas seit unvordenklichen Zeiten Bestehendes entgegentritt. Dazu kommt aber weiter, dass W. Jones bereits auf den Zusammenhang der indischen Religionsvorstellungen mit denen anderer Völker, besonders der Juden, aufmerksam geworden war und einen Teil seiner Mitteilungen eben in dem Sinne gemacht hatte, derartige Übereinstimmungen hervorzuheben. Lief dieser Weg auch mit dem heut zu Tage betretenen parallel, so musste er doch deshalb irre führen, weil man zu früh nach dieser Richtung hin abgebogen war: die damalige Kenntnis reichte zu derartigen Untersuchungen noch nicht aus. So sah sich Creuzer schon durch die Auswahl des ihm vorliegenden Materials zu der Vorstellung gedrängt, die sein System beherrscht. Dies lässt nun zwar die Irrtümer Creuzers als notwendig und erklärlich er-

Indicis Musei Borgiani Velitris dissertationibus historicis criticis illustravit Fr. Paulinus a S. Bartholomaeo Carmelita discalceatus Malabariae missionarius Rom 1791.

scheinen, aber es nimmt zugleich seinem Systeme jede actuelle Bedeutung: so wichtig auch die Stelle ist, die dasselbe in der Geschichte der religionsgeschichtlichen Systeme behaupten wird, so ist doch der Standpunkt, auf dem es steht, für alle Zeiten überwunden.

Das Neue in der Betrachtung Creuzers liegt nun überhaupt nicht in der Art, wie er die Mythen erklärt. Kaum irgend eine der bis dahin geübten einander widersprechenden Arten der Mythenerklärung lässt sich nicht auch bei ihm nachweisen; ohne ein erkennbares Princip wendet er die rationalistisch-historische, die astronomisch-physikalische, die moralisch-allegorische Methode an oder lässt Mythen im Sinne der goethischen Balladen aus Naturempfindungen hervorgehn. Die elfenbeinerne Schulter des *Pelops* ist ihm ursprünglich nur ein lobpreisendes Epitheton, das in eine seltsame Sage von der Frevelthat des *Tantalos* umgesetzt wurde. *Osiris* ist ursprünglich ein um die allgemeine Landescultur hochverdienter Mensch, der meuchelmörderisch erschlagen wurde — das ist der erste und historische Grund vom Tod des Osiris. Ebenso wurde der Mensch *Baby* zum *Typhon*. Aber *Isis* ist von anfang an Göttin gewesen, die weibliche Erde, der sich der äthiopische Held vermählt. Die duftenden Orangenwälder und Hesperidengärten im fernen Meeresgebiet, die heissere Sonne unter dem wolkenloseren südlichen Himmel mit ihren erschlaffenden Wirkungen auf den Körper, das eintönige und einschläfernde Geflüster der Wellen bei stiller Luft, die blaue Tiefe der Fluten und die von den libyschen Gestaden herüberschallenden Töne der Gazellenpfeifen — diese und viele ähnliche Empfindungen wurden auf die sinnlichen Lockungen und Reizungen einer wunderbaren Meerfrau zurückgeführt. Viele andere Mythen rief blos priesterliche Deutung, der Ausspruch eines Exegeten über eines Symbols Sinn und Absicht ins Leben. Der hervorstechende Charakter eines Tieres, die ihm beigelegte ausserordentliche Kraft, die vom Gewöhnlichen abweichende Eigenschaft eines Naturkörpers konnten ebenfalls Mythen erzeugen. Selbst calendarische Sätze, ärztliche Vorschriften hüllen sich nach Creuzer gelegentlich in die Form des Mythos. In allen diesen Punkten nimmt Creuzer einfach die Stellung des Eklektikers gegenüber seinen Vorgängern ein. Die epochemachende Bedeutung des Buches liegt vielmehr in der Vermittelung, welche hier zuerst zwischen dem Inhalt und der Form des Mythos erstrebt und durch den vorher zwar nicht unbekannten aber noch nicht durchgebildeten Begriff des Symbols erreicht wird. Höchstens der Jesuitenpater Athanasius Kircher könnte insofern als directer Vorläufer Creuzers bezeichnet werden, als er zu Anfang des zweiten Bandes seines *Oedipus Aegyptiacus* den Begriff des Symbols in einer Weise definirt, welche der Creuzerschen Auffassung schon nahe kommt; aber diese letztere zeichnet sich durch innere Consequenz so wesentlich aus, dass man in der That von einem neuen Anfang zu reden berechtigt ist. Das Symbol entsteht nach Creuzer durch

das schmerzliche Sehnen das Unendliche im Endlichen zu gebären, das Unbegrenzte soll umfasst, das Unergründliche ergründet werden; das Sinnliche wird Gefäss und Aufenthalt des Unbegrenzten, Stellvertreter dessen, was nicht in die Sinne fallend, nur in reinem geistigen Denken erkannt zu werden vermag. Der Begriff ist in die Körperwelt herabgestiegen, im Bilde sehen wir ihn selbst unmittelbar. Das Symbol ist ein Strahl, der in grader Richtung aus dem dunkeln Grunde des Seins und Denkens in unser Auge fällt. Ein andermal redet Creuzer von der momentanen Totalität des Symbols. Durch directe Mitteilung werden Menschen in der traurigen Lage eines halbtierischen Urzustandes nicht gebildet; der Richtweg der Demonstration ist hier nicht der kürzeste. Das reinste Licht der lautersten Erkenntnis muss sich zuvor in einem körperlichen Gegenstande brechen, damit es nur im Reflex und im gefärbten wenn auch trüben Schein auf das ungeübte Auge falle. Nur das Imposante kann aus dem Schlummer halbtierischer Dumpfheit aufwecken. Was aber ist imponirender als das Bild? Mit dieser Herleitung, die zugleich eine gewisse Incongruenz des Wesens und der Form beim Symbol, eine Überfülle des Inhalts im Verhältnis zum Ausdruck erklären sollte, war zum ersten Mal eine mit empirisch feststellbaren Factoren rechnende Hypothese für die Entstehung der als Teil der Religionsgeschichte gefassten Mythologie gegeben. Schon darin lag ein grosser Fortschritt des symbolischen Systems, dass es mythologische Fragen zum ersten Mal im Zusammenhang mit der Religion und in dem Bewusstsein ihrer Wichtigkeit untersuchte. Creuzer übertrieb zwar, bemerkt M. Bréal *Hercule et Cacus* S. 27 mit Recht, die Weisheit der ersten Perioden der Menschengeschichte, aber diese Meinung beseitigte wenigstens die Ansicht des achtzehnten Jahrhunderts, welche bis dahin der Hintergedanke der meisten Forscher gewesen war, dass die Mythologie eine Priestertäuschung oder eine Geschichtsfälschung sei. Gleichzeitig übertraf die Symbolik Creuzers alle antiken allegorisirenden Erklärungen darin, dass zum ersten Mal — vielleicht mit mehr Liebe als Einsicht, aber sicher mit vollem Bewusstsein — der Versuch gemacht wurde, in die Denkweise der mythenbildenden Vorzeit einzudringen. Die grossen Gegner Creuzers, welche sein System widerlegt haben, haben das Verdienst des Mannes in Vergessenheit geraten lassen: geschichtliche Betrachtung kann und muss auch dem Besiegten sein Recht zu teil werden lassen. Eine Vergleichung mit den zunächst vorangehenden Mythendeutungen z. B. von Heyne oder Martin G. Hermann oder selbst mit den nachfolgenden wie mit Gottfried Hermanns Aufsätzen über die älteste griechische Mythologie[3]) lehrt die Grösse des Fortschrittes.

3) Gottfr. Hermann *de mythologia Graecorum antiquissima dissertatio* 1817; *de historiae Graecae primordiis* 1818, beide Aufsätze sind in *opusc.* II. abgedruckt.

Das Problem der Entstehung des Mythos und der Religion war von Creuzer richtig gestellt, aber die Lösung setzte sich mit der aus den Quellen selbst sich ergebenden historischen Entwickelung in den strictesten Gegensatz. Creuzer bedurfte der Annahme früher Theokratien. Den thrakischen Königen zur Seite und wie es scheint noch übergeordnet, sagt er, steht ein ehrwürdiger Priesterstand, der, gleichwie in Ägypten, ein durch die Macht der Musik und Dichtkunst unterstütztes Lehramt über die Völker verwaltet. Diese uralte Priesterkaste fand Creuzers Freund A. W. Schlegel in den Pelasgern wieder, deren Name sich vermöge ihres Vorrangs auf ganze Völker übertragen habe. Aber eben von dieser alten Theokratie wissen die ältesten Quellen, insbesondere Homer nichts. Die Religion, wie sie uns bei Homer entgegentritt, will weder herrschen noch belehren, sie zeigt vielmehr schon ganz jenen antihierarchischen und antidogmatischen Charakter, welcher der antiken Religion, wie wir sahen, dauernd aufgeprägt blieb. Nicht einmal ein gradueller Unterschied im Creuzerschen Sinn lässt sich in dieser Beziehung zwischen der homerischen und der folgenden Zeit statuiren; ganz im Gegenteil tritt bei Homer jener Grundzug des antiken Gottesdienstes sogar noch deutlicher und unverkennbarer hervor als später. — Natürlich entgieng dem Begründer des Systems so wenig als seinen Gegnern diese Discrepanz zwischen der von ihm ponirten Evolution und den Zeugnissen der Quellen. Homer, sagt er, horcht nur mit halbem Ohr auf die Kunde, welche die morgenländischen Religionen nur durch stumme Gebräuche, einzelne Sagen und durch ruhende Standbilder von ihrem Wesen geben. Er hat seinen Blick nach Westen gewendet, von wo die Schaaren kommen, deren Kämpfe er besingt. — Gewiss liegt dieser Charakteristik des griechischen Epos ein richtiger Kern zu Grunde. Wie jedes Kunstwerk können auch die homerischen Gedichte nur eine Seite des geistigen Lebens ihrer Zeit widerspiegeln, und insofern können wir Creuzer nur seinen Gegnern gegenüber recht geben, welche letztere nur allzu sehr geneigt waren, religiöse Anschauungen, blos deshalb, weil sie Homer fremd sind, der homerischen Zeit abzusprechen. Aber andrerseits besteht doch offenbar ein wesentlicher Unterschied zwischen den subjectiven religiösen Vorstellungen Homers und der objectiven Schilderung religiöser Institutionen. Vorsicht ist zwar auch in dieser Beziehung bei der Anwendung des Argumentums ex silentio geboten: es versteht sich keineswegs ganz von selbst, dass Institutionen, die bei Homer nicht erwähnt werden, in homerischer Zeit nicht bestanden. Es wäre ganz wohl denkbar, dass jene Anfänge hierarchischer Bildung und dogmatischer Lehren, die wir in den älteren griechischen Privatmysterien fanden, bis in die homerische Zeit hinaufreichen; ja wir werden sehen, dass sowohl in der Ilias wie in der Odyssee sich parodistische Beziehungen auf jene orphischen Geheimdienste finden. Aber der öffentliche Gottesdienst, den wir doch, weil die

Secten sich auf dem Boden desselben erhoben, für das Ältere halten müssen, hat unzweifelhaft theokratische und dogmatische Elemente in homerischer Zeit ebenso wenig, wie der der späteren Zeit, ja sogar noch weniger, weil dieser wenigstens einige Bestandteile aus den privaten Geheimdiensten aufgenommen hat. Wir können demnach die theokratische und dogmatische Religionsbildung, welche Creuzer an den Anfang der griechischen Entwickelung stellt, nicht als bewiesen anerkennen. Daraus ergiebt sich, auf wie schwacher Grundlage eine Erklärung der Entstehung griechischer Gottesdienste beruht, welche Priesterherrschaft und Priesterlehre voraussetzen. Diese Voraussetzung gehört bestenfalls zu denen, welche aus der griechischen Überlieferung nicht strict zu widerlegen sind. Selbst wenn in den ältesten orientalischen Religionsbildungen theokratische und dogmatische Elemente von anfang an vorherrschend gewesen sein sollten — in dem Sinne, den Creuzer damit verband, sind sie es aber nicht gewesen —, so würde daraus nicht folgen, dass sie es auch in Griechenland gewesen sein müssen.

Wenn nun Creuzer diese Folgerung trotzdem zieht, so muss er die Ursache anführen, welche in Griechenland eine so frühzeitige und so vollständige Zerstörung hierarchischer Bestandteile herbeiführte. Diese Ursache findet er, indem er das über Homer Bemerkte auf eine ganze Periode der griechischen Geschichte ausdehnt. Creuzer schreibt den Griechen einen die alte Symbolik zerstörenden künstlerischen und politischen Sinn zu. 'Statt der alten Ruhe wurde jetzt die That, menschlich empfunden und gedacht, Mittelpunkt der Religion, schöne Sinnlichkeit und plastische Rundung verdrängen mit der Missgestalt zugleich den gewichtigen Inhalt älterer Bedeutung. Der ursprünglich symbolische Mythos wurde dieses Charakters in Griechenland durch die Kunst immer mehr entkleidet, das Darstellbare immer schärfer von dem Überschwenglichen abgesondert, der verfeinerte Sinn wurde ausschliesslich Richter. Auf dieser Stufe ist der zum blossen Mittel der Ergötzung herabgesunkene Mythos dem Schönen befreundet, aber seiner alten mystischen Würde entkleidet.'

Es ergiebt sich aus dem Vorstehenden, dass Creuzer die altgriechische Überlieferung der orientalischen gegenüber zurücktreten lassen musste. Diese Ansicht war für ihn um so verhängnisvoller, als er von der Litteratur der östlichen Völker nur solche Werke kannte, die ihn irre führen mussten. Seine besten Quellen waren noch die Nachrichten der spätesten griechischen Mystiker. Im Orient, nimmt Creuzer an, hielt sich das Symbol in seiner ursprünglichen Reinheit, von dort kam es in späterer Zeit zu den Griechen zurück. So erklärt es der Symboliker, dass der von ihm vorausgesetzte Inhalt der Symbole erst dem Gedankenkreise der neuplatonischen Schule angehöre. Er hebt nun zwar mit Recht hervor, dass die Liebe zur Schule und polemische Absichten auf das Urteil dieser letzten Philosophien des

classischen Altertums nicht selten Einfluss gewannen, er versichert die rechte Mitte zu erstreben zwischen der Ansicht, dass die ägyptische Priesterschaft jeder Periode in den Schranken blos praktischer Erkenntnis gehalten war, und der Ansicht, welche ihr auch das nimmt, was glaubwürdige Schriftsteller des Altertums ihr beilegen. Diese glaubwürdigen Zeugen sind in den meisten Fällen eben die Neuplatoniker, deren Nachrichten uns oft, besonders wenn sie einen tüchtigen Zeugen ausser der Schule anführen, einzig und allein in den Stand setzen, den Schlüssel eines alten Glaubens und Mythos zu finden. Wenn diese Menschen — so meint Creuzers Gesinnungsgenosse Görres — umgeben von den Schätzen alter Gelehrsamkeit, von den Urkunden aller Völker und Alter, die die Ptolemaier um sie aufgehäuft, von den lebenden Zeugen der Vergangenheit, wenn sie nicht Wahrheit sprachen und nicht Glauben verdienen, womit will sich denn die neue Gelehrtheit in ihren elenden Fragmenten und den wenigen übrig gebliebenen Fetzen alten Reichtums brüsten? Die Übereinstimmung mit anderen Nachrichten über asiatische Religionen giebt überdies den Nachrichten der Neuplatoniker das, was ihnen in Folge ihres jungen Alters an Glaubwürdigkeit abgeht. — Eben dies war Creuzers Ansicht, als er die Symbolik verfasste. Später, in der Selbstbiographie, als ihm die Unglaubwürdigkeit der von ihm benutzten Zeugnisse, der Widerspruch mit allen älteren Zeugnissen allzu handgreiflich nachgewiesen war, nennt Creuzer die Mythologie eine historische Wissenschaft nur in so weit, als in betreff der alten Völker ihr Stoff ein gegebener ist, und man sich dessen auf dem Wege historischer Forschung bemächtigen muss; das Hauptgeschäft, welches den Mythologen macht, verlegt er in eine ganz andere geistige Thätigkeit als die einer geschichtlichen Operation — in eine Operation, die man weder lehren noch ersetzen kann. 'Je mehr wir auf Zeugenprobe und Zeugenabhör halten, desto weniger verstehen wir den alten kindlichen Glauben und die geheimnisreichen Religionsideen.' Mit diesen Worten erkennt der Symboliker selbst die Unmöglichkeit an, sein System mit der Überlieferung in Übereinstimmung zu bringen. Und doch liegt eben dieser Behauptung Creuzers ein ganz richtiger Gedanke zu Grunde, wie wir später sehen werden; nur konnte er, unter dessen Anlagen die kritische am wenigsten ausgebildet war, denselben weder auf seine wahre Bedeutung zurückführen noch begründen. Er stand den gegen ihn in so grosser Zahl ins Feld geführten Zeugnissen wehrlos gegenüber und streckte die Waffen, anstatt die Gegner mit ihren eigenen Waffen anzugreifen und durch kritische Sonderung der Zeugnisse einen Teil derselben als nicht beweiskräftig auszuscheiden. — Aber nicht nur mit den äusseren Zeugnissen, sondern auch mit sich selbst setzt das System Creuzers sich in fortdauernden Widerspruch. Nach der theoretischen Begründung soll das System eine tiefe Wahrheit, ein Geheimnis des Denkens und Glaubens.

oder ein Geheimnis der Natur enthalten, aber was er praktisch als den Quell der Mythen anführt, ist nur zu häufig ein auch für die niedrigsten Stufen des Lebens nüchterner und trivialer Satz, von dem nicht abzusehen ist, warum er der symbolischen Einkleidung überhaupt bedurfte. Auch ist die Form, deren sich die zu grunde liegende mythenschaffende Idee bedient, meistens der Tiefe jener Idee überaus unwürdig und weist statt auf die verschleierten Höhen einer übersinnlichen Wahrheit vielmehr hinunter in das, was ein theologisch angelegter Geist wie Creuzer eher die tiefsten Abgründe menschlicher Erniedrigung hätte nennen sollen. — Dabei ist das Verhältnis vom Symbol oder Mythos zu seinem vorausgesetzten Inhalt sehr oft der Art, dass man gar nicht erst äusserer Testimonia bedarf, sondern durch die von Creuzer selbst so in den Vordergrund gestellte innere Natur des Mythos zu der Überzeugung geführt wird, dass jener Inhalt keineswegs das zeugende Prius sondern höchstens etwas nachträglich, ohne Kenntnis von dem Wesen des Mythos hinein Gelegtes sei.

Die bisher angeführten Einwände richten sich gegen das System Creuzers selbst; aber auch die Grundlage, auf welcher dasselbe ruht, ist verfehlt. Der scheinbar so plausibele Satz, dass eine neue Wahrheit nicht sofort als solche mitgeteilt werden könne, schrumpft bei etwas genauerem Nachdenken auf die triviale Behauptung zusammen, dass die Verbreitung einer wirklich neuen Erkenntnis nur vermittelst eines neuen sprachlichen Ausdrucks möglich sei und dass dieser neue Ausdruck in der Regel gewonnen wird, indem einem bereits bestehenden Wort, mit oder ohne Modification seiner Form, ein neuer Sinn beigelegt wird. Wer auch immer in alter oder neuer Zeit eine neue Lehre verbreitet, ist genötigt, Worte in einem Sinne zu gebrauchen, den sie bisher nicht hatten, und diesen neuen Sinn kann man ganz passend ein *σύμβολον* nennen. Aber wie weit ist davon das verschieden, was Creuzer unter einem Symbol versteht! Mit Recht hebt M. Bréal (*Hercule et Cacus, étude de mythologie comparée* 1863. S. 5) hervor, dass die Symbolik im Creuzerschen Sinne ein Bedürfnis erst in einer reflectirenden Periode werden konnte, wenn eine kleine Zahl von Menschen durch besonderen Glauben geeinigt waren. *Transporter les raffinements de l'allégorie à l'époque où l'homme a eu pour la première fois conscience de lui même, c'est renverser l'ordre des temps et tenir peu de comptes des lois véritables de l'intelligence. Loin de chercher le mystère, le langage primitif le repousse.* — Wir können heut zu Tage den Grundgedanken des Creuzerschen Werkes nur als völlig irrig bezeichnen, aber wir dürfen hinzufügen, dass für ihn, der wirklich zuverlässige Nachrichten über die Religionsgeschichte eigentlich nur bei den Classikern und in der Bibel vorfand, der Irrtum ganz unvermeidlich war. Der Creuzersche Begriff des Symbols ist die consequente Fortbildung der antiken Vorstellung von der mythischen Allegorie; wie Creuzer seine prähistorischen

Priester zum Volke reden liess, so hatte der Mann von Nazareth wirklich gesprochen: ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται.

Creuzers Nachfolger

Trotz der früh geltend gemachten Einwände hat das System Creuzers bei denjenigen Forschern, die den Zusammenhängen der griechischen und orientalischen Religion nachgiengen, lange eine dominirende Stellung eingenommen. Creuzers Fortsetzer, der bekannte badische Ultramontane Mone, an den man in diesem Zusammenhang zunächst denken würde, kommt hier deshalb weniger in Betracht, weil seine 'Geschichte des Heidentums im nördlichen Europa' — sie erschien 1822 als fünfter und sechster Teil der Creuzerschen Symbolik — von mythologischen Combinationen meist absehend, wesentlich nur die Überlieferung darstellt, übrigens auch schon durch die Begrenzung des Stoffes verhindert wurde, auf Creuzers Ideen näher einzugehen[4]). Desto eifrigere Anhänger fand die Symbolik dagegen in gewissen Kreisen der classischen Philologen und der Theologen. Abgesehen von einer Anzahl eigentlicher Symboliker, unter denen F. Chr. Baur (Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altertums. Stuttgart 1824. 1825. 2 Teile in 3 Bänden) und Baehr (Symbolik des mosaischen Cultus, I[2] 1874), der erstere wegen der eigenartigen Anpassung der Creuzerschen Hypothese an gewisse religionsphilosophische Grundgedanken, der letztere wegen der consequenten Anwendung eines in crasser Orthodoxie befangenen, im Grunde recht nüchternen Schematismus auf den gesammten Cultus, die bemerkenswertesten sind, bewegt auch ein Münter, ein Movers[5]) — um von vielen Geringeren zu schweigen — sich ganz in der Vorstellungssphäre der Symbolik. Durch die Hereinziehung eines erweiterten Materials sind sie im einzelnen über diese hinausgegangen, aber im ganzen bezeichnen sie keine neue Phase in der Erkenntnis des Zusammenhanges der Religionen. Insbesondere das Buch des Breslauer Gelehrten kann wenigstens in seinem ersten mythologischen Teil nur in beschränktem Sinn ein Fortschritt genannt werden, wogegen es durch die Aufstellung unbegründeter und z. T. uncontrollirbarer Behauptungen einerseits viele auf ihm fussende Gelehrte, darunter selbst Männer wie O. Pfleiderer[6]), irre geführt, andrerseits aber die gesammte Erforschung der semitischen Mythologie stark discreditirt hat.

4) Ganz konnte er natürlich durch den Stoff nicht von der symbolischen Auslegung zurückgehalten werden: hatte doch 1819 v. d. Hagen selbst das Nibelungenlied im Creuzerschen Sinne gedeutet!

5) Münter 'Relig. der Karthag.' 1816; ders. 'Relig. der Babylonier' u. a. Abhandlungen. Movers 'die Phönizier' (der erste Band, 1841, behandelt die Religion); etwas vorsichtiger in den Schlussfolgerungen und übersichtlicher in der Anordnung ist desselben Verf. grosser Artikel 'Phoenizien' in Ersch u. Grubers Encyclop. III. Serie, Band 24 (erschienen 1848) S. 319—443, von denen S. 376—423 die Religion behandeln.

6) Vergl. z. B. in der 'Relig.' II[1]. 62—74.

Auch Movers' Schüler Chwolson[7]), der sich durch die Herausgabe der arabischen auf die Ssabier, diese letzten Ausläufer des Heidentums, bezüglichen Quellen um die Erkenntnis der orientalischen Religionen hervorragende Verdienste erworben hat, steht in den Anmerkungen im wesentlichen noch auf dem Standpunkt Creuzers. — Was die griechische Religion anbetrifft, so versuchte noch im Jahre 1853 Rinck ('die Religion der Hellenen aus den Mythen, den Lehren der Philosophie und dem Cultus entwickelt und dargestellt' Zürich) das Creuzersche System der Mythenerklärung fortzusetzen, und auch Gerhard, der in zahlreichen Abhandlungen die griechischen 'Mysterienvasen' besprochen hat, kann wenigstens in weiterem Sinne noch ein Anhänger Creuzers genannt werden. Mit noch grösserem Rechte dürfen wir dies von einigen französischen Archäologen aussagen, unter denen Félix Lajard[8]) und Raoul Rochette[9]) durch die Herausgabe und Besprechung orientalischer Denkmäler, namentlich der sog. babylonischen Cylinder, die Erforschung der altorientalischen Religionen gefördert haben. Die mythologischen Combinationen freilich, von denen die Schriften dieser Forscher voll sind, müssen wie Alles, was von Creuzers Hypothese ausgeht, mit grosser Vorsicht entgegen genommen werden.

§ 4. Die Rationalisten.

Lange vor dem Erscheinen der zuletzt genannten Schriften war die Symbolik Jahre hindurch siegreich von Joh. Heinr. Voss bekämpft worden[1]), dessen gegen Creuzer und Heyne gerichtete Schriften durch die

7) D. Chwolson, die Ssabier u. der Ssabismus. 2 Bde. Petersb. 1856.

8) Das Hauptwerk Lajards, die Lösung einer 1823 gestellten Preisaufgabe, unaufhörlich umgearbeitet und nach dem Tode des Verf. unvollständig herausgegeben '*Recherches sur le culte public et les mystères de Mithra en Orient et Occid.*' Par. 1867. Schon 1847 war der sehr wertvolle Atlas u. d. Titel *introduction à l'étude du culte public et des mystères de Mithra* erschienen. — *Rech. sur le culte de Vénus.* — *Rech. sur le culte du cyprès pyramidal* vorgelesen in der Akademie 1843, gedruckt zuerst in den *nouv. annal. de l'Inst. arch.* 1847 und sehr erweitert als Buch 1854 mit grossem Atlas. Unter den vielen kleineren Arbeiten Lajards gehört bes. das *fragment d'un mémoire sur le système théogon. et cosmogon. des Assyriens ou des Chaldéens d'Assyrie* (*Journ. asiat.* 1834) hierher.

9) M. Raoul Rochette *mém. d'archéol. comparée asiatique, grecque et étrusque.* I. *sur l'Ercule assyrien et Phénicien.* Par. 1848. — Einzelnes Hierhergehörige findet sich zerstreut in den meisten andern Schriften R. Rochettes, z. B. in den *choix de peinture de Pompéi* 1853.

1) In den 'mythologischen Briefen', den 'mythologischen Forschungen' und der 'Antisymbolik'. — Unter den übrigen früheren Gegnern erwähne ich noch Rhode 'Beiträge zur Altertumskunde mit besonderer Rücksicht auf das Morgenland' 1819, der vor allem die Forderung aufstellte, dass die Überlieferung der Einzelvölker an sich geprüft werden müsse. Ein Beispiel, wie er sich das denkt, ist 'die heilige Sage und das alte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser' Frankf. a. M. 1820.

Form der Polemik leider sehr schwer lesbar gemacht werden; Voss bekämpft in seinen Gegnern nicht allein die Urheber wissenschaftlich discutirbarer Hypothesen, sondern zugleich Männer, die seinem protestantischen Bewusstsein zu nahe getreten sind; er wittert in den sich offen zu den Romantikern bekennenden Creuzer und Görres Anhänger des Pabstes und gelangt deshalb nicht zur Würdigung des grossen durch Creuzer aufgestellten, wenn auch unrichtig beantworteten Problems. Viel feiner in der Polemik und viel besonnener in seinen wissenschaftlichen Behauptungen ist der berühmte Aglaophamus von Lobeck, das Resultat siebenundzwanzigjähriger Forschung; hier ist definitiv der Beweis geführt, dass die griechische Religion von anfang an einen lehrhaften Charakter nicht gehabt hat. Da nun ohne einen solchen die Entstehung allegorischer Mythen nach Creuzers eigenem Eingeständnis unmöglich ist, so galt es, an die Stelle der symbolischen Mythenerklärung eine andere Erklärung für die Entstehung des Mythos zu geben. Schon Lobeck hat diese Forderung anerkannt und gelegentlich zu erfüllen versucht; klarer ist sie ausgesprochen in den einleitenden Kapiteln zu Grotes griechischer Geschichte. Am eingehendsten hat es K. Lehrs[2]) versucht, die Grundlinien für eine von aller Symbolik absehende Erklärung der griechischen Götterlehre zu zeichnen. Dies sind die Männer, in deren Schriften der mythologische Rationalismus principiell am schärfsten betont wird; die grosse Menge der z. T. sehr wertvollen Specialforschungen, in denen das rationalistische, oder, wie es von seinen Anhängern lieber genannt wird, kritische System teils nur gelegentlich, teils nicht in der einfachsten und consequentesten Formulirung auftritt, können wir hier nicht einzeln anführen, weil wir nicht die Geschichte unserer Wissenschaft zu schreiben, sondern nur die wichtigsten Hypothesen zu zeichnen unternehmen. Wohl aber müssen wir hier noch einer principielle Punkte behandelnden Arbeit gedenken, welche zwar weit davon entfernt ist das eigentlich religiöse Moment der griechischen Götterlehre, wie es Lobeck, Grote und Lehrs thatsächlich thun, zu eliminiren, die aber im übrigen den Werken jener Forscher so nahe steht, dass wir sie nur an dieser Stelle betrachten können: E. Renan, den wir später ganz auf dem Boden der Kuhn-Müllerschen Hypothese stehend finden werden, hat in dem sehr lesenswerthen Aufsatz *les religions de l'antiquité* (*Études de l'histoire religieuse* S. 1—71) in eigenartiger und geistvoller Weise das Creuzersche System vom rationalistischen Standpunkt aus zu ersetzen unternommen.

Gemeinschaftlich ist den genannten Forschern zunächst, dass sie die enge Beziehung, in welche die Symboliker die griechischen und die orienta-

2) In mehreren seiner populären Aufsätze, z. B. 'Gott, Götter und Dämonen' S. 121—150 der 1. Aufl. und besonders ausführlich S. 261—300 der 2. Aufl. — Eine ausführliche Widerlegung einiger der dort niedergelegten Ansichten versucht Förster, Jahrbb. für Philol. und Pädog. 1876. 818 ff.

lischen Mythen gesetzt hatten, wieder aufhoben. Die griechische Götterlehre ist wohl später von Vorderasien aus modificirt worden, steht aber von Hause aus den asiatischen Religionen als etwas principiell Verschiedenes gegenüber. Es wurde wieder möglich, den griechischen Mythos aus sich selbst heraus zu verstehen; darum hat diese Art der Mythenerklärung besonders in Deutschland grade bei solchen Forschern am meisten Anklang gefunden, welche den Fortschritten der orientalischen Wissenschaften ferner stehn. Grote und Lehrs wollen nur eine neue Erklärung für die Entstehung des griechischen Mythos geben; was die Entstehung der orientalischen Götterlehren betrifft, so räumen sie teils die Richtigkeit der Creuzerschen symbolischen Erklärung offen ein, teils gehen sie einer Erörterung über diese Frage aus dem Wege, indem sie jene Götterlehren als etwas absolut Irrationales bezeichnen, das der Erklärung weder bedarf noch wert ist.

Für den griechischen Mythos nun wird die symbolische Erklärung aus folgenden Gründen verworfen: es ist nicht gestattet, von aussen her einen Sinn in die griechischen Mythen hineinzutragen, denn diese wollen aus sich selbst verstanden sein; sie verstehen heisst ihnen diejenige Bedeutung beilegen, in welcher sie gedichtet und von ihren Hörern verstanden wurden. '*I maintain fully the character of these great divine agents as Persons which is the light, in which they presented themselves to the Homeric or Hesiodic audience.*' Es ist nicht im mindesten der Beweis dafür erbracht worden, dass ein vorhomerisches Publicum die Mythen anders auffasste. Im Gegenteil, das Wesen des Mythos selbst muss uns davon abhalten, in ihm einen allegorischen Gehalt zu suchen. 'Mythen sind nicht Gleichnisse, welche die Reflexion ersonnen hat, sondern der unmittelbare Ausdruck des natürlichen Gefühls; Bildnis und Gedanke, Inhalt und Form sind hier wesentlich eins' (Bergk, griech. Litteraturgesch. I. 312). Der primitive Mensch sah die Natur mit Kinderaugen an, er schafft sich eine phantastische Welt, welche ihn wechselsweise entzückt und erschreckt. Er hält seine Träume für wahr, er kennt nicht die kritische Analyse, welche uns jetzt im Zeitalter der Reflexion zu kalten Beobachtern gegenüber der Realität macht. Kaum von der Natur gesondert, unterhielt er sich mit ihr, er sprach zu ihr und vernahm ihre Stimme. Ordnung ist in diesen Träumen so wenig als in den Phantasien eines Kindes. Man werfe alle Vorstellungen, die in dem Kopf von Seeleuten durcheinander gehn, bunt zusammen, so erhält man den Mythos des *Glaukos*. Einen bestimmten Sinn in den Träumen des goldenen Zeitalters suchen, heisst die Töne der Glocken deuten oder in den Wolken Gestalten sehen[3]). So nötigt uns ebenso sehr die einfache Interpretation der homerischen Litteratur, wie die allgemeinere Betrachtung der wesentlichen Eigenschaften

3) Renan a. a. O. S. 15—21.

des Mythos von einer allegorischen Deutung der griechischen Götter- und Heldensage abzusehn. Dieselbe ist dem gemalten Vorhang des Zeuxis zu vergleichen; er kann nicht hochgezogen werden, weil nichts dahinter ist: der Vorhang ist das Bild. Dies Bild hat nun zwar natürlich auch einen Sinn und unsere analytischen Gewohnheiten zwingen uns, die Darstellung von jenem Dargestellten zu sondern. Der Dichter, welcher zuerst das Lied von dem schönen Heldenjüngling *Achilleus* sang, der in der Blüte seiner Tage in den finstern Hades hinabsteigen musste, und Jeder, der seitdem die Sage mit Verständnis gehört hat, empfand dabei noch etwas mehr als eine blosse Aufeinanderfolge gewisser Begebenheiten: dieses Mehr, das keineswegs bei dem Dichter dasselbe sein muss, wie bei seinen Hörern oder Lesern und auch bei diesen wieder sehr verschieden sein kann, lässt sich nun zwar nicht so leicht in Worte fassen, wie ein etwaiger allegorischer Gehalt des Mythos, weil es eben in dem Mythos selbst seinen adäquatesten Ausdruck gefunden hat und von diesem nicht ganz ohne Einbusse getrennt werden kann, unmöglich ist aber diese Sonderung nicht und es gehört zu den wichtigsten Aufgaben der Litteraturgeschichte, jenes Mehr, das die verschiedenen Classen und Perioden von Hörern bei dem Mythos mitempfanden, darzustellen. Aber indem wir diese Sonderung vornehmen, dürfen wir nicht in den Fundamentalfehler verfallen, zu glauben, dass dieselbe im Sinne der mythenbildenden Zeit selbst vorgenommen werden könnte. Der Mythos spricht alles das direct aus, was der Bildner desselben dabei dachte: ist ein Mythos unklar, so war es die Vorstellung seines Bildners eben auch. Der Sinn des Mythos liegt nicht hinter ihm versteckt, sondern in ihm ausgesprochen [4]). An die Stelle der allegorischen Mythenerklärung setzt der Rationalismus, wenn man so sagen darf, die homegorische.

Versuchen wir nun uns Rechenschaft abzulegen von dem, was die Griechen bei ihren Mythen mitempfanden, so müssen wir nach den Rationalisten gerade auf den anthropomorphen Charakter der Götter, welchen die allegorische Deutung völlig beseitigt, das grösste Gewicht legen; was dem Griechen seine Götter nahe brachte, war ja eben, dass er sich ihnen so ähnlich wusste. Aber die Götter sind nicht Nachbilder sondern Gegenbilder der Menschen [5]). Wir, wir sehen unser Spiegelbild nur aus den Fluten der Gewässer uns entgegenblinken, dem Griechen lachte es reiner und verklärter auch aus den Höhen seines Himmels hernieder. Überall sind es idealisirte menschliche Empfindungen, welche die Götter entstehen liessen. Um das Motiv der Mütterlichkeit bildete sich die *Demeter*fabel [6]). *Ares* und *Aphrodite* werden erfunden, um sich im Gegensatze zu entsprechen als des Krieges Wildigkeit

4) Renan a. a. O. S. 26. 27.

5) Lehrs pop. Aufs.¹ 135.

6) Ebenda¹ 102.

und der Liebe Holdigkeit[7]). Der lahme Fuss des *Hephaistos* soll nur das Banausische bezeichnen und in Verbindung mit seinem gutmütig kleinbürgerlichen Wesen humoristisch wirken. Wo Götter in Beziehung zu der den Menschen umgebenden Natur erscheinen, drücken sie nicht sowohl diese selbst, als vielmehr die Empfindungen aus, mit welchen der Mensch der Natur gegenüber tritt. *Pan* ist der Vertreter des Struppigen, Eckigen und Zackigen, Neckischen und Schreckischen des Berg- und Waldwesens; der *Pans*glaube ist verständlich aus den Wahnbildern, mit denen die Einsamkeit und die unstäten Schatten der Wälder, die wunderlichen Geräusche und phantastischen Baumgestalten erschrecken, unheimliche Figuren zu sehen und unheimliche Stimmen zu hören geben. Dagegen sind die Nymphen der Anmut, in welcher die Natur dem Griechen erschien, ganz angemessen. *Kalypso* trägt vom Hüllenden und Bergenden der Grotte, in der der Dichter sie wohnen lässt, den Namen[8]). Keine Spur weist darauf hin, dass die griechische Religion wie die orientalischen durch Anbetung der Naturobjecte entstanden sei. 'Der Satz, die griechische Religion sei eine Naturreligion, an die Spitze der griechischen Religionslehre gestellt, ist durchaus geeignet, das Verständnis der griechischen Religion zu verbauen, die, soll es einmal ein Wort sein, viel mehr durch und durch eine ethische Religion zu nennen sein würde. *Helios* ist ein grosser Gott; hat deshalb der Grieche die Sonne angebetet? Nimmer mehr. Wer das vermeint, steht ausser dem Religionsgefühl der Griechen. Der Grieche betete den Gott an, welchem in dieser Ordnung der Welt und der Götter das Amt zugefallen, durch sein tägliches Herauffahren den Göttern und Menschen die Wohlthat des Lichtes zu gewähren. Auch hatte der Grieche das Bewusstsein davon, ihm stand es als ein Unterschied seiner Religion gegen die Religion der Barbaren fest, dass er die Sonne nicht verehre, unzweifelhaft aber doch den Sonnengott. Zeus ist nicht der Himmel, sondern der ethische grosse Gott, welcher den Himmel erloost im Äther und in den Wolken.'[9]) —

Beginnen wir unsere Kritik bei dem letzten Punkte. Es ist ohne Frage eine ebenso nahe liegende als oft verkannte Wahrheit, dass die Götter des officiellen Cultus weder in Griechenland noch Italien mit einer Naturerscheinung gradezu identificirt worden sind; die Sprache der späteren Dichter, welche *Phoibos* und *Artemis* für Sonne und Mond gebrauchen, darf in dieser Beziehung um so weniger irre führen, als ja grade diese Dichter gleichzeitig die anthropomorphe Vorstellung der Gottheiten festhalten. Aber zwei Bemerkungen sind geeignet, die Tragweite der aus dieser Erscheinung gezogenen Schlussfolgerungen wesentlich zu alteriren. Erstens gilt ganz das Gleiche von den orientalischen Religionen. Was die

7) Lehrs pop. Aufs.[1] 113.
8) Ebenda[1] 133.
9) Ebenda[1] 98.

vedische Religion betrifft, so giebt selbst derjenige Forscher, welcher am stärksten den natursymbolischen Charakter der vedischen Mythologie betont hat, M. Müller, ausdrücklich zu, dass sich die altindischen Gottheiten wohl an Naturvorstellungen aber nicht aus ihnen entwickelt haben, dass sie wohl mit den himmlischen Phänomenen zusammentreffen, nimmermehr aber mit diesen identisch seien[10]). In Ägypten hat *Chu en Aten* den Versuch gemacht, den reinen Sonnendienst durchzuführen, aber das gänzliche Scheitern dieses Versuches zeigt, wie weit die ägyptische Staatsreligion davon entfernt war, eine eigentliche Naturreligion zu sein, so zahlreich auch die naturreligiösen Elemente sind, welchen wir in den Hymnen begegnen. Ganz das gleiche Verhältnis tritt uns in den semitischen Quellen, aus den Inschriften von Koyundschik wie aus den Schriften des alten Testamentes entgegen. Überall finden wir Beziehungen zwischen den Göttern, zu denen man betet, und den Naturerscheinungen, nirgends aber werden diese selbst angebetet. Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht die Betrachtung derjenigen Gottheiten, welche direct nach Naturerscheinungen heissen, wie die indische *Ushas* und *Sūrya* oder der ägyptische *Rā*. Hier ist nur die natursymbolische Seite des göttlichen Wesens, welche bei so vielen Gottheiten vorhanden ist, selbständig entwickelt, aber es würde nicht angehen, das ganze Wesen dieser scheinbaren Naturgötter in der Naturerscheinung aufgehn zu lassen. Es herrscht ein innerer Zwiespalt in der Vorstellung von *Rā, Sūrya, Ushas*: sie sind, wie ihr Name es ausdrückt, Himmelserscheinungen, aber sie sind zugleich Götter, d. h. mehr als Himmelserscheinungen. Und ganz den nämlichen Widerspruch finden wir nun zweitens auch in Griechenland. Die Vorstellungen von *Helios* und *Selene* sind denen der übrigen Götter angepasst, weil auch diese auf Sonne und Mond bezogen werden konnten. *Apollon* war gewiss im älteren Cultus nicht die Sonne, aber, um von vielem anderen zu schweigen, ist es möglich die heiligen Rinderheerden von Apollonia, welche sehr wahrscheinlich schon die Kykliker erwähnten, von den Heerden des Helios zu trennen? Auch die griechischen Götter haben wie die orientalischen eine proteusartige Fähigkeit bald mit den Naturerscheinungen zusammenzufallen, bald von ihnen gesondert zu sein. *Uranos* ist bei Hesiod d. h. in dem ganzen Kreis der in unserer Theogonie vereinigten kosmogonischen Gedichte eine handelnde und leidende Person; aber in dem Prooimion (110) werden die Musen aufgefordert zu singen, wie die Götter und wie die Erde entstanden und die Flüsse und das unermessliche Meer und die funkelnden Sterne und der breite Himmel darüber, und in der Göttergenealogie heisst es, dass Gaia den gestirnten Himmel geboren. Der Widerspruch

10) Vgl. z. B. M. Müllers Anzeige von Hahns 'sagwissenschaftlichen Studien' in den Jahrbb. f. Phil. u. Päd. 1877. S. 147.

findet sich bei vielen der hesiodeischen und homerischen Gottheiten; nur die historische, nicht die rationalistische Deutung kann ihn erklären. Es ist ein pedantisches und der epischen Poetik widerstrebendes Verfahren von Voss, wenn er die rosigen Finger der Eos und ihr krokosfarbenes Gewand von der sinnlichen Erscheinung der Morgenröte ganz und gar trennt. Schon die Namen Helios, Selene, Eos, Uranos, Boreas u. s. w. müssen darauf führen, dass die mit ihnen bezeichneten Gottheiten mindestens zeitweilig mit den Naturerscheinungen zusammenfallen konnten, ja dass dies bei ihnen sogar — was aber natürlich für die übrigen Gottheiten nichts beweist — ursprünglich der Fall war. Wenn Lehrs und die übrigen Rationalisten die Identification der Götter mit den Naturerscheinungen für eine späte Fälschung der griechischen Mythologie halten, so irren sie doppelt: vollständig identificirt wurden die Gottheiten nie und die facultative Identification ist nicht auf die junge Periode beschränkt.

Vermögen wir in dieser Beziehung einen grundsätzlichen Widerspruch zwischen der griechischen und der orientalischen Göttersage nicht zu finden, so erscheint überhaupt die gänzliche Loslösung der hellenischen Sagen und Culte von den asiatischen und ägyptischen als ein Missgriff. Sicher hat Creuzer in vielen seiner Gleichsetzungen geirrt, aber die Rationalisten entfernen sich mit ihrer Skepsis gegen jede Gleichsetzung noch weiter von der Wahrheit und bezeichnen in dieser Beziehung einen Rückschritt. Erst im Verlauf unserer Untersuchung werden wir die Fäden, welche über das ägäische Meer hinüber gesponnen wurden, einzeln aufweisen; hier kann nur auf eine Inconsequenz hingewiesen werden, welche gewöhnlich von denen begangen wird, welche den religiösen Zusammenhang von Ost und West bezweifeln. Bei der griechischen Religion sucht die kritische Schule genau die einzelnen Perioden zu unterscheiden, hier weist sie mit wissenschaftlicher Gründlichkeit nach, dass bei Homer nur Knochen und Fett den Göttern geopfert wird, dass den Griechen des epischen Zeitalters orgiastische Religionsübungen, Menschenopfer, Selbstverstümmelungen, unzüchtige Dienste fremd waren, aber die Barbaren des Orients mögen alle diese Schändlichkeiten von anfang an geübt haben, das lässt sich wohl ohne Prüfung a priori voraussetzen! Indessen die Untersuchung wird uns das Gegenteil lehren: jene Ausschweifungen der Religion sind im Orient nicht älter als in Griechenland, jenseits und diesseits des ägäischen Meeres hat sich in derselben Zeit die gleiche Entwickelung abgespielt. Dieser im Cultus in allen Einzelheiten nachweisbare Parallelismus der Entwickelung macht es wahrscheinlich, dass auch die Gottesbegriffe selbst aus sich ähnlichen Elementen hervorgegangen sind. Dies ist der erste Grund, warum wir die Forderung, dass die griechischen Mythen nur aus sich selbst verstanden werden müssen, da nicht anerkennen können, wo es sich um die Entstehung dieser Mythen handelt. Wir können aber die Berechtigung jener Forderung zweitens

auch deshalb nicht zugestehn, weil die griechischen Mythen aus sich nicht erklärbar sind. Grote und Lehrs suchen die Vernunft da, wo sie nicht herrscht — eben deshalb nennen wir sie Rationalisten. So sehr die Aufsuchung des im Mythos liegenden Sinnes vor der hinter ihm liegenden Allegorie schon deshalb den Vorzug verdient, weil jener notwendig, dieser bestenfalls möglich ist, so sehr muss andrerseits daran festgehalten werden, dass jener im Mythos liegende Sinn, um wirklich als primär zu gelten, mit dem Mythos nach Maassgabe der Fähigkeit des Dichters congruent sein müsse. Der geistige Gehalt des Mythos darf ebenso wenig grösser sein wie der Mythos — das ist er meistens bei der allegorischen Auslegung — noch auch kleiner, d. h. es dürfen in dem Mythos keine Züge stehen, welche jenem Mitempfundenen widersprechen oder es doch nicht ausdrücken. Sollten solche Incongruenzen sich finden, so müsste angenommen werden, dass der Dichter seine Empfindung nicht richtig in Handlung umzusetzen vermochte, oder dass wir aus der Handlung nicht die richtige Empfindung heraushören, oder endlich dass jenes Mitempfundene nicht zugleich mit dem Mythos entstand, sondern nachträglich in ihn hineingelegt wurde. Die erste dieser Möglichkeiten ist auf ein kleines Gebiet beschränkt, da im allgemeinen die griechischen Dichter, die wenigstens, die für die Folgezeit maassgebend wurden, ihrer Kunst so weit mächtig waren, dass sie, was sie empfanden, auch auszudrücken vermochten. Viel näher liegt die zweite Möglichkeit, dass der ursprüngliche Sinn jener Mythen uns verloren ist, und in einzelnen Fällen wird sich eine Verschiedenheit jenes mitempfundenen Mehr wirklich herausstellen; doch bedarf es kaum eines Nachweises, dass auch diese Erklärung für den Fall nicht ausreichen würde, dass sich die genannte Incongruenz auf grosse Gebiete des griechischen Mythos erstrecken sollte. Für diesen Fall bliebe nur die dritte Annahme möglich, dass die Dichter, welche zuerst die mythischen Begebenheiten in dem uns überlieferten Sinne erzählen, ein Sagenmaterial vorfanden, dem sie nicht ganz unabhängig gegenüberstanden. Nun ist aber der irrationale Gehalt des griechischen Mythos thatsächlich ein sehr grosser. Irrational ist zunächst die Verbindung der Mythen unter einander. Das menschlich-rührende Moment der Sage von Orpheus und Eurydike drängt sich jedem, der die Sage vernimmt, so unmittelbar auf, dass der undankbare Versuch, diese zarte Empfindung in prosaische Worte zu kleiden, nicht nötig ist: dieser Sinn der Eurydikesage nun, was hat er wohl mit den zahlreichen übrigen Orpheussagen, z. B. mit der von der Zerreissung des Orpheus durch die Mainaden zu thun? Jeder grössere Mythos zeigt dieselbe Incongruenz. Aber selbst die einzelnen Mythen sind keineswegs in sich conform. Der Tod der Eurydike erfolgt durch den Biss einer Schlange, auf welche sie auf der Flucht vor Aristaios getreten: wer diesen Teil der Sage erfand, dichtete nicht im Gefühl des Sängers, der zuerst die Höllenfahrt

des Orpheus in ihrem gegenwärtigen Sinn vortrug. Mit Ausnahme der dem Sagenkreise der grossen Epen angehörigen Mythen, welche relativ einheitlich sind, giebt es wohl nicht sehr viel Göttersagen, welche einer aufmerksamen Sonderung zwischen Inhalt und Form stand halten. So scheinen mir z. B. die einzelnen in die hesiodeische Theogonie eingeflochtenen Mythen grösstenteils incommensurable Bestandteile zu haben. Als Beispiel diene die Prometheussage, welche schon bei Hesiod in dem Sinne erzählt wird, dass der Mensch in dem Titanen sich selbst wiederfindet, wie er gegen die ewigen ihm übergeordneten Mächte ankämpft. Ein Bestandteil dieser Sage ist nun bei Hesiod das Motiv von der Erschaffung der ersten Frau (der spätere Pandoramythos), und doch ist dies Motiv, obgleich in sich ebenfalls vollständig verständlich, innerlich ganz ohne Zusammenhang mit dem Motiv von der Titanennatur des Prometheus, mit dem es doch in dem uns vorliegenden Mythos untrennbar verbunden erscheint.

Dieser immer wiederkehrende Widerspruch zwischen der äusseren Erzählung und dem Sinn, den sie jetzt in sich birgt, zwingt uns zu der Annahme, dass ein grosser Teil der griechischen Mythen nicht von vornherein in dem Sinne erfunden wurde, in dem er uns zuerst erscheint. Die Berechtigung allegorischer Mythendeutung folgt daraus noch nicht. Jenes mit der Erzählung mitempfundene Etwas unterliegt historischen Wandlungen, weil die Verknüpfung der äusseren Begebenheiten meist verschiedene Motivirung zulässt, und daher gewissermaassen im Keim in sich trägt: eine Reihe von Dichtern, die denselben Mythos nach einander erzählten, können denselben zu sehr verschiedenem geistigen Gehalt ausgebildet haben, ohne dass auch nur Einer derselben in seinen Stoff einen ausserhalb des Mythos gelegenen Gedanken künstlich hineingelegt hätte. Das hier supponirte Verhältnis besteht thatsächlich zwischen den beiden grössten uns bekannten Kunstarten, dem Epos und dem Drama: dies gezeigt zu haben ist das bleibende Verdienst Welckers[11]). Indem dasselbe Verhältnis zwischen Homer und den vorhomerischen Dichtern angenommen wird, ergiebt sich von selbst, dass die jetzt als die älteste erscheinende Zuspitzung eines Mythos in der Regel nicht zugleich die ursprüngliche ist.

Nun sind das griechische Epos und das griechische Drama, obwohl verschiedenen poetischen Gesetzen folgend, doch homogene Kunstarten und darum ist an sich der Unterschied des ethischen Gehaltes, den Epiker und Tragiker in demselben Mythos darstellten, kein principieller. Wie nun

11) 'Aeschyleische Trilogie' Darmstadt 1824; Nachtrag Darmstadt 1826; 'Epischer Cyclus' Bonn I¹. 1835; II. 1849; I². 1865; 'Die griechischen Tragödien mit Rücksicht auf den epischen Cyclus' 3 Bde. Bonn 1839—1841. Welckers Gedanke ist fortgebildet u. a. von O. F. Gruppe 'Ariadne, die tragische Kunst der Griechen in ihrer Entwickelung und in ihrem Zusammenhange' 1834; G. W. Nitzsch 'die Sagenpoesie der Griechen' 1852.

aber, wenn der Mythos in einer früheren Periode von einer wesentlich anderen Dichtungsart gepflegt worden wäre? Offenbar müsste in diesem Fall der Mythos eine viel stärkere Veränderung in seinem geistigen Gehalt erfahren haben. Grote und Lehrs haben diese Möglichkeit nicht genügend berücksichtigt. Wir aber glauben untersuchen zu müssen, wie sich in dieser Beziehung die verschiedenen Seiten der epischen Poesie verhalten.

Was zunächst die Hauptbegebenheiten auf dem irdischen Schauplatz anbetrifft, so befinden sie sich, wie bereits bemerkt, in wesentlicher Übereinstimmung mit dem Gehalt, den sie jetzt ausdrücken: daraus geht hervor, dass sie einen Übergang in eine andere Kunstgattung nicht durchgemacht haben, d. h. dass die Rhapsoden, wie es neuerdings B. Niese ('die Entwickelung der homerischen Poesie' Berlin 1882) dargestellt hat, den von ihnen besungenen Sagenstoff nicht blos geformt, sondern auch im ganzen erfunden haben. Es wird sich allerdings später herausstellen, dass gewisse erste Anfänge der Mythen den Rhapsoden bereits fertig vorlagen, diese Anfänge sind indessen quantitativ im Verhältnis zu der ganzen Masse der epischen Sage zu unbedeutend, um hier besondere Berücksichtigung zu erfordern. Mit diesen menschlichen Begebenheiten verflechten sich nun himmlische Vorgänge, und wir haben um so weniger Grund, diese Vorgänge anders zu beurteilen, als die rein menschlichen, da sie denselben durchaus homogen sind. Dasselbe gilt von solchen Geschichten von Göttern, die zwar nicht direct zu der epischen Sage gehören, mit dieser aber verknüpft sind, wie z. B. der Sage von der Liebe der Aphrodite und des Anchises: nicht blos die Ausschmückung, sondern sogar die Erfindung dieses Mythos können auf dem Boden der rhapsodischen Dichtung erfolgt sein; wir bedürften jedenfalls eines besonderen Berechtigungsnachweises, wollten wir die Entstehung dieses Mythos nach anderen als den epischen Kunstgesetzen erklären. Selbst solche Göttersagen, die ganz ausserhalb der epischen Erzählung stehen, wie die Geschichte von der Überlistung des Ares und der Aphrodite durch Hephaistos, sind grossenteils so sehr dem Charakter des Epos analog, dass sie sehr wohl nach den einmal feststehenden Charakteren der beteiligten Personen frei von den Rhapsoden erfunden sein können. Wenn nun in allen diesen Götterlegenden die Begebenheit, das Thatsächliche nicht aus einer anderen als der rhapsodischen Kunst erklärt zu werden braucht, so ergiebt sich weiter, dass die Rhapsoden den Göttern auch ihren Charakter gegeben haben, und zwar dies mit um so grösserer Sicherheit, als die Charakterzeichnung der Götter ja der der irdischen Heroen vollkommen gleichartig ist. Da nun endlich von dieser Charakteristik der Götter ihr anthropopathisches Verhalten unzertrennlich ist, wird auch dieses — wenigstens die ausserordentliche Betonung desselben — als eine Neuerung des Epos betrachtet werden müssen.

Bisher lief unser Weg dem, welchen Lehrs und Grote gegangen sind,

parallel, aber jetzt schlagen wir eine gänzlich andere Richtung ein. Beide Forscher sind der Ansicht Herodots (2. 53), dass Homer und Hesiod den Griechen ihre Götter gegeben haben. Dieser Satz hat seine gute Berechtigung, wenn darunter verstanden wird, dass die epische Gottesvorstellung von tief eingreifendem Einfluss auf das religiöse Leben der Griechen gewesen sei; der Satz ist aber sehr irrig, wenn man ihn in wirklichem Sinne so auslegt, als ob die Rhapsoden die Götter erfunden hätten. Wie wäre dies wohl möglich gewesen? Die Rhapsoden sind keine Theologen, die Culte stiften und religiöse Überlieferungen verbreiten: dies haben sie weder gemocht, noch vermocht. Sie erzählen religiöse Mythen nach, weil sie sie schön finden; andere als ästhetische Gesetze erkennen sie nicht an. Sie operiren mit den überlieferten Göttern, weil das Nebeneinanderwirken der Menschen und der Götterwelt der dichterischen Ökonomie höchst förderlich ist: wären die Götter nicht überliefert gewesen, die Rhapsoden hätten sie sicher nicht erfunden.

Die Götter selbst also hat das Epos in der Überlieferung vorgefunden, d. h. da es eine Überlieferung ohne feste Kunstform nicht giebt, es bestand vor dem Epos eine Art der Dichtung, welche die Götter nach ihren eigenen Kunstgesetzen geschaffen hat. Die Kräfte, die bei der Entstehung der griechischen Gottesvorstellungen mitwirkten, waren ganz andere, als diejenigen, welche ihnen die uns vertraute Form gegeben haben. Zwischen dem Epos und den Anfängen der griechischen Religion liegt eine tiefe Kluft, die jeder überspringen muss, der zu jenen vordringen will. Alles dasjenige, was die Rhapsoden nach den Bedürfnissen ihrer Dichtung hinzugefügt haben, ist von der ursprünglichen Gottesvorstellung auszuschliessen: vor allem die einseitige Hervorkehrung des anthropopathischen Charakters der Götter. Es geht dies auch daraus hervor, dass der menschliche, oder wie Lehrs sagt, ethische Charakter der Götter zwar überall da consequent durchgeführt ist, wo die Götter in epischer Handlung auftreten, selten dagegen und dann in fast immer nachweisbarer Beeinflussung durch das Epos, ausserhalb desselben. Wenn Praxilla Aphrodite die Mutter des Dionysos nennt, so würden wir vielleicht unrecht thun, wenn wir in diesem Mythos mehr suchen wollten, als den trivialen Gedanken, den der Pförtner bei Macbeth ausspricht *drink provokes the desire*, oder dessen Umkehrung; wenigstens geht hier der Sinn rein im Mythos auf. Wir geben also vorläufig als möglich zu, dass die Dichterin in freier Gruppirung der vom Epos geschaffenen Göttercharaktere zuerst Dionysos zum Sohne der Aphrodite machte; — als möglich sagen wir, denn denkbar bleibt es daneben, dass die so passend erscheinende Paarung des Dionysos und der Aphrodite doch aus ganz anderen Gründen erfolgte, dass z. B. wie Schoemann (*opuscc.* II. 155) meint, Aphrodite in dieser Nebeneinanderstellung Dione vertritt. Geben wir nun aber auch zu, dass in solchen (nicht sehr zahl-

reichen) Fällen der ethische Charakter der Gottheit auch ausserhalb der epischen Erzählung festgehalten sein kann, so ist dies sicher bei der überwiegenden Mehrzahl der nicht epischen Mythen nicht der Fall. Aphrodite soll der Liebe Holdigkeit ausdrücken: zugegeben, aber was bedeutet dann die Sage, dass sie aus dem durch die abgeschnittenen Testikel des Himmels befruchteten Okeanos geboren wurde? Wenn sich um 'das Motiv der Mütterlichkeit' die Demeterlegende bildete, wie konnte dann die Sage von Demeter Erinnys entstehen, welche sich in eine Stute verwandelte und in dieser Form von Poseidon überwältigt ward? Was hat die Artemis von Brauron, die Orthosia, die Britomartis mit dem anmutigen Bild der jungfräulichen Jägerin zu thun? Doch es lohnt sich gar nicht, einzelne Beispiele anzuführen; die Cultlegenden zeigen durchgängig, soweit sie nicht nachträglich epische Form angenommen haben, eine von der im Epos ihnen beigelegten ganz verschiedene Natur. Noch deutlicher tritt die Unabhängigkeit von dem Epos hervor, so wie man nicht blos die Tempelüberlieferungen, sondern auch die Culthandlungen und die in ihnen angewendeten Symbole ins Auge fasst. Der Versuch, die ganze griechische Religion aus Homer und Hesiod herzuleiten, kann im Ernst gar nicht gemacht werden. So gross der Einfluss gewesen sein muss, den das Epos, namentlich seitdem es in seinen besten Erzeugnissen Gemeingut des hellenischen Volkes geworden war, auf dessen Religion ausübte, so war er doch nie so ausschliesslich, dass diese Religion daneben nicht auch noch andere Seiten entwickelte. Ja es stand die Religion sogar allezeit in einem gewissen Widerspruch zu den Göttern des Epos: nur weil keine religiösen Factoren da waren, diesen Kampf wirksam auszufechten, und weil man sich deshalb gewöhnt hatte, den allseitig geduldeten Widerspruch als einen selbstverständlichen anzusehen, tritt er uns in der Überlieferung des Altertums weniger deutlich entgegen, als wir ihn uns vorstellen müssen.

Dieser Widerspruch zwischen Dichtkunst und Religion war in der Blütezeit des epischen Gesanges nicht etwa geringer, sondern grösser als in den uns näher liegenden Zeiten, weil der Einfluss des Epos auf die gesammte nationale Bildung erst in der Folgezeit so mächtig wurde. Die Homeriden schildern nicht die Götter, die in ihrer Zeit verehrt werden; sie lassen den Zuhörer geflissentlich die diesen wie jenen noch bekannte Bedeutung oder Beziehung ihrer Götter vergessen, weil Opferfeuer und Opfertrank, Sonne und Mond, Himmel und Morgenröte oder was sonst der Opferer in diesen Göttern verehrte, auf der epischen Bühne nicht zu agiren vermögen; in stillschweigender und selbstverständlicher Übereinstimmung dachte Dichter und Publicum, wenn in einem epischen Gedichte Artemis erwähnt wurde, nicht an die Göttin von Ephesos, Didymoi und Brauron, sondern eben an die poetische Artemis, wie sich ihr Typus allmählich festgestellt hatte. — So wunderbar eine solche Doppelnatur der Gottheiten

auch erscheint, so hat sie doch ihr Analogon in andern Litteraturen, z. B. in Indien, wo nur in Folge der viel stärkeren Einwirkung des theologischen Elementes der Abstand zwischen Epos und Religion nicht so gross geworden ist, wie in Griechenland. Indra ist im Mahābhārata das himmlische Vorbild für die irdischen Helden geworden, seine Bedeutung im Cultus tritt hinter dieser neuen Function zurück. Wie sich das indische Epos seine eigene anthropomorphe Mythologie schafft, zeigt z. B. recht deutlich der Aufsatz Holtzmanns über die *Apsaras* nach dem Mahābhārata[12]). Ganz wie im griechischen sind auch im indischen Epos die aus dem Cultus überlieferten Gottheiten zu einem eigenen phantastischen Götterstaat geordnet, der seinen besonderen Bedingungen unterworfen ist; und wenn auch die indischen Rhapsoden ihre Phantasie nicht so zu zügeln wissen, wie die griechischen und daher bei weitem nicht jene concrete Anschaulichkeit der Götterwelt erreichen, welche bei Homer so sehr den Eindruck der Realität hervorruft, so sind doch die Mittel, deren sie sich bedienen, ganz ähnliche, und selbst im einzelnen finden sich sehr auffallende Übereinstimmungen[13]). Die Ummodelung der Cultusgottheiten ist offenbar in Griechenland ungleich durchgreifender und freier gewesen als in Indien, aber sonst war der Vorgang ganz analog.

Wir können daher, wenn wir zum Schluss unser Urteil über die Hypothese der kritischen Schule zusammenfassen, von den drei Sätzen dieser Schule nur den einen billigen, dass in der Regel der Sinn eines Mythos nicht hinter, sondern in demselben gesucht werden müsse; dagegen erscheint es uns weder als richtig, die griechischen Mythen und Culte von den orientalischen ganz zu sondern, noch auch, den Charakter, welchen die Götter im Epos und den von ihm abhängigen späteren Dichtungsarten tragen, für ursprünglich zu halten. Indem Grote und Lehrs die griechische Religion von allen anderen Religionen sondern, andrerseits aber als das — man kann fast nur sagen zufällige — Product einer von Hause aus nicht religiösen Litteratur bezeichnen, leugnen sie in Wahrheit die religiösen Bestandteile der griechischen Religion. Das von Creuzer neu formulirte Problem der Entstehung der Religion haben sie nicht gelöst, sondern ignorirt: nach dieser Richtung hin bezeichnen sie sogar einen Rückschritt gegen Creuzer, so gross auch das Verdienst ist, das sie durch die an dem Creuzerschen System geübte Kritik sich erwarben.

12) Zeitschr. der deutsch. morgenländ. Gesellsch. XXXIII. 631—644.

13) So hat z. B. gerade der Punkt, welchen Voss mit Vorliebe gegen Creuzer geltend macht, dass die Unsterblichkeit der Olympier an den Genuss der Ambrosia geknüpft ist, im indischen Epos eine genaue Analogie; vgl. Holtzmann, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. XXXII. 300.

§ 5. Die localistische Mythendeutung.

Während der Revolutionskriege und z. T. durch dieselbe war der menschliche Geist zu einer wesentlich erweiterten Kenntnis seiner eigenen Entwickelung fortgeschritten. Wie bedeutsam war allein die Erschliessung der altägyptischen und der altindischen Litteratur, deren erste Anfänge in eben jene Zeit fallen! Eine ganze Reihe neuer Gebiete eröffneten sich der Altertumswissenschaft; von welchem derselben aus man auch an die mythologische Forschung herantreten mochte, immer konnte man zu origineller Auffassung gelangen. Dies Originale war freilich nicht immer ein Fortschritt; wie immer, wenn sich die Wissenschaft mit einem Mal im Besitze eines wesentlich vermehrten Materials sieht, begannen ihre übereifrigen Anhänger auch hier, dasselbe zu verwerten, noch ehe es genügend gesichtet war. Der Blick schweifte in die weiteste Ferne, darüber ging die Aufmerksamkeit für die zunächst auf dem Wege liegenden Hindernisse verloren.

Zu diesen übereilten und dem Fortschritt der Gedanken nicht förderlichen Versuchen müssen wir die geographische Mythologie rechnen. Ritter hatte die Geographie in den Kreis der historischen Wissenschaften gezogen, er hatte gezeigt, wie sehr Boden und Klima die Gesammtentwickelung eines Volkes bestimmen. Unterlag das gesammte Leben diesem Einfluss, so musste derselbe sich natürlich auch in der Mythologie äussern. Wie man Dichters Lied nur verstehen kann, wenn man in Dichters Lande geht, so ist ein Verständnis des Mythos nur möglich, wenn man die äusseren Lebensbedingungen kennt, unter denen der Mythos entstand. Wesentlich begünstigt wurde diese Ansicht durch die sich sofort aufdrängende Wahrnehmung, dass ein grosser und zwar grade der altertümlichste Teil des griechischen Mythos fest mit gewissen Localitäten verwachsen ist. Aber man ging bald weiter. Die Bildung des Mythos sollte sich nicht allein unter der Einwirkung der klimatischen und terrestrischen Bedingungen
Forchhammer vollzogen haben, sondern er sollte eben diese darstellen. Der am weitesten gehende Vertreter dieser Ansicht ist Forchhammer, dessen Hauptwerk 'Hellenica' 1837 erschien. Eine grosse Reihe namentlich attischer und boiotischer Mythen werden analysirt und auf Eigentümlichkeiten des Landes oder auf meteorologische Erscheinungen bezogen. Die Sage von Herakles' Tod z. B. scheint Forchhammer nichts anderes zu sein, als eine Anthropomorphose der Losreissung Euboias vom Festlande. Der verpestende Geruch einiger Schwefelquellen im Lande der westlichen Lokrer und unter dem Berg Taphiassos wurde von dem Grab des Nessos und anderer Kentauren, die unter dem Taphiassos begraben lagen, hergeleitet und aus derselben Ursache, die auf vulcanische Natur dieser Gegenden deutet,

entsprang der Name der *stinkenden Lokrer*[1]. Diese Theorien werden mit Etymologien gestützt, welche um nichts besser sind als die Creuzerschen, aber nicht wie diese sich mit der allgemeinen Unwissenheit der Zeit entschuldigen können. Derartige Wortableitungen haben, nächst der excentrischen Anwendung des geographischen Principes Forchhammers Arbeiten so discreditirt, dass heut zu Tage weniger diese selbst discussionsfähig sind, als das in ihnen enthaltene Princip. Gegen dieses nun muss vor allem der Einwand erhoben werden, dass die localistische Erklärung des Mythos sehr wenig mit dem kosmopolitischen Charakter desselben übereinstimmt. Was nützt es die Sage von dem Diebe *Agamedes* auf den fallenden Thau der boiotischen Ebene zu beziehen[2], da wir doch wissen, dass die Sage ebenso am Nil und vermutlich an vielen anderen Punkten erzählt wurde? Es müsste doch mindestens gezeigt werden, dass die Sage überall, wo sie erscheint, die gleiche Bedeutung hatte. Wäre selbst die Beziehung der Stheneboia auf das Wasser der Ebene, welches verdampfend in die Höhe statt abfliessend zum Flussbett strebt[3], an sich ebenso ansprechend, als sie es meinem Gefühl nach nicht ist, so würden wir doch eine solche Deutung so lange verwerfen müssen, als nicht alle Varianten des in allen Mythologien verbreiteten Zuges, welcher gewöhnlich nach Potiphars Weib genannt wird, berücksichtigt sind. Dieser Einwand richtet sich aber nicht etwa blos gegen die Mehrzahl von Forchhammers Aufstellungen, sondern zugleich gegen die gesammte geographische Mythendeutung. Es bleibt allerdings die Erklärung, dass ein Mythos von einer Localität ähnlichen Charakters übertragen sei; aber durch die notgedrungene fortgesetzte Anwendung dieses Hülfsmittels verflüchtigt sich das individuell locale Element so sehr, dass dasselbe nimmermehr im Mittelpunkt eines mythologischen Systemes stehen kann. Wird dagegen dem meteorologisch-geographischen Moment diejenige Bedeutung beigelegt, welche der Urheber und die Hauptvertreter dieser Hypothese ihm beilegen, so wird damit die weitgehende Übereinstimmung der verschiedenen Mythologien nicht allein nicht berücksichtigt, sondern es wird eine wissenschaftliche Erklärung dieser Übereinstimmungen gradezu unmöglich gemacht. Aber auch die Grundlage des ganzen Forchhammerschen Systems ist schwankend; die Bedenken, welche wir gegen die Berechtigung der symbolischen Erklärung überhaupt richteten, treffen in verstärktem Grade die meteorologisch-geographische Mythendeutung. Welche Nötigung lag vor, Mythen zu erfinden zum Ausdruck von Naturerscheinungen, für welche die Sprache längst Worte besass? Wer hätte den Mythos von *Thetis* und *Achilleus* erfinden sollen blos

1) Hellen. S. 17.
2) Ebenda S. 342.
3) Ebenda S. 238.

zum Ausdruck dafür, dass ein paar trockene Tage heiteren Wetters genügen um die durch die ersten Herbstregen verursachte Überschwemmung des Spercheios wieder zu verdampfen?[4]) Gleichwohl entbehrt auch diese Ansicht nicht ganz eines richtigen Kernes. Wir werden später die Vermutung zu begründen suchen, dass, wo Bäume, Quellen, Höhen für den praktischen Gottesdienst wichtig waren, die kühne Gleichnisrede des vorauszusetzenden religiösen Hymnos auch diese Objecte des Rituals ergriff. Hin und wieder scheinen die uns überlieferten Localmythen wirklich die letzten Ausläufer der Gleichnisse jener Ritualpoesie zu sein. Aber diese metaphorische Rede der religiösen Dichtung hat doch nur wenig Gemeinsames mit der Einkleidung naturhistorischer Beobachtungen, welche Forchhammer und seine Schule als den Ursprung des Mythos ansieht. Nicht die Gegend an sich ist es, deren Besonderheiten den Mythos entstehen lassen. Die offenbare Unmöglichkeit, von der Localerscheinung zum Mythos zu gelangen, nötigt uns vielmehr auch da, wo Mythos und Localität fest verwachsen erscheinen, den Mythos für das Ursprüngliche anzusehen und nach Gründen zu forschen, warum sich derselbe später an die bestimmte Localität heftete. Dabei ist es denn freilich selbstverständlich nicht ausgeschlossen, dass nachträglich die Wahl der Localität einen Rückeinfluss auf die Gestalt des Mythos ausübte, und dies ist ein zweiter Ertrag, welchen wir aus der sonst leider wenig fruchtbaren geographisch-meteorologischen Mythendeutung mitnehmen.

Obgleich diese Art der Mythendeutung nicht einmal versucht hat die Fundamente ihrer Methode sicher zu legen, so ist sie doch keineswegs spurlos in der Geschichte der Mythologie vorübergegangen. Das Bewusstsein, dass durch das Studium von Land und Leuten des heutigen Griechenlands ein tieferes Verständnis des Altertums gewonnen sei, führte von selbst zu einer Überschätzung dieses Studiums. Die nächstfolgende mythologische Litteratur z. B. das kurz nach den Hellenica erschienene Buch von Klausen 'Aeneas und die Penaten' (1838. 40) ist angefüllt mit geographischen Mythendeutungen. Manche solcher Mythendeutungen haben sich in die Handbücher eingeschlichen und dadurch eine Art kanonischer Geltung erlangt. Noch bis in die neuste Zeit wird das localistische Princip zur Erklärung von Mythen herangezogen, nicht allein von Forchhammer selbst, der dasselbe systematisch auszubauen bemüht ist[5]), sondern ge-

4) Hellen. S. 21.

5) So versuchte er z. B. ('die Wanderungen der Inachostochter Io' Kiel 1881) in der aischyleischen Darstellung der Iowanderungen die Vorstellung von Meeresströmungen nachzuweisen, und zeigt in seiner neusten Schrift 'Erklärung der Ilias' Kiel 1884, dass die ganze troische Sage auf Eigentümlichkeiten der troischen Ebene beruhe.

legentlich auch von andern Forschern. Erst kürzlich hat Roscher die *Kentauren* als die Bergströme Thessaliens gedeutet[6]). Robert sieht in *Alkyoneus*, dem erdgeborenen Riesen, den Repräsentanten des Isthmos[7]); für Wilamowitz ist *Proteus* der Autochthon oder vielmehr der Autothalasse der chalkidischen Halbinsel, der nur durch den Zufall, dass der Dichter der Telemachie ihn kannte und verwandte, weitere Bedeutung erlangt hat[8]); um doch auch einige der älteren geographischen Mythendeuter zu Worte kommen zu lassen, führen wir noch beispielsweise an, dass nach Hartung ('Relig. u. Myth. der Griechen' III. 206) *Melikertes* sich in den See stürzte, weil die See die Passatwinde sendet und die Regenwolken aufsteigen lässt; dass Preller (griech. Mythol. herausgeg. von Plew I. 119) in den *Kabeiren* die Darstellung der vulcanischen Kräfte erkannte, welche in alter Zeit über die ganze Gegend vom thrakisch-makedonischen Festland bis zur kleinasiatischen Küste thätig gewesen seien (ähnlich Welcker griech. Götterlehre I. 328; II. 429); dass Walz 'über die altitalische Religion' (Verhandl. der 7. Philologen-Versammlung S. 52) in der römischen Religion Götter vulcanischer Natur nachweisen zu können glaubte; dass Schoemann (*opuscc.* II. 190) die *Chimaira* ebenfalls für ein Bild der vulcanischen Feuerkraft erklärte und die Besiegung des *nemeischen Löwen* und der *lernaiischen Hydra* von der Austrocknung eines Sumpfes verstand (a. a. O. S. 195). Zumal solche Forscher, welche Griechenland selbst gesehen haben und dessen Natur beschreiben, neigen begreiflicherweise zur geographischen Mythendeutung: der Mythos beweist hier seine alte Zauberkraft, jedem das zu zeigen, was ihn grade beschäftigt. Wir erinnern hier nur an Bursian, der z. B. (griech. Geogr. I. 303) als physische Basis des Mythos, dass *Alkippe* von *Halirrhotios*, dem Sohn des Poseidon, Gewalt erlitt, die brackige Natur des Wassers ansieht, und an Curtius, welcher u. a. (Peloponn. II. S. 134 vgl. Sauppe Abh. der Gött. Ges. der Wiss. VIII. 262) *Eurytos* als den Schönströmer übersetzt, und (Peloponn. I. 372) das im *Onkeion* von *Thelpusa* geborene Wunderross *Areion* als einen durch Gebirgswasser angeschwellten Zufluss des Ladonstromes deutet.

Localistische Mythendeutung bei andern Forschern

§ 6. Die Brüder Grimm[1]).

Viel nachhaltiger war der Einfluss, welchen die mythologische Forschung von einer andern Wissenschaft, der deutschen Philologie, erfuhr.

Erklärung des Mythos als Volkspoesie

6) In den ersten Nummern der Berliner philol. Wochenschr. 1885.

7) Hermes 1884. S. 481.

8) 'Homer. Forsch.' Berlin 1884. S. 27.

1) Vgl. über die Grimmsche Auffassung des Mythos die schöne Darstellung von W. Scherer 'Jakob Grimm' Berlin 1865. S. 146—150.

Der schon früher gefundene Begriff der Volkspoesie hatte durch die grossen Begründer dieser Wissenschaft erst rechten Inhalt erhalten. Indem man im Munde des Volkes einen ungeahnten reichen Schatz von Märchen, Sagen und Liedern entdeckte, welcher in der Litteratur seit Menschengedenken nicht beachtet worden war, wurde man von selbst zu der Annahme gedrängt, dass dasselbe Volk, welches diese Lieder sang, diese Märchen und Sagen erzählte, dieselben auch gedichtet habe. Eine solche Ansicht musste natürlich durch den Umstand, dass diese ganze Volksüberlieferung anonym war, wesentlich bestätigt werden. Es blieb freilich nicht verborgen, dass ganz ähnliche Überlieferungen aus früherer Zeit litterarisch fixirt vorlagen; nicht blos principiell haben Arnim und Brentano diese Übereinstimmung anerkannt, sondern des 'Knaben Wunderhorn' enthält bunt durch einander volkstümliche Lieder bald aus mündlicher, bald aus schriftlicher Überlieferung. Die 'Kinder- und Hausmärchen' der Brüder Grimm sind zwar grösstenteils dem Munde des Volkes abgelauscht, aber die Herausgeber selbst haben im dritten Band (S. 283 ff.) schon auf eine grosse Reihe verwandter Märchen, welche in der Litteratur auftreten, hingewiesen. Auch wird sowohl von den Brüdern Grimm selbst, als von ihren Anhängern zugegeben, dass gelegentlich ein Lied oder ein Märchen aus der Litteratur in das Volk gedrungen sei. Aber im grossen und ganzen halten die Grimms und ihre Schule daran fest, dass bei derartigen Übereinstimmungen zwischen der litterarischen und der Volksüberlieferung die erstere der nehmende, die letztere der gebende Teil war; sie stellen sich vor, dass die Schriftsteller, welche Volksmärchen und Volkslieder vortragen, wesentlich so verfahren, wie sie, die Sammler der Volksmärchen und Volkslieder, selbst, nur noch nicht mit der wissenschaftlichen Akribie, die sie ihrerseits für ihre Pflicht halten, die aber jene Schriftsteller, weil sie blos ergötzen wollten, sich gar nicht zum Gesetz zu machen brauchten. Ein solches Verhältnis war nicht nur an sich sehr wahrscheinlich, sondern es liessen sich zu seinen Gunsten zahlreiche moderne litterarische Märchen anführen, die nachweislich durch mehr oder minder freie Bearbeitungen von Volksmärchen entstanden waren.

Es lag nun aber sehr nahe, den Satz, dass gewisse Litteraturgattungen durch eine aufsteigende Strömung aus den Tiefen des Volksgeistes an die Oberfläche der Litteratur gelangen, auch auf solche litterarische Erzeugnisse auszudehnen, welche zwar jetzt nicht mehr im Volksmunde lebendig sind, von denen sich aber annehmen lässt, dass sie es einst waren. Da kommt denn vor allem die Götter- und Heldensage in Betracht. Was die erstere betrifft, so ist der Nachweis, dass sie einst im ganzen Volke lebte, anscheinend gar nicht nötig; was wäre mehr ein Besitztum des ganzen Volkes als seine Religion? Aber auch für die Volkstümlichkeit der Heldensage liessen sich plausible Gründe anführen: die Gleichartigkeit derselben mit der heutigen

Volkssage, Spuren des Heldenliedes, welche in den heutigen Volksmärchen enthalten zu sein schienen, endlich die Thatsache, dass in einer allerdings nicht sehr weit entlegenen Vergangenheit die deutsche Heldensage wirklich auch unter den niederen Volksschichten bekannt gewesen ist. So wurden denn die Gebrüder Grimm naturgemäss dahin geführt, zu glauben, dass die älteste, und wie sie gleich hinzufügten, zugleich wertvollste Überlieferung des Volkes auch aus dem Volke hervorgegangen sei. Dieser Glaube ist die Grundanschauung, die in allen wissenschaftlichen Schriften von Jacob und Wilhelm Grimm immer wieder hervortritt; insbesondere der erstere betont diesen Gedanken immer von neuem. Oft (z. B. 'kleine Schriften' I. 400) hat er es ausgesprochen, er habe nie glauben können, dass die Erfindungen der Gebildeten dauerhaft in das Volk eingegangen und dessen Sagen aus dieser Quelle entsprungen sein könnten. Ja er ging in dieser Beziehung noch weiter: das Epos hat nach ihm nicht blos die Helden- und Göttersage aus der Volkssage aufgenommen, sondern es giebt gar kein Epos, das nicht im Grunde auf Volkssage beruhte: 'das ist die wahre Bedeutung des Epischen, dass es durchaus volksmässig sei, in der ganzen Nation fortlebe und sich, indem es blos die Sache ergreift und festhält mit Vernachlässigung der Zeiten und Benennungen — bei derselben Grundlage in einer Mannichfaltigkeit von Gestaltungen darbieten müsse' (Jac. Grimm kleine Schr. IIII. 10). Die Gebrüder Grimm haben die Consequenzen dieser Sätze besonders an den germanischen Überlieferungen gezogen; aber schon die allgemeine Gültigkeit, welche auch sie bereits für jene Sätze in Anspruch nahmen, wies darauf hin, den neuen Begriff auf die antiken Sagen auszudehnen: für die römische Überlieferung leistete dies — allerdings weniger von den Grimms als von deren Vorläufern befruchtet — Niebuhr, für die griechische C. Otfr. Müller. Die Niebuhrsche Hypothese ist längst unter der indirecten Polemik Mommsens zusammengebrochen; für die älteste griechische Litteratur wird das Moment der Volkssage zwar von vielen Gelehrten, z. B. von B. Niese, ebenfalls geleugnet oder doch sehr beschränkt, aber noch jetzt nehmen hervorragende Forscher eine Volkssage an, welche von den Dichtern unserer Epen — Kunstdichtern, wie jetzt wohl allseitig zugestanden wird — benutzt wurde. Unzweifelhaft liegt der Thatbestand für Griechenland wesentlich anders als für Italien. Die Lieder, welche hier von Niebuhr blos vorausgesetzt wurden, sind in der griechischen Litteratur erhalten. Die Ähnlichkeit dieser Lieder mit den germanischen musste noch frappanter hervortreten, seit es K. Lachmann anscheinend gelungen war mit denselben Mitteln der Kritik Ilias und Nibelungenlied in Einzellieder zu zerlegen. Daneben bot auch das Stoffliche naheliegende Vergleichungspunkte: nicht blos Achilleus verglich sich von selbst mit Siegfried, sondern mit etwas Kunst liessen sich auch die übrigen Figuren in Parallele stellen — ist es doch noch heute ein Lieblingssatz

vieler Mythologen, dass die Völsungasage eigentlich nur eine andere Form der Sage vom troischen Krieg sei[2]). Selbst der historische Hintergrund beider Gedichte schien die denkbar grössten Analogien darzubieten. Hoben sich Dietrich und Brünhild aus der wilden Periode der Völkerwanderung ab, so schien in dem trojanischen Krieg ebenfalls die Erinnerung an eine Völkerwanderung, an das Eindringen der Griechenstämme in Kleinasien bewahrt. Allerdings stellte sich heraus, dass einige griechische Heroen nicht Helden der Vorzeit, sondern eigentliche Götter seien, aber auch hierfür fanden sich in der germanischen Heldensage Parallelen, sobald nur die Edda zum Vergleich herangezogen wurde. Es schien als sei durch das deutsche Altertum der Schlüssel zum Verständnis der Antike gefunden. Otfr. Müller gebraucht bei der Darstellung der ältesten griechischen Zustände gern die technischen Ausdrücke des deutschen Rechtes und der deutschen Litteratur.

Indem so die Grimmschen Vorstellungen von der Entstehung der Götter- und Heldensage auf die antiken Überlieferungen übertragen wurden, entgiengen sie einer kleinen Modification nicht; sie wurden nach der einen Seite beschränkt, nach der andern erweitert. Der Satz, dass alles wahrhaft Epische volksmässig sein müsse, konnte den griechischen und römischen Kunstepen gegenüber nicht wohl aufrecht erhalten werden; er wurde auf die mythischen Elemente des Epos eingeschränkt; diese waren es, welche fortan als aus der Volksüberlieferung stammend galten. Nur das Volk, sagte man, kann Mythen dichten. Diese Behauptung wurde aber zugleich gesteigert, indem die Umkehrung hinzugefügt wurde: das Volk kann nur Mythen dichten. Sage und Mythos ist das Werk, an welchem alle Mitglieder des Volkes mitarbeiten, das Leben, was Jeden unmittelbar angeht und worin er mitlebt; ja es hat überhaupt keine geistige Thätigkeit eines Urvolkes gegeben als Sage und Mythos[3]).

Mit dieser leichten Modification, die übrigens später auch von Jac. Grimm selbst angenommen wurde, giebt nun der Grimmsche Satz eine neue und überraschende Antwort auf die Frage nach der Entstehung der Religion: Mythos ist die naturgemässe und einzig mögliche Form, in welcher ein ganzes Volk seine Gefühle äussert. Allerdings ist damit erst die eine Seite des religiösen Lebens erklärt; die andere aber, der Cultus, ist für Grimm

2) Vgl. z. B. Cox *the mythology of the Aryan nations* I. 66. Andere wie Holtzmann und Leo glaubten ganz genau nachweisen zu können, dass im Nibelungenlied eigentlich nur dieselben Begebenheiten vorkämen wie im *Mahābh.;* vergl. dagegen A. Weber Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. IX. 281; Müllenhoff Kieler Monatshefte 1855 Dec.; Noorden *Symbola ad compar. mythol.* S. 67 ff.

3) Otfr. Müller Minyer S. 145; Uschold Vorhalle S. 23.

und Otfr. Müller eigentlich nur die selbstverständliche Folge des Mythos. Das Volk hat sich seine Götter geschaffen, folglich muss es dieselben auch verehren.

Mit der Einführung des Begriffes des Volksglaubens ist nun natürlich der Mythos nur formal erklärt; wenn es feststeht, dass der Mythos das Wort des Volkes sei, so ist damit über den Sinn dieses Wortes nichts ausgesagt. In der That verfahren die Brüder Grimm und ihre Nachfolger in dieser Beziehung ganz frei. Bald stellen sie sich auf den Standpunkt der Rationalisten und erklären den Mythos aus den ethischen Gedanken und aus den Empfindungen, die in der erhaltenen Fassung in ihn hineingelegt sind. Alles, was das griechische Volk sich von jugendlicher Heldenkraft vorstellen mag, ist in die eine Figur des Achilleus gelegt; in Siegfried sieht das germanische Volk sein Heldenideal. Ebenso oft aber wendet die Grimmsche Schule die symbolische Erklärung an und zwar diese in all den mannichfaltigen Abstufungen, die wir schon bei Creuzer fanden (S. 36)[4]. Insbesondere die Erklärung physikalischer Vorgänge wird oft im Mythos gesucht, nicht blos da, wo sie von diesem selbst angedeutet ist, z. B. wenn die Schneeflocken Federn aus Frau Holles Bett genannt werden, sondern *ex analogia* auch da, wo der Mythos eine physische Beziehung nicht enthält. Die Grimmsche Schule nimmt in dieser Beziehung eine Mittelstellung zwischen den Symbolikern und den Rationalisten ein. Diese Mittelstellung zeigt sich auch darin, dass sie die hauptsächlichsten Mängel beider Schulen vermeidet. Die Grimms und Otfr. Müller brauchen einerseits weder einen ursprünglich dogmatischen Charakter der Religion noch eine alte Theokratie anzunehmen: an die Stelle der Priester und Weisen ist das Volk getreten. Das hauptsächlichste kritische Bedenken, das Voss und Lobeck gegen die Symbolik gerichtet hatten, ist damit erledigt. Andrerseits brauchen die Anhänger Grimms nicht mit den Rationalisten die so offen daliegenden Beziehungen zwischen den griechischen und orientalischen Religionen zu leugnen: für die stammverwandten Völker bot der gemeinschaftliche Volksursprung Erklärung genug, und selbst die Beziehungen zu allophylen Nationen liessen sich rechtfertigen, wenn sich das Leben des einzelnen Volkes in geheimnisvollem Connex mit dem Leben anderer Völker

4) Lehrreich für die Stellung J. Grimms zu Creuzer ist namentlich sein Briefwechsel mit Lachmann: im Gegensatz zu diesem erkennt Grimm Creuzer eine gewisse Berechtigung zu. Symbolische Mythendeutung findet sich denn auch wirklich in den meisten Schriften Grimms, obwohl er gelegentlich es ablehnt, auf die Erklärung der Mythen einzugehn und, im Gegensatz sowohl gegen die allegorische wie gegen die euemeristische Mythendeutung, es betont, dass vor allem sittliche Motive hinzukommen müssen, um etwas entstehen zu lassen, was im Geist des Menschen lebendig ist.

abspielte. Ein weiterer Vorzug vor der rationalistischen Mythendeutung bestand darin, dass die Brüder Grimm und ihre Anhänger nicht die absolute Vernünftigkeit des Mythos zu behaupten brauchten: geheimnisvoll, wie die Schichten, aus denen er hervortritt, mag er dunkele und rätselhafte Bestandteile in sich schliessen.

So erhebt sich das Grimmsche System gleich sehr über der Creuzerschen Symbolik, wie über dem Rationalismus von Lobeck und Lehrs: eben dies ist der Grund, warum wir es, da eine genaue chronologische Anordnung ohnehin nicht möglich ist, an dieser Stelle besprechen. Diese glückliche Vereinigung des scheinbar Widerstrebenden hat nächst der wissenschaftlichen Gründlichkeit, mit der dies System durchgeführt wurde, am meisten zu dessen Verbreitung beigetragen. Die heutigen Begriffe der Mythologie sind grossenteils durch das Grimmsche System geprägt worden, dadurch übt dasselbe einen nachdauernden Einfluss selbst auf solche wissenschaftliche Untersuchungen aus, welche an den Grundlagen jenes Systems rütteln. Die kritische Betrachtung, zu der wir uns nunmehr wenden müssen, wird dadurch erschwert: die Begriffe, deren Berechtigung wir untersuchen, sind so allgemein recipirt und scheinen, weil mit ihnen fortwährend operirt wird, so selbstverständlich, dass es nicht leicht ist, sich von vornherein dem Einfluss dieser Begriffe zu entziehen.

Der Ausdruck, dass der Mythos die Dichtungsform des Volkes sei, ist natürlich nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen; das Volk als solches kann nicht dichten. Nur insofern kann ein Volk vernünftigerweise als Dichter eines Mythos bezeichnet werden, als man annimmt, dass der Mythos zwar durch ein einzelnes Mitglied des Volkes zuerst ausgesprochen, nachher aber so sehr Gemeingut des Volkes geworden sei, dass gewohnheitsmässig Jeder, der den Mythos nacherzählte, das Recht hatte, denselben nach seinem grösseren oder geringeren Können umzuformen, und dass so, indem das Volk unter den zahllosen Formen die ihm genehmsten auswählte, die Schlussredaction des Mythos zu stande kam. Das Volk hat also bei dem Volksmythos nicht sowohl eine producirende als vielmehr eine destructive Aufgabe; es vernichtet die ihm nicht homogenen Mythenformen. Die Production des Mythos liegt immer in den Händen Einzelner, welche, eben weil sie das Beste produciren, dem nicht producirenden Volke gegenüber stehen, obwohl sie natürlich mit allen ihren Gedanken und Empfindungen sich als Mitglieder eben dieses Volkes fühlen. In diesem Verhältnis steht aber nicht blos der Volksdichter, sondern überhaupt jeder Dichter zu seinem Volke; ein specifischer Unterschied besteht zwischen dem einzelnen Volksdichter und dem Kunstdichter nicht. Dann aber können auch Volksdichtung und Kunstdichtung als Ganzes sich höchstens graduell unterscheiden; denn wenn in der Kunstdichtung derselbe Stoff auch nicht notwendig immer von neuem be-

handelt zu werden braucht, so ist dies doch möglich: wie viele moderne Dramen oder Romane stellen dieselbe Handlung dar und zwar dies nicht etwa durch Zufall, sondern in bewusster Nachbildung! Aber selbst, wo die Begebenheiten verschieden sind, ist darum die gegenseitige Abhängigkeit der einzelnen Dramaturgen und Erzähler oft eine grosse; sie muss nur, weil der Inhalt der Poesie sich geändert hat, in anderer Form auftreten, als bei den verschiedenen Dichtern, die an der Gestaltung der Volkssage mitarbeiten. Abhängigkeit von der zeitgenössischen Bildung und wechselweise Beeinflussung der einzelnen Dichter ist also nicht blos bei der Volkspoesie sondern überhaupt bei jeder Poesie vorhanden. Nur das Maass der daneben möglichen Selbständigkeit des einzelnen Dichters kann nach Maassgabe von dessen Talent und der allgemeinen litterarischen Entwickelung verschieden sein. Da mit fortschreitender Cultur die Individualität überhaupt mehr zu ihrem Recht kommt, wird auch der Dichter der entwickelteren Periode im allgemeinen eine grössere individuelle Freiheit geniessen als der der niedriger stehenden, und dieser Unterschied wird noch bedeutender erscheinen, als er in Wirklichkeit ist, wenn der letztere Dichter, wie es eben bei der Volksdichtung der Fall ist, mit dem Namen ein wesentliches Stück seiner Individualität nachträglich verloren hat; aber dieser graduelle Unterschied berechtigt jedenfalls nicht dazu, die Volksdichtung aller anderen Dichtung als etwas gänzlich anderes entgegenzustellen. Es müssten andere specifische Unterschiede geltend gemacht werden, bevor es glaublich erscheinen kann, dass das Epos oder der Mythos die ausschliessliche Domäne der Volkspoesie sei. Thatsächlich sind alle angeblich nur innerhalb der Volkspoesie möglichen Kunstgattungen auch ausserhalb derselben gepflegt worden. Selbst das Märchen, das noch am ehesten als ein Reservatgebiet der Dichtung der niederen Volksclassen erscheinen könnte, ist in alter wie in neuer Zeit ohne jede Einbusse in die Kunstlitteratur verpflanzt worden. Um so weniger ist Epos oder Mythos auf die Volksdichter zu beschränken. Die Grimmsche Schule sondert zwar das Volksepos als das allein echte von den epischen Afterformen; aber dieser Unterschied ist in der Kunstgattung nicht begründet und beruht auf vorgefassten Meinungen über die Entstehung des Epos. Wenn wir Vergil, Dante oder Ariost deshalb von den homerischen Epen sondern, weil wir sie selbst und ihre Quellen individuell nachweisen können, so führen wir einen Unterschied ein, der nicht in der Sache, sondern nur in unserm Können beruht und der aufhören würde, sobald es gelingt unser Wissen, wie es in der neusten Zeit wirklich versucht worden ist, nach dieser Richtung hin zu erweitern. Irgend ein specifischer Kunstcharakter der sogenannten Volkspoesie ist noch von Niemandem greifbar nachgewiesen worden. Wenn man mit Vorliebe die bewusste Thätigkeit des Kunstdichters dem unbewussten Walten der Volksdichtung entgegenstellt, so beruht dies auf dem Funda-

mentalfehler, dass ein von einer Vielheit von Dichtern geschaffenes Werk dem individuellen Werk eines Einzelnen gegenübergestellt wird. Jene Vielheit dichtet natürlich insofern unbewusst, als jeder einzelne Dichter nichts von denen wissen kann, die nach ihm kommen; seinen Vorgängern aber steht er ganz bewusst, wie nur irgend ein Kunstdichter gegenüber, beide werden durch das klare Streben geleitet, sich selbst oder ihrem Publicum Vergnügen zu bereiten. Wie wenig bestimmte Kennzeichen für jene angebliche Volkspoesie es in der That giebt, zeigt sich z. B. darin, dass in dem Streit über den Ursprung der ossianischen Gedichte das Urteil ganz unsicher hin und her gesprungen ist.

Wenn sich demnach Volksdichtung hinsichtlich ihrer Dichter nicht specifisch von aller anderen Poesie unterscheidet, so könnte ein solcher Unterschied höchstens in dem Publicum gesucht werden, an das sie sich wendet. Der Satz, dass jedes wahre Epos national sein müsse, könnte den Sinn haben, dass es von einer ganzen Nation gelesen oder gehört werden müsse. In diesem Sinn ist die Forderung richtig, aber sie gilt nicht blos vom Epos, sondern von jeder Poesie. Nach einem allgemeinen Gesetz kann die höchste Vollendung nur erreicht werden durch die im Kampf ums Dasein sich vollziehende Auswahl aus einer grossen Anzahl concurrirender Formen; da nun die Zahl der concurrirenden Producenten abhängig ist von der Nachfrage des kunstliebenden Publicums, so steht die Höhe der künstlerischen Production in einem directen Abhängigkeitsverhältnis auch von dem entsprechenden Publicum, welches freilich natürlich seinerseits wieder von der künstlerischen Production beeinflusst wird. Der epische Dichter muss ebenso wie jeder andere Dichter Hörer oder Leser haben, denen er sagt, was diese selbst gedacht; zum Auftreten eines grossen Epikers gehört also u. a. auch das, dass sein unmittelbarer Wirkungskreis der höchste ist, der ihm, dem sich einer bestimmten Sprache bedienenden, überhaupt möglich ist: der nationale. Dies erreicht er aber natürlich erst im Verlaufe einer langsamen Aussonderung; zunächst ist er in gewissen Kreisen beliebt, und zwar in der Regel zunächst nicht in den niedrigeren Volksschichten, sondern in solchen, welche vermöge einer angemaassten und anerkannten Überlegenheit des Kunstgeschmackes das Urteil ihrer Zeitgenossen bestimmen. Dieser mit der socialen Gliederung meist ungefähr zusammenfallende Unterschied des litterarischen Geschmackes muss schon sehr früh eintreten. Nur da, wo die Culturstufe noch überhaupt eine so geringe ist, dass der Überschuss der Arbeit, der ersparte Verdienst, noch nicht als Bildung auftreten kann, werden Reiche und Arme sich an den gleichen Vergnügungen ergötzen: sowie eine Differenzirung der Cultur eingetreten ist — und sie wird meist eingetreten sein, bevor Dichtung möglich ist —, werden die vorgeschrittenen Classen danach streben, in ihren Genüssen und Vergnügungen vor den übrigen Classen etwas voraus zu haben, und diese wieder werden ebenso darauf ausgehen,

jenen Vorsprung einzuholen, d. h. sich diejenigen Genüsse, also auch geistigen Genüsse zugänglich zu machen, die jene für sich ausschliesslich haben wollen. In diesem Bestreben werden die unteren Volksschichten auf die Dauer immer siegen, denn jede Kunst sucht sich immer weitere Kreise zu erobern; sie wird, soweit als das Verständnis nach unten reicht, demokratisirt. So entsteht statt der von Grimm angenommenen Strömung von unten nach oben vielmehr grade umgekehrt ein fortwährendes Herabsinken der poetischen Erzeugnisse aus den oberen in die unteren Volksschichten. Nicht als ob die Kunstpoesie der oberen Classen sich ungestraft von den Anschauungen des Gesammtvolkes entfernen könnte: aber sie entnimmt ihnen im allgemeinen nicht den poetischen Gehalt, sondern das Material, in das derselbe gefüllt wird. Das Volk giebt der Kunstpoesie Form und empfängt dafür Geist. Die Dichtung der Gebildeten gleicht einer Prägeanstalt, in der die im Volke cursirende Münze immer neu geschlagen wird. Wohl kann unter Umständen eine Dichtungsart, die vor längerer Zeit in den höheren Volksschichten beliebt war, aus diesen aber verschwunden ist, und sich im Volke unverfälscht erhalten hat, im Kreislauf des litterarischen Geschmacks wieder Mode werden und kann absichtlich aus der Tiefe des Volkes wieder hervorgezogen werden; aber derartige Fälle sind vereinzelte Rückbildungen. Das Naturgemässe, Ursprüngliche ist, dass die niederen Volksschichten von den höheren borgen, aus dem einfachen Grunde, weil diese mehr zu geben haben. Unter den Volksliedern auf fliegenden Blättern des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts befinden sich, verstümmelt allerdings aber noch unzweifelhaft erkennbar, Lieder Walters von der Vogelweide. Was unser heutiges Volk singt und sagt, war — wenigstens gilt dies von den besten Bestandteilen — noch vor wenigen Menschenaltern das ausschliessliche Eigentum der mittleren und höheren Volksclassen. Daneben giebt es auch und gab es zu jeder Zeit Dichter, welche von vornherein auf den Beifall der höheren Volksclassen verzichten und sich nur an die niederen Schichten wenden, oder die doch so weit auf das Niveau dieser herabsteigen, dass sie sofort von ihnen verstanden werden. Einige derartige poetische Werke sind auch nachträglich von den höheren Classen adoptirt worden: grade unsere nivellirende Zeit hat ein paar solche Beispiele aufzuweisen. Aber in der gesammten Litteratur verschwinden solche Ausnahmen völlig. Im allgemeinen sind solche für die unteren Schichten gedichteten Werke zugleich die minder wertvollen, und sie können deshalb den unaufhörlich von oben herabsinkenden Werken gegenüber sich im Kampf ums Dasein nicht behaupten.

Da nun die Unterschiede zwischen Volksdichtung und Kunstdichtung, soweit sie im Wesen dieser beiden Dichtungsarten beruhen, nur graduelle sind, soweit sie aber specifische sind, nicht in dem Charakter der Dichtungsarten, sondern in unserer Stellung zu ihnen begründet sind (sofern

wir nämlich bei der Kunstdichtung die Individualität der Dichter und den Popularisirungsprocess noch verfolgen können, bei der Volksdichtung aber nicht), so kann auch aus dem Wesen der Volksdichtung als solcher die Entstehung des Mythos nicht erklärt werden. Aber diese Art der Erklärung befriedigt auch deshalb nicht, weil sie, selbst wenn sie richtig wäre, nicht sowohl den Ursprung des Mythos selbst zeigt, als vielmehr eine Bedingung, unter der dieser Ursprung zu erfolgen pflegt. Der Satz, dass das Volk seine Empfindungen nur im Mythos äussern könne, ist — seine Richtigkeit einmal angenommen, aber nicht zugegeben — sehr weit davon entfernt, das Geheimnis der Entstehung des Mythos zu enthüllen. Welche äussere Kraft, oder welcher Trieb im Innern der Volksphantasie war es, der das Volk zwang sich Götter ausserhalb der irdischen Welt auszudenken und vor diesen Göttern auf die Knie zu fallen? Es ist fast dieselbe Frage, wie die, welche wir zu Anfang stellten; die Grimmsche Lehre hat die Frage nicht gelöst, sondern nur ein wenig durch die Einführung des Begriffes der Volkspoesie modificirt. Nach dieser Richtung hin scheint mir die Bedeutung der neuen Vorstellung von der Volkstümlichkeit des Mythos zu hoch angeschlagen worden zu sein: jene ganze Zeit überschätzte nicht nur den objectiven Wert des Volksglaubens und der Volksdichtung an sich, sondern insbesondere auch den Wert dieser Begriffe, in welchen sie gewissermaassen die blaue Blume sah, die den Eingang zu den dunkelen, geheimnisvollen, goldhaltigen Höhlen erschloss, aus denen der Strom des Mythos und der Religion hervorquillt; langte die Forschung irgendwo bei diesem mystischen Begriffe an, so war skeptisches Weiterdringen fast ein Sacrileg.

Hat demnach die neue Vorstellung von dem Wesen der Volkspoesie die Entstehung des Mythos nicht erklärt, so hat sie doch, insofern sie eine der Bedingungen erörterte, unter denen er gewöhnlich entsteht, dazu beigetragen, gewisse Eigentümlichkeiten desselben zu erklären. Wenn eine Vielheit von Dichtern lange Zeit sich mit demselben Stoff beschäftigt, so dass der vorhergehende von dem folgenden nichts weiss, so wird dadurch nicht blos eine grosse Mannichfaltigkeit, sondern gradezu eine gewisse Irrationalität entstehen müssen, welche der Mythos nun in der That zeigt, und die von den Rationalisten so irrig geleugnet war. Dieser Satz hätte sogar gleich noch weiter führen müssen. Fügt man nämlich zu demselben den andern, der sich uns bei der Kritik des Rationalismus ergab, dass einmal innerhalb der griechischen Überlieferung ein Bruch statt gefunden haben müsse, und dass der griechische Mythos nicht von anfang an in dem epischen Gewand aufgetreten sein könne, in dem er uns zuerst erscheint, so konnte man durch die Vereinigung dieser Sätze in der Erklärung der irrationalen Elemente der Götterlehre noch weiter gelangen, als zur Erkenntnis, warum in dem Mythos die ästhetischen Grundgedanken

oft so inconsequent durchgeführt sind. Aber dieser weitere Schritt wurde zunächst noch nicht gemacht, teils weil die Annahme eines Bruches der Volksüberlieferung dem Grundgedanken der ganzen Grimmschen Auffassung, der organischen Continuität der Volksüberlieferung, stracks zuwiderlief, teils weil es an jedem Analogon dafür fehlte, dass es hinter dem deutschen oder griechischen nationalen Epos je eine andersartige Kunst gegeben habe, welche dem Epos einzelne seiner Bestandteile, insbesondere die Göttersage geliefert haben könnte.

Dieses Analogon wurde erst durch den Veda gegeben. Bevor wir indessen die tiefgehende Wirkung studiren, welche die Veröffentlichung der Veden auf unsere Wissenschaft ausübte, müssen wir eine bisher erst oberflächlich berührte Seite der mythologischen Betrachtungsweise Grimms und seiner Schüler ins Auge fassen.

Wir haben schon gesehen, dass die Grimms eine Verwandtschaft der griechischen und der orientalischen Religionen nicht in Abrede zu stellen brauchten. Diese Verwandtschaft bestätigte sich bei genauerer Betrachtung; je mehr Mythologien in den Betrachtungskreis gezogen wurden, um so weniger konnte sich die durchgehende Gleichförmigkeit derselben der Beobachtung entziehen.

J. Grimms Stellung zur Mythenvergleichung

An Stelle der von Creuzer mit ungenügenden Hülfsmitteln begründeten und daher leicht widerleglichen Analogien traten Übereinstimmungen, welche, kritisch durchaus unanfechtbar, zu einer Erklärung nötigten. Die Richtung, in welcher diese Erklärung gesucht werden musste, war durch den Standpunkt der Gesammtwissenschaft fest vorgeschrieben. Semitische Mythen kannte die erste Hälfte unseres Jahrhunderts fast gar nicht, die ägyptischen mythologischen Denkmäler waren noch unentziffert: neu erschlossen waren dagegen Teile der altdeutschen, eranischen und indischen Litteratur. Dazu kam die schon früher bekannte griechische und lateinische Litteratur: es konnte mithin die Überlieferung nur solcher Völker verglichen werden, zwischen denen soeben die vergleichende Sprachforschung Ähnlichkeiten der Sprache und somit einen primären Zusammenhang nachgewiesen hatte. Jenen linguistischen Übereinstimmungen schienen nun aber nicht blos ihrem Verbreitungsgebiet, sondern auch ihrem Wesen nach die mythologischen ganz ähnlich zu sein. So war es gegeben, dass die bei der Etymologie angewendete comparative Methode auf die Mythologie übertragen wurde. Dazu kamen als weiteres Argument die, wie man annahm, uralten Theokratien des semitischen und ägyptischen Orients mit ihren dogmatisirten Götterlehren, welche schon von selbst davon abschrecken mussten, dass man bei jenen Völkern Mythen in dem Sinn, den die Grimmsche Schule nun einmal mit diesem Begriff verband, zu erwarten hoffen durfte. Bedenkt man alle diese Factoren des Irrtums, so ist es fast bewundernswerter, dass die Grimms und viele ihrer älteren Schüler wie Weinhold

und Wilhelm Wackernagel sich soviel Unabhängigkeit des Urteils bewahrten, um auch die Mythen nicht linguistisch verwandter Völker zu vergleichen, als dass schliesslich ein Moment eintrat, wo die Beschränkung der Mythenvergleichung auf den indogermanischen Kreis geboten erscheinen musste.

Der Gedanke, die indischen und die europäischen Mythen zu vergleichen, die gefundenen Analogien auf etymologischem Wege zu bestätigen und aus proethnischer Zeit herzuleiten — dieser Grundgedanke der heutigen vergleichenden Mythologie ist allerdings eigentlich älter als die klare Erkenntnis von der Zusammengehörigkeit der indogermanischen Völker; er findet sich z. B. bereits sehr bestimmt in einem merkwürdigen Aufsatz ausgesprochen, den Sir Will. Jones 1784 in den *Asiatic researches* veröffentlichte[5]). Jones hat nicht nur eine Reihe sachlicher Übereinstimmungen richtig gefunden, wie z. B. die Lehre von der Weltschöpfung und den Weltaltern, die Vorstellung vom Totenreich, die Sintflutsage, sondern er stellt auch einige etymologische Gleichungen auf, welche später auch in der Schule der vergleichenden Mythologie auftreten, wie z. B. die von *Ceres* und *Çrī* und die von *Minos* und *Manu*, welche er allerdings selbst nur zweifelnd vorbringt. So sehr nun aber auch der scharfe Blick eines Mannes zu bewundern ist, welcher in dem complicirten heutigen indischen Cultus und in der abgeblassten Theologie der Purāṇas doch noch die innere Verwandtschaft mit den antiken Gottesdiensten erkannte, so können wir ihn doch schon deshalb nicht an den Anfang der auf linguistischem Boden stehenden vergleichenden Mythenforschung stellen, weil diese nach der Boppschen Entdeckung so gut wie unabhängig von Jones begann. Der wirkliche Anfang der auf den indogermanischen Kreis beschränkten vergleichenden Mythenforschung gieng aus dem Schoosse der Grimmschen Schule hervor. J. Grimm selbst, der praktisch, wie bereits bemerkt, auch die Mythen stammfremder Völker zum Vergleich heranzog, dessen mythologische Forschung sogar fast regelmässig zu dem Resultat führte, dass sich die Gebiete der Sprach- und Mythenverbreitung nicht decken, hat gleichwohl theoretisch die Sätze aufgestellt, aus denen unmittelbar die auch von ihm selbst gelegentlich angedeutete Schlussfolgerung gezogen werden musste, dass sich innerhalb der sprachverwandten indogermanischen Völker auch ein engerer mythologischer Zusammenhang nachweisen lassen müsse. Dieser Satz lag in der Consequenz der gesammten Grimmschen Auffassung vom Wesen des Mythos. Der Mythos sollte ein Besitz des ganzen Volkes gewesen sein: welches Culturgut aber ist dem ganzen Volke auf primitiver Culturstufe so sehr gemeinsam als die Sprache? Aus der Volkstümlichkeit

5) *On the gods of Greece Italy and India* abgedruckt im dritten Band der gesammelten Werke (herausgegeben von Lord Teignmouth 1807) S. 319—397.

des Mythos ergab sich als fast unmittelbare Folgerung der nationale Charakter desselben. Dann aber war die weitere Consequenz kaum abzuweisen, dass das Verhältnis der Mythen verschiedener Völker in der Regel analog sein müsse dem Verhältnis ihrer Nationalität d. h. ihrer Sprache. Die Beziehung von Sprache und Mythos beherrscht in der That die spätere mythologische Denkweise J. Grimms, wie er sie am vollständigsten in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner deutschen Mythologie niedergelegt hat. Er glaubt (S. XIX), dass die vielfachen göttlichen Erscheinungen in der Mythologie aus einer Einheit hervorgewachsen sind, grade wie die gesammten Laute der Sprache auf eine kleine Zahl zurückgehn, aus deren Einfachheit sich alle übrigen ergeben; er vergleicht die Unterschiede des Volksglaubens mit den Abweichungen der Mundarten. Er verkennt natürlich durchaus nicht, dass vielfältig auch Übertragungen stattfanden: 'Völker grenzen an Völker, friedlicher Verkehr, Krieg und Eroberung verschmelzen ihre Schicksale.' Aber das angeeignete Fremde nimmt in der Mythologie kaum eine andere Stellung ein, als das Fremdwort und Lehnwort in der Sprache, und der Umfang des Eingeführten wird sehr beschränkt durch die Wahrnehmung: 'Jedwedem Volk scheint es von Natur eingeflösst, sich abzuschliessen und von fremden Bestandteilen unangerührt zu erhalten. Der Sprache, dem Epos behagt es nur im heimischen Kreis, nicht länger als er zwischen seinen Ufern wallt, hält der Strom sich lauter.' — Ähnlich schreibt er noch im Jahre 1860: 'In der ganzen Natur und in dem Wesen der Sage selbst ist etwas Angeborenes und aus dem eigenen Boden Steigendes, das man ungern in die Ferne und Fremde weggiebt' (kleine Schriften III. 428). Von einzelnen Sagenkreisen hat Grimm insbesondere ausdrücklich und wiederholt die Tiersage als urindogermanisch in Anspruch genommen: 'Von der grossen Tafel dieses Tierepos sind noch Bruchstücke unter den Kindermärchen unseres Volkes übrig.' — In dieser Zurückführung der gemeinsamen Mythologie auf die indogermanische Urzeit beruht ein weiterer Vorzug, den die Grimmsche mythologische Auffassung vor der Creuzerschen zu haben schien. Einen historischen Zusammenhang musste natürlich auch der Symboliker annehmen, aber dieser Zusammenhang, der auch die semitischen Völker und die Ägypter mitumfassen sollte, war lediglich eine Voraussetzung; dagegen operirte Grimm mit einer Völkergemeinschaft, die ganz unabhängig von mythologischer Betrachtung durch die Sprache selbst bewiesen war. Zwar war der Zusammenhang zwischen Mythos und Sprache auch nur wieder eine Voraussetzung: denn wenn auch der Mythos sich in den Worten einer Sprache äussert, so ist doch eine Übertragung aus einer Sprache in die andere von vornherein sehr wohl möglich, und jedenfalls hat der Mythos, insofern er in Verbindung mit dem Cultus steht, noch eine andere, als die sprachliche, nämlich die religiöse Seite: warum aber die Religion national sein müsse, ist vollends nicht

abzusehn. Jene Fähigkeit, alle fremden Elemente auszuschliessen, welche Grimm dem durch die Gemeinsamkeit der Sprache genährten Nationalitätsbewusstsein zuschrieb, versteht sich nicht allein nicht von selbst, sondern ist vielmehr fast unbegreiflich und bedurfte jedenfalls des Beweises und der Erklärung. Aber trotz dieser Mängel war der Fortschritt der Grimmschen Auffassung auch in dieser Beziehung viel zu gross, als dass Grimm nicht auch hier die wissenschaftliche Forschung in der Folge hätte bestimmen sollen.

Wenn demnach Grimm und seine Schule an den Zusammenhang von Sprache und Mythos glaubten, und nach ihrer ganzen Auffassung von beiden daran glauben mussten, so war auch nach dieser Richtung hin die Veröffentlichung des Veda ein ausserordentliches Ereignis: die Veden waren nicht allein die älteste indische, sondern zugleich die älteste indogermanische Urkunde: aus den Veden musste zugleich der griechische, römische und deutsche Mythos erklärt werden können.

§§ 7—25. Adalbert Kuhn und Max Müller.

§ 7. Die Grundgedanken der Kuhn-Müllerschen Hypothese. Verhältnis dieser Hypothese zu der Grimmschen.

Einfluss der Veröffentlichung des Veda

Es lagen mithin in der durch die Brüder Grimm begründeten mythologischen Auffassung zwei Gedanken, die beide erst seit der Veröffentlichung des Veda in ihrer ganzen Wichtigkeit hervortreten konnten, seitdem aber auch von selbst hervortreten mussten. Nur die Veden, sagt Steinthal[1]) mit Recht, fehlten Grimm, um der Gründer der vergleichenden Mythologie zu werden. 'Das genialste Versenken in den Geist der alten Griechen und Deutschen, verbunden mit der lebendigsten Sympathie für die Natur, würde ohne die Gewähr der Veden für immer nur unbeweisbare Vermutungen ergeben haben; der begründete Nachweis der ursprünglichen Identität verschiedener Götter würde unmöglich geblieben sein, wenn nicht die Veden uns die vermittelnden Glieder böten, und den Sinn der Mythen und Götter würden wir doch immer nur unsicher und unbestimmt haben erahnen können, wenn uns nicht die Sprache der Veden in ihrer nicht nur grammatischen, sondern auch psychologischen Durchsichtigkeit das Mittel böte, die Entwickelung der Vorstellungen aus den ursprünglichsten Eindrücken, welche die Seele erfährt, zu verfolgen.' — Mit Recht vergleicht M. Müller (*Oxford essays* 1856 S. 47) die Wirkung, welche das Bekanntwerden der Veden für die Begründung der vergleichenden Mythologie ausübte, mit derjenigen, welche die Erschliessung des Sanskrit auf die Entstehung der comparativen Sprachforschung gehabt

1) Zeitschr. für Völkerpsychol. II. 2.

hatte. Insofern nun die Brüder Grimm selbst an dieser Entwickelung nicht mehr mitarbeiten konnten, ist ihre Stellung für die Gesammtmythologie eine wesentlich vorbereitende, und deshalb haben wir die Kritik der Grimmschen Mythenauffassung auf einige vorläufige Bemerkungen beschränken zu müssen geglaubt. Eine eingehendere Prüfung ergiebt sich von selbst, sowie wir die späteren Systeme betrachten, die eigentlich alle nur die verschiedenen Seiten der Grimmschen Mythenauffassung ausführen und in verschiedener Weise die Grimmsche Mythenauffassung mit der durch die Veden neu gewonnenen Kenntnis zu vereinigen suchen. Die Wichtigkeit, welche die Veröffentlichung des Veda für die Weiterführung der beiden angedeuteten Richtungen der Grimmschen mythologischen Betrachtungsweise hatte, hätte nun aber überhaupt nicht so gross sein können, hätte die Veröffentlichung zugleich das Verständnis des Veda erschlossen. Weder die volkstümliche Natur des Mythos noch sein nationaler Charakter und die auf der Stammesgemeinschaft beruhende Übereinstimmung desselben bei den Indogermanen hätte so sehr durch die Erschliessung des Veda bestätigt erscheinen können, wenn die ganze verzwickte Theologie schon der ältesten vedischen Abschnitte und der weite Abstand der vedischen von aller andern mythischen Überlieferung von anfang an klar hervorgetreten wäre. Dass jenes specifisch theologische Element des Ṛigveda so unterschätzt und dafür in den Hymnen desselben vielmehr vorzugsweise naturalistische Mythen gesucht wurden, das wurde einerseits durch den Umstand hervorgerufen, dass man zu den Veden auf dem Umwege der *Purāṇas* gelangte, in deren religiösen Vorstellungen ein starkes naturalistisches Element nicht zu verkennen ist, wie denn auch der erste Erforscher dieser Litteratur Wilson ganz nackt die Verehrung der Elemente als den Ausgangspunkt der indischen Religion hinstellt[2]), andrerseits aber war die falsche Grundvorstellung, welche sich die Erschliesser der Veden von der ältesten indischen Religion machten, eben durch die Grimmsche Auffassung vom Wesen des Mythos bedingt, mit welcher von vornherein an den Veda herangetreten wurde. Denn auch der vedische Mythos, ja grade er besonders, ist in den äusserlichen Facten seiner Erzählung meist so unbestimmt, dass man eigentlich Alles in ihn hineinlegen kann: erst die genaue Exegese der Überlieferung entscheidet, was in einem gegebenen Augenblick wirklich in demselben gelegen hat. Da nun die Mitte unseres Jahrhunderts zu jener Exegese, die auch jetzt nach dreissigjähriger rühriger Arbeit noch in den Elementen steckt, gar nicht befähigt war, so war es nur allzu natürlich, dass man die Bestätigung der Mythenauffassung, die man in den Veden suchte, dort auch fand, insbesondere dass man in den vedischen Mythen Naturmythen sah.

2) z. B. *select works* II. 51.

Wir haben bereits erörtert, wie J. Grimm auch die Erklärung physikalischer Vorgänge in seinen Volksmythen suchte. Otfr. Müller und viele andere hatten denselben Weg eingeschlagen. Dabei war allmählich, wie es ja auch in der Consequenz der Anschauung vom volkstümlichen Ursprung des Mythos lag, die Vorstellung von der bewussten und absichtlichen Erklärung der Naturvorgänge immer mehr zurückgetreten und dafür die Vorstellung von einem unbewussten freien Schalten der Phantasie immer mehr betont worden. Durch eine Reihe mythologischer Einzeluntersuchungen war gegen die Mitte unseres Jahrhunderts die Überzeugung verbreitet worden, dass in den Mythen sich poetische Gleichnisse für die gewöhnlichen Naturerscheinungen, Sturm und Gewitter, Aufgang, Lauf und Untergang von Sonne und Mond u. s. w. verstecken. Wir brauchen nur an Arbeiten wie W. Grimms Aufsatz über die Kyklopen, Welckers Erklärung des Mythos von den Phaiaken, Klausens Untersuchung über die Irrfahrten des Odysseus zu erinnern, um zu zeigen, wie sehr die Gelehrten jener Zeit von der Richtigkeit dieses Axioms durchdrungen waren; J. Grimm — denn er selbst war auch auf diesem Wege unter den Ersten — spricht in der deutschen Mythologie, Welcker in der griechischen Götterlehre, deren grundlegende Ausarbeitung sicher noch der Zeit vor dem Bekanntwerden der Veden angehört, jene Ansicht unumwunden aus. Nun zeigten die Veden wirklich zum Teil das, was man bisher vermutet; man lernte in ihnen eine Litteratur kennen, in welchen eben die Gleichnisse, welche aus griechischen und germanischen Mythen erschlossen waren, plötzlich lebendig dastanden. Selbst in den Einzelheiten fand man die überraschendsten Bestätigungen der bisherigen Ansicht. Lauers griechische Mythologie — herausgegeben 1852, aber grösstenteils einige Jahre früher entstanden — führt, obwohl der Verfasser nur wenig von den Veden kannte, direct zu einer der Richtungen der vergleichenden Mythologie, zu W. Schwartz hinüber. Dass man die in die classischen Mythen hineingelegten Deutungen bei dem damaligen Stand der Vedaexegese ohne Schwierigkeiten auch in die vedischen Mythen legen konnte, und daraus den Schluss zog, dass umgekehrt der Veda in sich den Schlüssel für die Mythen aller Völker berge, dieser Irrtum kam zwar dem vedischen Studium zu gute, da er natürlich das Interesse für dasselbe wesentlich heben musste, für die mythologische Betrachtung aber wurde er verhängnisvoll. Das, was man wirklich aus dem Veda hätte lernen können, wurde weniger beachtet. Es bestand dies erstens darin, dass der Satz der Rationalisten, dass die epische Erzählung oder Sage den Mythos, den sie zuerst erzählt, auch geschaffen habe — ein Satz, den auch die Grimmsche Schule anfangs nicht principiell bestritten hatte — nach Aufdeckung der Veden endgültig hätte fallen müssen. Grade das Verhältnis, in dem der indische Hymnos zum indischen Epos steht, hätte dazu führen müssen, nach den Spuren eines vor dem griechischen

Epos liegenden Hymnos zu forschen. Zweitens hätte der Veda eine merkwürdige Beziehung zwischen dem ältesten Hymnos und dem ältesten Ritual lehren und die Überzeugung aufdrängen müssen, dass der Cultus nicht etwa blos die Folge des Mythos sei. Endlich hätte die raffinirte Kunstmässigkeit schon der vedischen, also der ältesten erreichbaren mythologischen Überlieferung die Grimmschen Ansichten über die Volkstümlichkeit des Mythos berichtigen können. Von diesen drei Sätzen fehlte zwar die Erkenntnis der beiden ersten von anfang an nicht ganz: in der reifsten seiner mythologischen Arbeiten, in der 'Herabkunft des Feuers und des Somatrankes' hat schon Kuhn Mythenerklärungen vorgetragen, welche auf der stillschweigend vorausgesetzten Annahme beruhen, dass die erzählende Form nicht der Anfang der Mythenbildung sei, und dass das Verhältnis von Mythos und Cultus das der gegenseitigen Beeinflussung sei. Aber diese doppelte Erkenntnis wurde zunächst nicht verwertet, und der dritte aus dem Veda zu entnehmende Schluss, dass der Mythos nicht ursprünglich volkstümlich gewesen zu sein brauche und jedenfalls aus dem Wesen der Volkspoesie nicht erklärt werden könne, ist damals nicht gezogen worden. So blieb denn die Belehrung, die der Veda gewährte, zunächst noch zurück hinter den falschen Schlussfolgerungen, zu denen er leitete, dass nämlich erstens mindestens alle Elemente der vedischen Mythologie in die indogermanische Vorzeit hinaufreichen, und dass zweitens der Kern der proethnischen Mythologie naturalistisch sei. Man nahm an, dass in der Zeit vor der Trennung der Völker der Mythos durch einen der einfachen Sprachbildung analogen Act der Volksphantasie zur Bezeichnung der Naturvorgänge entstanden sei. Im Ṛigveda, den man an jene Urzeit möglichst nahe heranrückte, glaubte man jenen angenommenen Act, für den die Benennung der 'mythischen Apperception' aufkam, noch nachweisen zu können. Man stellte sich vor, im Ṛigveda mitten in der Werdezeit des Mythos zu stehen; es schien so, als ob vor unsern Augen aus Gleichnissen Mythen entstehen, welche weiter und weiter ausgesponnen werden und, sei es zeitweise, sei es für immer, von ihrem 'Substrat' — der zu grunde liegenden Naturerscheinung — losgelöst, aus einem sich stetig wiederholenden zu einem einmal geschehenen Vorgang umgedeutet werden. Einen Mythos deuten hiess demnach die Naturvorstellung nachweisen, welche in der indogermanischen Urzeit zu dem ihm immer zu grunde liegenden Gleichnis den Anlass gab. 'Mythologische Vorstellungen sind eine der menschlichen Eigentümlichkeit gemässe Form der Anschauung und des Glaubens in paralleler Entwickelung mit der Sprache als der Form des menschlichen Denkens überhaupt' sagt Schwartz[3]), und in wesentlicher

3) 'Sonne, Mond und Sterne' S. VII.

Übereinstimmung damit definirt Delbrück[4]) die Mythologie als ‚eine Art der Apperception angewendet auf die den Menschen umgebende Natur'. Die Quelle, aus der die Phantasie ihren Lebensbaum beströmt, ist — so lässt sich ein dritter Forscher, Weinhold, vernehmen — die Natur. Daher sind die ältesten Gottheiten Verkörperungen der gewaltigsten Naturmächte, und in den frühsten Mythen glänzt jene wunderbare Fülle und Üppigkeit, welche die jugendliche Erde schmückt[5]).

Doppelte Möglichkeit die vedischen Mythen zu erklären

Auf dieser Grundlage beruht das System der Mythenerklärung, dessen Anhänger ihre Wissenschaft als vergleichende Mythologie bezeichneten, weil nach den gegebenen Prämissen eine andere Art der Mythenvergleichung gar nicht als möglich erschien. Die Anhänger dieser Richtung teilten sich aber wieder in zwei Classen. Der Bestand unzweifelhaft naturalistischer Mythen ist in den Veden ein nicht sehr grosser, und selbst bei diesen tritt grossenteils der sehr eigentümliche Umstand ein, dass dieselben Mythen von verschiedenen Naturerscheinungen erzählt werden. Fast alle mythischen Apperceptionen schon des *Rigveda* haben einerseits Regen, Gewitter und Sturm, andrerseits das Licht als Substrat. *Indra* erbeutet die vom Dämon der Nacht eingeschlossenen Lichtkühe, er gewinnt aber auch die Regenkühe, welche der Gewitterdämon in dem Wolkenfelsen eingesperrt hat. *Agni* das Feuer wird sowohl des Morgens mit der aufgehenden Sonne, als in der Gewitterwolke geboren; der himmlische *Soma* wird bald im Sonnenlichte, bald im Regennass gefunden und so fort. Auf Grund dieser schon im Veda gleichberechtigt neben einander stehenden Auffassungen ist es natürlich möglich, jeden verwandten indischen Mythos sowohl auf das Licht und die Sonne, als auf Sturm und Gewitter zu deuten. Aus dieser doppelten schon durch den Veda gebotenen Möglichkeit der Mythendeutung giengen naturgemäss zwei Richtungen der ‚vergleichenden Mythologie', die solare und die nubilare, hervor. Die erstere wird am consequentesten von M. Müller verfolgt[6]). Vermöge der allgemeinen litterarischen Bedeutung ihres Urhebers, welche allen seinen Publicationen von vornherein eine, man kann wohl sagen, kosmopolitische Bedeutung zusichert, und dank der ausserordentlich geschmackvollen Darstellung hat diese Hypothese namentlich im Ausland viel Anklang gefunden; hervorragende englische, französische, italienische Gelehrte haben auf dem von M. Müller geschaffenen Fundament weiter gebaut, selbst eine Philosophie der Mythologie nach Müller ist erschienen, und in G. W. Cox *mythology of the Aryan nations* London 1870

4) Zeitschr. für Völkerpsych. III. 487.

5) In Haupts Zeitschrift VII. 1. — Weinholds Urteil ist deshalb von besonderem Interesse, weil der Verf. in dem Aufsatz sonst noch auf dem Boden der älteren Schule steht: man sieht recht deutlich, wie allmählich und unbewusst der Übergang war.

6) Besonders in den *Oxford essays* 1856.

hat diese Richtung der vergleichenden Mythologie ein übersichtliches und brauchbares Handbuch gefunden[7]). Dagegen zählt die in Deutschland im ganzen mehr begünstigte Gewittertheorie neben dem Begründer der vergleichenden Mythologie Adalbert Kuhn besonders dessen Freund W. Schwartz zu ihren Vertretern. — Beide Richtungen müssen natürlich versuchen, die Entstehung der anderen Auffassung, die sie nicht ableugnen können, zu erklären; und da war denn für beide Seiten die Annahme gegeben, dass die mythische Form sich stärker erwiesen habe, als der mythische Inhalt, oder wie man auch sagen konnte, dass bei gleichbleibendem Prädicat das Substrat gewechselt habe. Eigentlich hätte diese notwendige Annahme eines Substratwechsels Zweifel an der ausschliesslichen Berechtigung der naturalistischen Erklärung des Veda hervorrufen sollen, denn wenn mindestens die eine der beiden überlieferten naturalistischen Beziehungen erst infolge einer Veränderung des mythischen Inhalts hervorgerufen sein konnte, so konnte mit ganz gleichem Rechte die Ursprünglichkeit auch der anderen bezweifelt werden. Dieser Zweifel war um so mehr berechtigt, als die meisten Mythen in der That noch in einer dritten Beziehung, nämlich zum Ritual, auftreten. Allein die vergleichenden Mythologen waren damals zu sehr von der ausschliesslichen Richtigkeit der naturalistischen Mythendeutung überzeugt, als dass sie diesen Zweifeln Raum gegeben hätten. Sie suchten nur nach einem Anlass, welcher den Substratwechsel herbeigeführt haben könne. M. Müller fand diesen Anlass darin, dass die Kühe der Morgenröte, als die lichten Morgenwolken, ihrem Wesen nach mit denen, die Regen senden, identisch sind: eine Erklärung, der wir deshalb nicht beizupflichten vermögen, weil die Kühe der Ushas in den älteren Texten nie mit Wolken oder gar mit Regen in Verbindung gesetzt, vielmehr lediglich als Bezeichnung des Lichtglanzes selbst gebraucht werden[8]). — Viel grösseren Anklang hat eine andere, zuerst von Kuhn und Schwartz vertretene Auffassung gefunden. Die Sonne wird nicht blos in der Nacht, sondern auch im Wolkendunkel versteckt oder geraubt, so durften die Dichter dieselben Gleichnisse auf die Gewitter und auf den Nachtdämon anwenden, und man konnte ebensowohl nach dem Gewitter, als nach dem Sonnenaufgang von einer Erbeutung des vom Drachen gefangenen Lichtes reden[9]). Diese Erklärung kann

7) In der bemerkenswerten Anzeige dieses Buches in den Gött. Gel. Anz. 1872. St. 3. S. 82 macht Wilken auf einige Einwände gegen das ganze System aufmerksam.

8) Stellen wie Ṛ. V. VI. 64. 4, wo es von der Ushas heisst *avātė apás tarasi svabhāno*, in welchen z. B. Bergaigne *la relig. védique* I. 313 *l'observation des nuages dorées par l'aurore* vermutet, werden wir mit eingehender Begründung bei der Besprechung der Naturmythen anders interpretiren.

9) Etwas modificirte Erklärungen für das Vicariiren von Sonnen- und Ge-

sich zwar auf das Vorgehen vedischer Dichter selbst stützen, lässt aber doch bedeutende Schwierigkeiten zurück, da in denjenigen Liedern, welche vom Gewitterkampf reden, häufig nicht die Sonne, sondern eine Flüssigkeit als vom Lichthelden wiedergewonnen bezeichnet wird.

Obwohl demnach die von beiden Seiten unternommenen Versuche, das Vorhandensein der anderen Auffassung zu erklären, erheblichen Einwendungen unterlagen, so haben doch die beiden Richtungen der 'vergleichenden Mythologie' eine ausserordentliche Zahl von Anhängern gefunden. Es gab eine Zeit, wo, abgesehn von einigen classischen Philologen, die den vedischen Studien fern standen, und deren Urteil deshalb nicht in Betracht kam, weil es sich mehr auf ein unbestimmtes Unbehagen, als auf eine klare Erkenntnis der Irrtümer gründete, alle Mythologen auf dem Boden der Müllerschen oder Kuhnschen Erklärungsweise standen[10]. Wohl verfuhren einige Forscher in der Ausführung der Sätze kühner, andere vorsichtiger: die beiden Grundsätze aber, der proethnische Ursprung und die naturalistische Grundbedeutung des indogermanischen Mythos, wurden im ganzen nicht in Zweifel gezogen, konnten auch nicht in Zweifel gezogen werden, da sie blos die consequente Ausführung der Grimmschen Auffassung vom Mythos waren. Selbst diejenigen Forscher, welche in neuester Zeit die Hypothese M. Müllers und Kuhns bekämpfen, weisen nicht die Trugschlüsse nach, welche zu jenen beiden Grundsätzen geführt haben, sondern sie suchen diese letzteren nachträglich und künstlich zu modificiren, um den Consequenzen zu entgehen, in denen sich jene Hypothese schliesslich selbst ad absurdum geführt hat. Dieser Umstand zwingt zu einer eingehenden Prüfung der Kuhn-Müllerschen Hypothese. Wir beginnen dieselbe mit der Kritik des Satzes, dass die Entstehung des Mythos in die indogermanische Vorzeit hinaufreiche.

wittermythen geben Steinthal Zeitschr. für Völkerpsych. IX. 288 und besonders Sonne in seinen langen Abhandlungen, die sich durch die früheren Jahrgänge von Kuhns Zeitschr. hindurchziehen.

10) Wenn spätere Zeiten es einmal kaum begreifen und deshalb bezweifeln werden, dass ein System wie das von M. Müller und Kuhn je allgemeine Verbreitung besessen habe, dann mögen sie die grosse Zahl der populären Darstellungen dieses Systemes bedenken, wie sie sich in jeder grösseren Bibliothek finden. Ich erinnere hier nur an Renans *nouvelles études d'histoire relig.* Paris 1884. S. 31 ff. Noch ganz kürzlich hat Maehly über vergleichende Mythologie (in der Frommel-Pfaffschen Sammlung von Vorträgen 14. 4 Heidelb. 1885) die Lehre als etwas allgemein Anerkanntes vorgetragen.

§§ 8–14. Die angeblich proethnischen Gottesbezeichnungen.

§ 8.

Der proethnische Ursprung der indogermanischen Götterlehre wurde vornehmlich mit der Aufstellung von etymologischen Entsprechungen in den Bezeichnungen der Götter und der sacralen Institutionen begründet. Dieses Argument, das zugleich das wesentlichste und das schwächste ist, muss auch in unserer Kritik zuerst erwogen werden.

Ganz auszuscheiden aus dem Beweismaterial sind natürlich solche Gleichsetzungen, die nur die Bedeutung, nicht die Form ins Auge fassen, wie *Pandora*, *Viçvavārā*[1]) oder die von Schwartz vorgetragene Vermutung, dass der Ausdruck ἐνδόμυχος φλόξ bei Nonn. Dion. II. 487 dem vedischen *guhā hitā* entspreche[2]). Abzusehen ist aber ferner auch von solchen Götternamen, die, wenn auch nur in einer untergegangenen Sprachperiode, übliche Appellativa für Naturerscheinungen gewesen sind. Zu dieser Classe gehören grade die am meisten citirten und etymologisch gesichertsten Gleichsetzungen. Dass der griechische *Zeus* (gen. *Διός*) dem indischen *Dyāus* (gen. *Divás*), dem althochdeutschen *Ziu* (gen. *Ziwes*), dem altnordischen *Tȳr* (gen. *Tȳs* oder *Tyrs*), dem angelsächsischen **Tiv* (gen. *Tives*), dem lateinischen **Iovis*, dass in Folge dessen auch die Dioskuren den Söhnen des *Dyāus*[3]) entsprechen, dass die indische *Ushas* nicht blos dem Wesen, sondern auch dem Namen nach mit *Eos-Aurora*[4]) identisch sei, wird Niemand, der das Sachverhältnis zu überschauen ver-

1) Burnouf *lég. Athén.* S. 99.

2) Schwartz Zeitschr. für vergl. Sprachforsch. XX. 201.

3) Ausführlich handelt über die Verästelung dieser Namen Pott etym. Forsch. II². 2. 932 ff.; Kuhn in Haupts Zeitschr. II. 231—235; M. Müller *science of language* (1871) II. 468—505. Anderes in der reichen Litteraturübersicht bei Schade altd. Wtb. II. 1291ª. Warum P. v. Bradke '*Dyāus Asura*' Halle 1885 und Spiegel (Berl. Phil. Wochenschr. 1885. S. 1078) annehmen, dass das Wort Dyāus ursprünglich den obersten Gott bezeichnete und erst allmählich zur Bezeichnung des sichtbaren Himmels verblasste, gestehe ich nicht einzusehn; das Fehlen des Appellativums bei den Eraniern (Bradke a. a. O. S. 83) erklärt sich auch ohne jene Annahme, und Yasht III. 13 (wo überdies die Lesart *Dyaos* höchst zweifelhaft ist) könnte der indische *Dyāus* gemeint sein, wie umgekehrt Bradke selbst S. 107 f. die Umdeutung des indischen *Asura* mit dem eranischen *Ahura*cultus motivirt. — Der kürzlich von Lippert 'Rel. d. eur. Völker' S. 358; 'Gesch. des Priestert.' Berlin 1884. II. 420. 503 erhobene Widerspruch gegen die Annahme, dass Zeus der Himmel sei, ist sprachlich ganz ungenügend begründet worden.

4) Auch eine angelsächsische Göttin *Eastre, Eostra* althochd. *Ōstarā*, pflegt man zu vergleichen. Vgl. Grimm deutsche Myth. I. 267 ff.; Pictet *origines Indoeur.* III². 441.

mag, in Abrede stellen. So gut wie sicher ist auch die Übereinstimmung bei den Namen ind. *Sūrya*, gr. *Helios*, lat. *Sol*[5]). Diese Namen beschränken sich auch keineswegs auf die genannten Sprachen, sondern erscheinen als Appellativa bei den meisten indogermanischen Völkern. Dies ist nicht der Fall bei den Gleichungen *Uranos : Varunas*[6]) und *Akmon : açman* 'Himmel'[7]); ahd. *Nerthus* : skr. *nṛitū* 'Erde'[8]); dem Namen

5) Vgl. u. a. Pott etymol. Forschungen II². 3. 731. Auch pflegt man, jedoch schwerlich mit Recht, Σείριος (Hes. *s. v.*) und Σείρ zu vergleichen; so z. B. Fick vergl. Wörterb. I². 403 der von **Savar* Σείρ und *Sol*, von **Savalya* Ἥλιος ableitet; Curtius Zeitschr. für vergl. Sprachf. I. 29 und Grundz.⁵ S. 399 u. 551, der Ἥλιος zu *Auselius*, Σείριος dagegen zu *Svar* und *Sol* stellt.

6) Kuhn in Haupts Zeitschr. V. 489; Zeitschr. für vergl. Sprachf. I. 457; J. Schmidt 'Verwandtschaftsverh.' 1872. S. 63. 73; 'zur Gesch. des Vocalism.' II. (1875) 310; Weber 'indische Streifen' III. 250. M. Müller *Oxf. ess.* 1856. S. 41 macht darauf aufmerksam, dass Hesiod Theog. v. 127 der Himmel alles bedeckt *and that, when he brings the night, he is stretched out every where embracing the earth.* Auch Müllenhoff Zeitschr. für deutsches Altert. 1886. S. 260, scheint an die Gleichsetzung zu glauben; vgl. dagegen P. v. Bradke '*Dyāus Asura*' Halle 1885. S. 12.

7) Roth Zeitschr. für vergl. Sprachf. II. 44; M. Bréal *Hercule et Cacus* S. 120; Pott etymol. Forsch. II². 3. 554; Pictet *orig. Indoeur.* III². 430; Geiger im Glossar S. 196; Zimmer in Haupts Zeitschr. XIX. 174 u. Aa. Vgl. Eust. *comm. Il.* 1154. 23 (fr. 111 B.) καὶ ὅτι Ἀκμονίδαι οἱ Οὐρανίδαι δηλοῦσιν οἱ παλαιοί, ὡς δὲ Ἄκμονος ὁ οὐρανὸς ὁ Ἀλκμάν φασιν ἱστορεῖ. Hes. Ἀκμονίδης ὁ Χάρων καὶ ὁ Οὐρανός. Ἄκμονος γὰρ παῖς. ἄκμων ἀπαθὴς οὐρανός . . . Antim. fr. 42; *Etym. Magn.* 49. 48 Ἄκμων σημαίνει τόν τε σίδηρον ἐφ' οὗ οἱ χαλκεῖς τύπτουσι καὶ τοῦ Οὐρανοῦ τὸν πατέρα . . ., 56: τινὲς δὲ Ἄκμ[ο]να τὸν Ὠκεανόν φασι διὰ τὸ τοὺς ποταμοὺς ἀκαμάτους λέγειν· οἷον 'Σπερχειῷ ἀκάμαντι γυνὴ θεῷ εὐνηθεῖσα'. Ὠκεανοῦ δὲ υἱὸν τὸν Οὐρανόν. (vgl. Schoemann *opuscc.* II. 36. 25) οἱ δὲ Ἄκμονα τὸν αἰθέρα, αἰθέρος δὲ υἱὸς ὁ Οὐρανός. ὁ δὲ αἰθὴρ ἀκάματος, ἐπειδὴ τὸ πῦρ ἀκάματον. οἷον 'ἀκάματον πῦρ'. Μεθόδιος. *Cornut.* p. 140 Gale Τινὲς δὲ τῶν ποιητῶν Ἄκμονος αὐτὸν ⟨τὸν Οὐρανόν⟩ ἔφασαν εἶναι υἱὸν τὸ ἄκμητον τῆς περιφορᾶς αὐτοῦ αἰνιττόμενοι· ἢ ὑπολαβόντες ὅτι ἄφθαρτός ἐστι τοῦτο παριστᾶσι διὰ τῆς ἐτυμολογίας· κεκμηκότας γὰρ λέγομεν τοὺς τετελευτηκότας.; andere Stellen sammelt Schneider *Call.* II. 415; Bergk *poet. lyr.*⁴ III. 68.

8) Die altgermanische *Nerthus* (Tac. *Germ.* 40: . . . *in commune Nerthum id est terram matrem colunt*) stellt Pictet *orig. Indoeur.* III². 431 zu *nṛitû,* obgleich dieses Wort im *Ṛigveda* an der einzigen Stelle, wo es vorkommt, nicht die 'Erde', sondern die 'Tänzerin' bedeutet. Die meisten Germanisten (z. B. Leo in Haupts Zeitschr. III. 226; Zimmer ebendas. XIX. 173; Schade altdeutsches Wörterb. *s. v. Niördhr*) sehen in *Nerthus* das Femininum zu dem im Altnordischen als *Niördhr* (gen. *Niardhar*) erhaltenen Gottesnamen und vergleichen mit diesem wälsch *nerth* 'Kraft' und z. T. auch die altitalische Göttin *Nerio* (vgl. auch Laur. Lyd. *mens.* IV. 42 S. 206 Roether Τῇ πρὸ δέκα Καλενδῶν Ἀπριλίων καθαρμὸς σάλπιγγος καὶ κίνησις τῶν ὅπλων καὶ τιμαὶ Ἄρεος καὶ Νερίνης θεᾶς οὕτω τῇ Σαβίνων γλώσσῃ προσαγορευομένης ἣν ἠξίουν εἶναι τὴν Ἀθηνᾶν ἢ καὶ

der Walkyre *Mist* und *mīḍhvaṅs*[9]) dem Beinamen der indischen *Marutas*, des *Rudra* u. a. Götter; und deswegen sind dieselben teils nicht sicher, teils höchst wahrscheinlich irrig. Wir brauchen uns nicht lange bei diesen Controversen aufzuhalten, denn für die Frage nach dem Vorhandensein urindogermanischer Göttervorstellungen sind alle diese Namen, die ursprünglich keine Beziehung auf den Cultus ausdrücken, vollkommen gleichgültig. Wir sehen aus diesen Übereinstimmungen wohl, dass die Indogermanen im proethnischen Zustand bereits Ausdrücke für Sonne, Himmel, Morgenröte besassen, dass sie aber diese Naturerscheinungen anbeteten, bleibt noch zweifelhaft. Ja diese Gleichungen sind sogar der Annahme einer urindogermanischen Religion eher entgegenstehend, als günstig; denn wo mehrere Appellative zur Auswahl standen, haben sich fast immer die gleichen Vorstellungen nicht mit dem entsprechenden, sondern mit einem andern, synonymen verbunden. Die lautlich sicher oder wahrscheinlich übereinstimmenden und dieselbe Naturvorstellung bezeichnenden Namen *Uranos* und *Varuṇa*, *Sūrya* und *Helios*, *Dyāus* und *Zeus* sind gleichwohl die Träger von je zwei sehr weit auseinander gehenden Vorstellungen. — Auszuscheiden aus der Zahl der beweiskräftigen Etymologien sind drittens auch solche Entsprechungen, die sich nur bei zwei Völkern finden, welche in einem dauernden Connex mit einander gestanden haben: denn es liegt hier einerseits die Möglichkeit vor, dass in einer Zeit, wo sich diese Völker zwar bereits von der gemeinsamen Mutter, aber noch nicht von einander getrennt hatten, jene Götternamen aufkamen, andrerseits könnten dieselben, selbst wenn sie noch später entstanden, auf dem Wege der Übertragung von dem einen Volk zum andern gelangt sein. Abgesehen von denjenigen mythologischen Entsprechungen, welche sich nur bei benachbarten mittel- und nordeuropäischen Völkern finden — von denen wir schon deshalb absehen müssen, weil sie, wie wir sehen werden, in religiöser Beziehung einen Kreis für sich bilden, der für die Reconstruction der religiösen Urgeschichte nicht in Betracht kommt — abgesehen also von diesen Übereinstimmungen der nordischen Völker sind hier besonders diejenigen Namen von Bedeutung, welche einerseits graecoitalisch, andrerseits indoeranisch sein sollen. Diese Namen verdienen hier, obwohl sie keinesfalls die Bekanntschaft der ungeteilten Indogermanen mit religiösen Vorstellungen beweisen können, doch schon insofern Berücksichtigung, als sie, wenn sie richtig zusammengestellt wären, wenigstens in eine der urindogermanischen Zeit näher liegende Periode führen und etwa später zu erhebende Zweifel an dem Alter der mythologischen

———

Ἀφροδίτην. νερίνη γὰρ ἡ ἀνδρία ἐστί. καὶ νέρωνας τοὺς ἀνδρείους οἱ Σαβῖνοι καλοῦσι), die Grassmann Zeitschr. für vergl. Sprachf. XVI. 177 zu *Nārāyaṇī* stellt; andere Erklärung von *Niördhr* bei Weinhold Zeitschr. VI. 460.

9) Diese Gleichstellung ist vorgeschlagen von Osthoff *quaest. myth.* S. 32.

Vorstellungen im Voraus entkräften würden: wogegen natürlich auch umgekehrt das Fehlen gemeinsamer Namen bei diesen Völkern — sofern sie wirklich in engerem Verwandtschaftsverhältnis stehn — ein fast schon entscheidender Beweis gegen das Vorhandensein einer urindogermanischen Götterlehre sein würde. Was zunächst die Übereinstimmungen der Götternamen der italischen und hellenischen Stämme betrifft, so müssen wir, um sie zu verstehen, zunächst die allgemein anerkannte und oft hervorgehobene religiöse Abhängigkeit Italiens von Griechenland ins Auge fassen. So charakterisiren sich eine ganze Reihe von Götternamen, wie z. B. die Beinamen des Juppiter *Tonans, Custos (Conservator) Terminus, Jurarius* als Übersetzungen griechischer Namen (vgl. *Ζεὺς Βροντῶν, Σωτήρ, Ὅριος, Ὅρκιος*). Bei der überwiegenden Mehrzahl der nicht übersetzten Namen ist die nachträgliche Übertragung teils in gleichzeitigen und unverdächtigen Zeugnissen beglaubigt, teils innerlich so evident, dass sie ganz aus der Betrachtung bleiben können. Bei anderen wieder, wie z. B. bei *(Venus) Fruti : Aphrodite*[10]), *Proserpina : Persephone*[11]), *Hercules : Herakles*[12]), *meeilikiieis* (gen.; Bein. zu *juveis*) : (*Ζεύς*) *Μειλίχιος*[13]), beruht die Möglichkeit eines sprachlichen Zusammenhanges auf der Annahme einer Entlehnung; der lateinische Name ist entweder von dem griechischen ganz verschieden, oder er ist aus diesem verdreht. Über den sehr kleinen Rest herrscht Meinungsverschiedenheit: diejenigen Forscher, welche eine graecoitalische Periode annehmen, sind natürlich geneigt, dieser auch gemeinsame religiöse Vorstellungen zuzuschreiben, wogegen solche Sprachvergleicher, welche wie Osthoff in seinen *quaestiones mythologicae* eine besondere Verwandtschaft der hellenischen und italischen Stämme leugnen, begreiflicherweise die besondere Gemeinsamkeit jener religiösen Vorstellungen entweder in Abrede stellen oder durch nachträgliche Vermittelung erklären müssen. Ohne die schwierige Frage über das graecoitalische Verwandtschaftsverhältnis zu berühren, glauben wir doch soviel mit aller Sicherheit behaupten zu dürfen, dass jedenfalls mythologische Analogien zu gunsten desselben nicht geltend gemacht werden dürfen. Eigentlich sind in dieser Beziehung nur zwei Entsprechungen, *Liber : Λειβῆνος* und *Hestia : Vesta* überhaupt discutirbar. Was zunächst die erstere

Angebliche graecoitalische Götternamen

10) Schon Scaliger hat zu Fest. *ep.* 90. 14 *(Frutinal templum Veneris Fruti)* Frutis neben Aphrodite gestellt; C. Otfr. Müller Etr. II¹. 74 denkt an etruskische Entstellung. — Vgl. auch O. Weise griech. Wört. im Lat. S. 315.

11) *Prosepnais* steht auf dem Spiegel von Orbetello Ritschl *pr. lat. epigr. suppl.* I. S. XIV; *C. I. L.* I. 25. 554; Usener rh. M. 1867. (XXII.) 435 f.

12) Denn diejenigen, die mit Mommsen unterital. Dial. S. 262 auf Grund des samnitischen *Herecle* einen von **hercere* = *ἕρκειν* abgeleiteten uritalischen Gott annehmen, müssen diesen vernünftigerweise von *Ἡρακλῆς* ganz trennen.

13) Grassmann Zeitschr. für vergl. Spr. XVI. 103.

derselben anbetrifft[14]), so liegt — wenn überhaupt die beiden Namen zusammengehören, und nicht etwa *Liber* die Übersetzung von *Λυαῖος* ist — eigentlich nicht eine wirkliche Entsprechung vor, es sind vielmehr nur zwei Namen von gleichem Stamme abgeleitet. Ein sicherer Beweis für eine graecoitalische Gottheit würde daher aus diesem Namen selbst in dem Fall nicht entnommen werden können, wenn die Stämme wirklich in die graecoitalische Periode hinaufreichen sollten. Dies anzunehmen ist indessen, wie mir scheint, wegen der sich dann ergebenden Unregelmässigkeiten in der Vocalisation des italischen Namens nicht zulässig. Paulus in der *epit. Festi* p. 121[a] 1 giebt nämlich folgendes Lemma: *Loebesum et loebertatem antiqui dicebant Liberum et libertatem. Ita Graeci λοιβήν et λείβειν.* Die Stelle steht ganz am Anfang des zweiten Teiles des Buchstaben L, wo bei den übrigen Buchstaben in der Regel die Excerpte aus einem Buche stehn, das lateinische Worte aus dem Griechischen herleitete. Aus diesem Werke ist in der That das gleich folgende Lemma *Lycophos* wirklich geflossen. Folglich ist auch in unserer verstümmelten Glosse die griechische Etymologie eines lateinischen Wortes zu suchen. Offenbar hat Cloatius oder wer sonst der Verfasser dieses vergleichenden graecolatinischen Glossars war, den Gottesnamen Liber aus *λοιβή* erklären wollen: als Beweis war die Form L o e b e s o s angeführt worden. *Loebertas* scheint entweder die falsche Construction eines Grammatikers, der *liber* 'frei' mit dem Gottesnamen *Liber* identificirte oder ein Versehen eines der Epitomatoren zu sein. Die Form des Gottesnamens *Loebeso* muss demnach als bezeugt gelten[15]), wie sie ja auch wirklich ausser bei Festus auch bei Varro *l. l.* 6. 2 erscheint. Eine weitere Bestätigung bietet der Interpol. Serv. Verg. *Georg.* I. 7: *quamvis Sabini Cererem panem appellent Liberum Lebasium, dictum autem quia Graece λοιβή dicitur.* Die Grammatiker, welche *Liber* von *λοιβή* ableiteten, hatten also ausser der lateinischen Form *Loebeso* auch eine sabinische *Lebasius* vor sich. Unter diesen Umständen macht aber die Erklärung des *i* in *Liber* Schwierigkeiten, sofern wir diesen Namen als einen echt lateinischen auffassen; denn da dieses *i* einem älteren *ei* entsprechen müsste, steht er wenigstens nach unserer bisherigen Kenntnis des italischen Vocalismus mit der bezeugten Form *Loebeso* in unlöslichem Widerspruch. Dieser Widerspruch verschwindet, sobald man *Loebeso*, wie es die römischen Grammatiker selbst thaten, als griechisches

14) Hesych. *Λειβῆνος ὁ Διόνυσος.* — Mit *L i b e r* vergleicht diesen Namen z. B. C u r t i u s Grundz.[5] S. 365. — Ausdrücklich bemerke ich, dass die Zusammenstellung von *Liber-Λοιβάσιος* nur eine eventuelle sein soll, und dass ich vielmehr *Liber* zu *liber* 'frei' stellen würde, wenn es auf irgend einem Wege gelänge, den Vocal *i* zu erklären.

15) Aus diesem Grunde vermag ich der sehr eingehenden Darlegung von O. A. D a n i e l s s o n in P a u l i s 'altital. Stud.' IV. 156—174 nicht beizustimmen.

Lehnwort betrachtet, da griech. οι bisweilen durch ī wiedergegeben wird. Allerdings stellt der beste Kenner der griechischen Lehnwörter im Lateinischen, O. Weise, diesen Übergang in Abrede und erkennt deshalb nicht einmal *vinum* als Lehnwort von οἶνος an[16]); aber sowohl culturhistorische Gründe scheinen mir gegen diese Ansicht zu sprechen als der sprachliche des Wechsels des Geschlechtes, welcher an vielen griechischen Lehnwörtern des Lateinischen ein passendes Analogon hat (z. B. Tarentum : Τάρας; placenta : πλακοῦς u. s. w.). Auch ist *vinum* keineswegs das einzige Lehnwort, in dem griechisches οι einem lat. ī entspricht: ganz mit demselben Recht muss auch *vicus* als entlehnt betrachtet werden. Weises Bedenken sind um so weniger gerechtfertigt, da er selbst S. 211 und 344 *anquina* als Entlehnung von ἀγκοίνη fasst. Sprachlich scheint mir daher die Ableitung des Namens *Liber* von *Loebeso* nicht bedenklich, sofern wir dieses letztere als griechisches Lehnwort betrachten dürfen. Dass es dies aber in der That war, ist um so wahrscheinlicher, als bei dem sicilischen Dichter Epicharm λοιβάσιον im Sinn von λοιβεῖον bezeugt ist (Athen. 408 d). Nimmt man nämlich an, dass λοιβάσιος in sicilischen Mundarten die adjective Bedeutung 'zum Opfer gehörig' hatte, so konnte sich daraus einerseits leicht ein Substantivum λοιβάσιον, andrerseits entsprechend dem *Λειβῆνος* ein *Διόνυσος* **Λοιβάσιος* entwickeln, der dann von den benachbarten italischen Stämmen als *Lebasius* oder in noch weiterer Verderbnis als *Loeber, Liber* aufgenommen werden konnte. — Wie Liber so hielten auch *Vesta* die Römer selbst, soweit sie sich nicht in abstrusen Etymologien verloren, für entlehnt[17]), und diesem Urteil können wir nur beipflichten. Dass Homer Hestia noch nicht als Göttin kennt, kommt dabei nicht in Betracht, da das argumentum ex silentio bei dieser nicht für die epische Bühne geeigneten Gottheit ohne Beweiskraft ist; entscheidend aber ist, dass Alles, was wir von dem römischen Vestacult wissen — altitalischer Vestacult ausserhalb Roms ist für uns wenigstens nicht nachweisbar — genau dem griechischen Hestiadienst, und zwar nachweislich republicanischen, also jüngeren Formen desselben, nachgebildet ist. Diese Übereinstim-

16) O. Weise die griech. Wörter im Latein. Leipzig 1882. S. 32. Dagegen hat ausser den von Weise S. 82 citirten Autoren noch neuerdings O. Keller (Jahrbb. für Phil. 1886. S. 264) *vinum* mit Recht als Lehnwort aufgestellt.

17) Cic. *n. d.* II. 27. 67 *Vestae nomen a Graecis est: ea est enim quae ab illis* Ἑστία *vocatur;* Id. *de legib.* II. 12. 29 *Cumque Vesta quasi focum urbis ut Graeco nomine est appellata (quod nos prope idem Graecum interpretatum nomen tenemus) complexa sit, ei colendae virgines praesint.* Von Neueren hat sich z. B. Osthoff *quaest. myth.* S. 7 und selbst Grassmann Zeitschr. für vergl. Sprachf. XVI. 172 diesem Urteil angeschlossen, für graecoitalischen Ursprung dagegen plädirt u. a. Fick vergl. Wört. II². 492, der ebendort I². 185 das indische Appellativum *Vastya* vergleicht; J. Schmidt 'Verwandtschaftsv.' 1872. S. 54. 34 und O. Weise gr. Wört. im Lat. S. 314.

mung ist in allen Einzelheiten so vollständig, dass selbst solche Forscher, welche wie Jordan (Tempel der Vesta Berl. 1886. S. 75 ff.) an der altitalischen Göttin Vesta festhalten, sich zu dem Zugeständnis gezwungen sehen, es sei der alte Cult nachträglich gänzlich durch den aus Griechenland eingeführten Hestiadienst verdrängt worden. Nachdem dies einmal eingeräumt ist, bleibt nur zweifelhaft, womit denn eigentlich jener verschollene altitalische Vestacult eigentlich bewiesen werden solle. Dass die Überlieferung, welche den Vestadienst bereits in die albanische Periode verlegt, absolut wertlos ist, bedarf keines Wortes. Ebenso wenig ist auf den von Jordan hervorgehobenen Unterschied Gewicht zu legen, der sich bei aller Übereinstimmung im einzelnen doch insofern zwischen römischem Vesta- und griechischem Hestiadienst zeigt, als derselbe in den hellenischen Gemeinden einen fröhlichen, in Rom einen tiefernsten und abgeschlossenen Charakter hatte: es ist ja keineswegs ausgemacht, dass der römische Vestacultus grade dem uns bekannten attischen nachgebildet sei. Es ist z. B. sehr glaublich, dass die Pythagoreer, in deren Speculationen Hestia nachweislich besondere Bedeutung hatte, dem Cultus dieser Göttin in den unteritalischen Städten jenen düsteren und fast mystischen Zug aufdrückten, und dass Rom, wie in so vielen anderen Beziehungen, so auch in dieser nicht dem griechischen Mutterland, sondern den grossgriechischen Colonien folgte. Auch könnte der jetzt als specifisch römisch erscheinende Charakter des Vestacultus nachträglich in Rom selbst dem griechischen Culte aufgedrückt sein. Für altitalischen Ursprung spricht jener Charakter um so weniger, als sich gar nicht absehen lässt, wie derselbe sich sollte geäussert haben ohne eben jene Institutionen, deren Entlehnung nicht zweifelhaft ist. Unter diesen Umständen folgt das Vorhandensein einer graecoitalischen Hestia aus dem römischen Vestacult sicher nicht. Noch viel zweifelhafter aber sind die anderen auf Stammesgemeinschaft zurückgeführten Übereinstimmungen. Bei *Ἀκκώ* und *Acca Larentina*[18]) steht noch nicht einmal das fest, dass die Namen verwandt sind. Bei der Entsprechung *Di(v)āna Διώνη*[19]) ist es zweifelhaft, ob die Gemeinschaft sich weiter erstreckt als auf die wohl beiden zu grunde liegende Wurzel *div-*; die Mythen berechtigen jedenfalls nicht dazu eine Beziehung zwischen den beiden Gottheiten zu suchen[20]). — Es ergiebt sich demnach, dass besondere graecoitalische Gottheiten wenigstens aus der Sprache nicht

18) Auf diese Übereinstimmung hat z. B. Fick vergleich. Wörterb. II². 422 hingewiesen.

19) Vgl. Fick vergleich. Wörterb. II². 457. — Andere wie z. B. Benfey, Grassmann, Joh. Schmidt vergleichen *Διώνη* mit *Juno* und *Ζάν* mit *Janus*, die weder im Suffix noch in der mythologischen Function übereinstimmen.

20) Unmöglich scheint mir die Entlehnung nicht. Jedenfalls würde man den italischen Namen nicht (mit Pauli 'altital. Stud.' IV. 44 ff.; 54) mit *dea dia* identificiren und als die 'reiche' (vergl. *div-es*) deuten dürfen.

nachgewiesen werden können. Für diejenigen, die gleichwohl noch an der graecoitalischen Einheit festhalten, liegt darin zugleich ein Anlass, die Entstehung der griechischen und italischen Religionsvorstellungen in die Zeit der nationalen Sonderung zu verlegen. Denn gäbe es urindogermanische Götter, so müssten diese in den Perioden, wo nach der Auflösung des Gesammtverbandes noch einzelne Völker eine engere Einheit bildeten, sich weiter entwickelt oder verändert haben; wir stehen also vor der Alternative, entweder die Hypothese der graecoitalischen Einheit oder die der urindogermanischen Götterlehre fallen lassen zu müssen.

§ 9.

Angebliche indoeranische Götternamen

Die sprachlichen Übereinstimmungen zwischen der Religion der Eranier und der der alten Inder[1]), zu deren Prüfung wir uns nunmehr wenden, sind schon um ihrer Zahl willen von ganz anderer Bedeutung, als die bisher betrachteten; es kommt aber noch dazu, dass die Alternative, auf die wir durch die Betrachtung der angeblich gemeinschaftlichen griechischen und italischen Götternamen schliesslich geführt wurden, uns jetzt sicher erspart bleiben wird, denn Niemand kann vernünftigerweise eine engere Beziehung der beiden arischen Sprachen in Abrede stellen. Um die Folgerungen, welche sich aus diesen indoeranischen Entsprechungen der Götternamen ergeben, ganz zu würdigen, ist es vor allem nötig zu beachten, dass auch im übrigen die Sprache der beiden genannten Völker sich auf das nächste berührt. Es ergiebt sich aus dieser ganz besonders engen Verwandtschaft die Möglichkeit, dass häufig sehr auffallende Übereinstimmungen der Sprache sich auch da finden, wo die etwa vorhandene sachliche Beziehung nicht aus der proethnischen Periode stammt. Jeder mythische Name ist ursprünglich Appellativum, und da nun sowohl in der Sprache der Veden wie in der des Avesta diese ursprüngliche Bedeutung oft noch klar erkennbar ist, so ergiebt sich von selbst, dass eine verwandte Religionsanschauung der Eranier und der Hindu sich oft zu ihrem Ausdruck verwandter Worte bedienen muss, auch wenn sie nicht aus der gemeinsamen indoeranischen Urzeit hergeleitet werden darf. So entspricht z. B. das eranische *vayu* 'Luft' vollkommen dem indischen *vāyu* 'Wind', aber wenn jenes Wort zugleich einen Genius, dieses einen Gott bezeichnet, so dürfen wir daraus keines-

1) Nachdem schon E. Burnouf bei mehreren Gelegenheiten z. B. in der Vorrede zum dritten Band von *Bhāgavata-Purāṇa* versucht hatte, aus diesen Übereinstimmungen Schlüsse auf die arische Urreligion zu ziehen und andere französische Forscher, wie M. Bréal *Hercule et Cacus* S. 130 und besonders Schoebel *recherches sur la religion première de la race Indoiranienne* Paris 1868 diesen Gedanken weiter ausgeführt hatten, ist in Deutschland namentlich die Schule von Roth bemüht gewesen, die Entsprechungen in der religiösen Terminologie des Avesta und der Veden hervorzuheben.

wegs die Existenz eines arischen Gottes *Vayu* folgern[2]). Ebenso verhält es sich mit dem Spukdämon *Yātu* der Veden und des Avesta[3]). Man pflegt diesen Namen allerdings von einer Bedeutung der Wurzel *yā* abzuleiten, welche sich in den Religionsschriften der Parsen nicht mehr belegen lässt, indem man den *yātu* als den 'Angreifer' deutet; aber abgesehen davon, dass bei dem lückenhaften Zustand der persischen religiösen Urkunden das Fehlen einer Bedeutung nichts beweisen könnte, ist dieser Einwand schon deswegen nicht zutreffend, weil es einfacher ist, bei der Grundbedeutung von *yā*, 'gehen', stehen zu bleiben. Die Zufälligkeit derartiger Übereinstimmungen verrät sich in einzelnen Fällen schon äusserlich dadurch, dass zwei Namen auf die gleiche Weise aus denselben Bestandteilen gebildet sind, während gleichwohl ihre Bedeutung nicht übereinstimmt. Dieser Fall liegt z. B. vielleicht bei der Entsprechung von skr. *Vṛitrahan* und zd. *Verethraghna* vor[4]). Das indische Wort kann bedeuten 'Feinde tötend' oder 'Vṛitra tötend', je nachdem man den ersten Bestandteil des Compositums als Appellativum oder als Eigennamen fasst; in der letzteren Bedeutung ist es eine häufige Bezeichnung des Gottes Indra. Dagegen heisst *Verethraghna* nach Spiegel 'mit Sieghaftigkeit tötend' d. h. es entsprechen sich zwar die beiden stammhaften Bestandteile, aber die Bedeutung ist eine ganz andere. Wenn nun *Verethraghna* auch zum Eigennamen geworden ist, so ist von vornherein zu erwarten, dass der Genius des Sieges, welcher diesen Namen führt, mythologisch mit dem Indra *Vṛitrahan* nichts gemein hat, wie es denn auch wirklich der Fall ist[5]). Selbst die Existenz eines Dämons *Vṛitra* kann man wenigstens nach dem vorliegenden Material den Eraniern nicht zuschreiben; Spiegels[6]) Zweifel in dieser

2) Wie es z. B. Fick vergl. Wörterb. I². 309 thut.

3) Welchen Fick vergl. Wörterb. I². 301 der arischen Periode zuweist. Ähnlich scheint schon Burnouf (vgl. *études sur la langue et les textes zends* S. 250) geurteilt zu haben.

4) Diese Entsprechung gehört mit zu den am frühsten bemerkten; vgl. z. B. Burnouf *étud. sur la langue* etc. S. 245. Neuerdings hat sie u. a. P. v. Bradke 'Dyāus-Asura' S. 82 aufgestellt.

5) Vgl. im allgemeinen Spiegel in Kuhn und Schleichers Beiträgen VI. 391: 'Die Worte kommen von *vere* «abwenden»; daraus konnten sich die Bedeutungen «feindlich» wie «siegreich» entwickeln, je nachdem man sie als das Subject oder das Object der Handlung ansah.' Vgl. de Harlez *Journ. Asiat.* XIII. (1879) 271—284. Benfey (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. VIII. 460) hatte zu *Vṛitrahan-Verethraghna* auch den N. Ὀρθαγνο und Weber Ind. Str. II. 135 auch Ὀρθάγνης gestellt. — Vielleicht ist, was übrigens für unsere Frage nichts ausmacht, für die indoeranische Ursprache doch **vṛitrajan* in der Bedeutung 'Feindetöter' anzusetzen.

6) Besonders in der Zeitschr. für vergl. Sprachf. XIII. 390. Sehr unwahrscheinlich ist dagegen die Bemerkung von Pott etym. Forsch. II². 3. 557: 'Unmöglich schiene mir jedoch nicht, aus einem im Kampfe der Elemente während des Gewitters sich siegreich erweisenden Gotte sei späterhin der Ausdruck hierfür durch

Beziehung sind sehr gerechtfertigt. — Wie eigentümlich der Zufall bei zwei überhaupt so nahe verwandten Sprachen spielen kann, zeigt recht deutlich die Vergleichung des indischen Sängers *kāvya Uçanā* und des avestischen *kava Uçan* oder *Uçadhan*[7]). Diese Übereinstimmung ist um so auffälliger, da *kava Uça* einen Sohn *Çyâvavarshan* hat, dessen Tochter dem *Aghraêratha* den *Huçrava* gebiert; auch dieser *Huçrava* nämlich hat an dem vedischen *Suçravas*, der freilich nicht mit *kāvya Uçanā* verbunden wird, eine sprachlich correcte Responsion[8]). So auffällig nun auch diese dreifache Übereinstimmung des Namens scheint, so kann doch keinem Zweifel unterliegen, dass sie rein zufällig ist. *Uçan* ist der zweite König einer Dynastie, welche mit *Kavâta* beginnt, und deren Herrscher sämmtlich den Titel *kavan* führen; die Übereinstimmung mit dem indischen *Uçanā*, welcher 'Sänger' *kavi*, adj. *kāvya* heisst und auch wirklich ist, wird dadurch schon sehr unwahrscheinlich. Was die Namen *Uçanā* und *Uçan* anbetrifft, so sind sie eben in gleicher Weise nach demselben Lautgesetz von der gemeinsamen indoeranischen Wurzel *vaç* 'wünschen' gebildet. Das Gleiche gilt von den Namen *Huçravas, Suçravas;* sie bedeuten 'wohlberühmt' und diese Bedeutung ist weit genug, um auch ohne jede innere Verwandtschaft Helden des verschiedenartigsten Ursprungs beigelegt werden zu können. So findet sich denn in der That eine sachliche Übereinstimmung ebenso wenig bei diesen beiden Heroen als bei *Uçanā* und *Uçan*. Ein ganz ähnlicher Zufall scheint hinsichtlich des vedischen *Trita* und des eranischen *Thraetaona* sein neckisches Spiel getrieben zu haben[9]). *Trita* ist ein vedischer Gott, der Agni auffindet und als dessen Jungfrauen die den Soma reinigenden Finger bezeichnet werden, während die Presssteine des Trita Steine und Soma selbst dem Trita zukommend genannt werden. Auch wurde von ihm die Besiegung der Dämonen ähnlich wie von Indra erzählt. Diesem *Trita* würde sprachlich eranisches *Thrita* entsprechen. Einen Heros dieses Namens kennt nun das Avesta wirklich, aber von ihm wird

Übertragung immer mehr und mehr verallgemeinert und zu der Bezeichnung von «Sieg» als Folge glücklichen Kämpfens überhaupt herabgesunken.'

7) Auf diese Übereinstimmung haben besonders Roth Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. II. 226; Spiegel in Kuhn und Schleichers Beitr. IV. 41—67 aufmerksam gemacht; Harlez *Journ. of the asiat. soc.* 1885. S. 340 erklärt die Übereinstimmung für zufällig.

8) *Suçravas* R̥. V. I. 53. 9 ff.; vgl. Weber ind. Litt.[1] S. 9 und auch S. 36.

9) z. B. Schoebel *rech.* S. 35; Westergaard ind. Stud. III. 414; Spiegel in Kuhn und Schleichers Beitr. IV. 44; Fick vgl. Wörterb. I[2]. 264; P. v. Bradke 'Dyāus-Asura' S. 82. Wie wenig nahe die Zusammenstellung von *Āptya* und *Âthwya* liegt, beweist u. a. Burnouf, welcher (*études sur la langue et les textes zends* S. 163) zwar *Thraetaona* mit *Trita* vergleicht, aber (ebend. S. 160) bemerkt: *Je n'ai pu retrouver jusqu'à présent en sanscrit le mot qui corresponde au nom du héros persan que notre texte nomme Āthwya.*

hauptsächlich gemeldet, dass er ein heilkundiger Mann war, und nichts weist auf eine sachliche Übereinstimmung mit *Trita* hin. Wohl aber steht sprachlich, nicht genealogisch mit diesem Thrita der patronymisch gebildete Name des *Thraetaona* in Verbindung, und dieser Held hat insofern Ähnlichkeit mit dem vedischen *Trita*, als auch er ein Ungeheuer, nämlich die Schlange *Dahāka* besiegt. Diese Ähnlichkeit wird nun scheinbar noch dadurch vermehrt, dass der vedische Trita den Beinamen *Āptya* d. h. wahrscheinlich 'der aus dem Wasser geborene' führt, während *Thraetaona* Sohn eines *Âthwya* d. i. des 'Wasserbewohners' heisst. Diese Analogien sind indessen, wie man sich bei reiflicher Erwägung leicht überzeugt, nur so vager Art und lassen sich nur so ungefähr vermuten, wie es bei so nahe verwandten Sprachen sehr leicht durch Zufall hergestellt wird. Selbst die berühmte Gleichsetzung des vedischen *Apā́ṁ nápāt* mit dem avestischen *Apãm napât*[10]) müssen wir bei reiflicher Überlegung als eine wenigstens möglicherweise nicht begründete ausschliessen. Es ist allerdings wahrscheinlich, dass der eranische Name, ebenso wie der vedische 'Spross der Wasser' und nicht etwa 'Nabel der Gewässer' bedeutet; aber dieser Name selbst ist doch all zu nichtssagend, als dass auf ihn allein bei dem völligen Mangel wirklicher sachlicher Übereinstimmung gebaut werden dürfte. Eine solche Übereinstimmung ist freilich darin gesucht worden, dass beide Gottheiten ursprünglich den im Regenwasser geborenen Blitz bezeichnet haben sollen, aber diese Herleitung ist aus dem Avesta nicht wohl zu begründen und was den vedischen *Apā́ṁ nápāt* betrifft, so werden wir sehen, dass er zweifellos etwas ganz anderes, nämlich das in den Opfertränken aufflammende und durch sie genährte Opferfeuer bezeichnete. Ebenso beschränkt sich wahrscheinlich die Übereinstimmung des indischen *Asura,* welches in den älteren Bestandteilen des Ṛigveda meistens einen guten, in den jüngeren dagegen wie auch im Atharvaveda und in den Brāhmaṇas (vielleicht z. T. auf Grund einer falschen Etymologie) namentlich im Plural auch die bösen Götter bezeichnet[11]), und des eranischen Gottesnamens *Ahura Mazdā* auf die ursprüngliche appellative Bedeutung, welche das Wort *Ahura* noch im Avesta häufig zu haben scheint[12]). Auch in diesem Falle ist

10) z. B. Windischmann Zoroastr. Stud. S. 177—186; Spiegel in Kuhn u. Schleichers Beitr. IV. 454; Fick vgl. Wörterb. I². 229; P. v. Bradke 'Dyāus-Asura' S. 82.

11) Ṛ. V. VIII. 85. 9; X. 138. 9; 151. 3. Auch II. 30. 4 und VII. 99. 5 gehören wahrscheinlich zu den jungen Bestandteilen. Über die Umdeutung s. z. B. Pott etym. Forsch. II². 4. 278.

12) So giebt auch Fick im arischen Wortschatz vgl. Wörterb. I². 236 zu Asura-Ahura nur die Bedeutung 'Herr'. Vgl. dagegen P. v. Bradke 'Dyāus-Asura' Halle 1885 (bes. S. 80—86), nach welchem Asura im Sinne von 'der höchste Gott' stehendes Epitheton des alten Himmelsgottes Dyāus war. Die Vermutung Pictets *origin.*| *Indoeur.* III². 417, welcher *Asura* mit dem gallischen

eine specielle sachliche Beziehung nicht nachzuweisen. Noch weniger vermögen wir eine solche zwischen dem indischen Gott *Varuṇa* und dem mythischen Land *Varena*, in welchem nach dem Avesta *Thraetaona* geboren ist, zu entdecken[13]). Nachdem somit die Zahl der beweiskräftigen Argumente bereits sehr gelichtet ist, müssen wir selbst die Zahl der noch verbleibenden durch die Ausscheidung einer Gleichsetzung verringern, bei der nicht einmal die formale Übereinstimmung feststeht. Man pflegt nämlich den indischen Gott *Indra*, den Besieger des *Vṛitra*, mit dem avestischen Dämon *Añdra*, wofür die Handschriften auch *Iñdra* lesen, zu vergleichen[14]), aber diese Gleichsetzung kann durch die noch viel zweifelhaftere des mit dem eranischen *Añdra* genannten Hochmutsdämons *Nâoǵhaithya* mit dem Beinamen der indischen Dioskuren *Nâsatyā* gewiss nicht gestützt werden, und was die ganz entgegengesetzten Rollen des *Añdra* und des *Indra* anbetrifft, so giebt es zwar dafür in dem Worte *deva, daeva* ein Analogon, aber andrerseits fehlt es doch an ausreichender materieller Übereinstimmung, um die Gleichung als genügend beglaubigt erscheinen zu lassen. Auf dieselbe Weise erledigen sich noch einige andere von den vorgeschlagenen Entsprechungen avestischer und vedischer Gottheiten[15]) und es bleibt abgesehen von dem vergötterten Opfertrank *Soma-Haoma*, über den später zu sprechen sein wird, nur eine sehr kleine Zahl formal richtiger und sachlich beweisender Übereinstimmungen übrig.

Unter diesen nimmt die erste Stelle der eranische *Yima* ein, welcher mit dem vedischen lautlich vollkommen entsprechenden *Yama* schon von

Namen des Kriegsgotts *Esus*, den etruskischen αἰσοὶ θεοί (Hes.) und dem umbrischen *esemo* 'göttlich' (?) vergleicht, ist ebenso wenig begründet, als die Heranziehung der eddischen *Asar* bei Darmesteter *Orm. et Ahr.* S. 47; v. Bradke Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. 1886. S. 347 (der sich in diesem Sinne zweifelnd schon 'Dyāus-Asura' S. XI ausgesprochen hatte); vgl. auch Grohmann Zeitschr. für vergl. Sprachforsch. X. 274; Zimmer Haupts Zeitschr. XIX. 164 ff.

13) Über *Varuṇa-Varena* vgl. Roth Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. II. 219; Westergaard ind. Stud. III. 415; Justi Handb. S. 270; Darmesteter *Ormuzd et Ahriman* S. 69, der die *daeva Varenya*, Dämonen des Avesta, neben die δαίμονες οὐράνιοι (*'ce sont les démons, qui s'emparent du ciel'*) und den *Varuṇa caturanīka* 'den *Varuṇa* mit vier Gesichtern' zu *Varena catrugaosha* 'das viereckige Varena' stellt. Dagegen de Harlez *Journ. as.* 1878. XI. 127; Spiegel Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. XXXII. 716.

14) So z. B. Schoebel *rech.* S. 26; Justi Handb. S. 55; Fick vergl. Wörterb. I². 239; Geiger im Gloss. S. 205; Zimmer in Haupts Zeitschr. XIX. 171; dagegen Ludwig Ṛigveda III. 323; v. Bradke 'Dyāus-Asura' S. 82 u. Aa. — Bezzenberger (Bezz. Beitr. I. 342) stellt neben *Indra-Añdra* ahd. *antrisc, antra* 'Riese'.

15) Wenigstens in der Anmerkung möge die Vermutung Spiegels (in Kuhn und Schleichers Beiträgen I. 32 ff.) erwähnt werden, dass *Kyros* eine später mit dem historischen Staatengründer verschmolzene mythische Persönlichkeit sei, welcher der indische *Kuru* entspreche.

Bopp in seiner *Nalas*ausgabe (1832, S. 201) und von E. Burnouf verglichen worden ist[16]). Der eranische *Yima* begründet durch seine Herrschaft eine Art goldenes Zeitalter, während dessen in seinem grossen Garten die Menschen nicht starben; aber durch seine Lüge hat er die Herrschaft verloren und ist durch den Drachen *Dahāka* getötet worden. Der vedische *Yama* dagegen ist der Gebieter im Paradiese der seligen Abgeschiedenen. Berühren sich schon diese Vorstellungen, so kann an der Identität der beiden Mythen um so weniger ein Zweifel sein, als auch Yimas Vater *Vīvaghvañt* dem vedischen *Vivasvat* vollkommen entspricht: die Namen bezeichnen den 'Leuchtenden'. Indessen fehlt doch viel daran, dass dieser merkwürdige Mythos auf die Zeit zurückgeführt werden könnte, in welcher sich die Inder noch nicht von den Eraniern getrennt hatten. In dem gesammten älteren Ṛigveda wird nicht nur Yama nicht genannt, sondern es fehlt jeder Hinweis darauf, dass die eschatologischen später mit Yama verbundenen Vorstellungen bereits bekannt waren; im Gegenteil lässt sich positiv darthun, dass die älteren Ṛishis von dem ganzen *Yama*mythenkreis nichts wussten, und es bildet die Einführung dieses Kreises eben den wichtigsten Unterschied zwischen der älteren und der jüngeren vedischen Periode. Es kann demnach die thatsächlich vorhandene Übereinstimmung des Avesta und des Ṛigveda hinsichtlich des *Yama*mythos nicht durch die Zurückführung desselben auf die arische Urzeit erklärt werden, vielmehr ist eine spätere Übertragung anzunehmen. Es wäre zwar noch eine Vermittelung insofern denkbar, als Yama in der arischen Urzeit, da man noch nicht an die Resurrection glaubte, einfach den schrecklichen Todesgott bezeichnet haben und erst später sowohl bei den Indern als bei den Eraniern zur Bedeutung des Paradiesesfürsten gekommen sein könnte; ja diese Annahme könnte vielleicht durch die Etymologie gestützt werden, wenn man nämlich *Yama* von skr. *yama*, das 'verbunden' und im Dualis 'Zwillinge' bedeutet, trennt und statt dessen direct von der zu grunde liegenden Wurzel *yam* ableitet. Die ursprüngliche und im Avesta nach Ausweis der Composita, wie es scheint, allein anzunehmende Bedeutung ist nämlich 'fesseln', 'bändigen'; man würde demnach mit Zubilligung einiger Freiheit in der Wortbildung *Yama-Yima* allenfalls als den bändigenden Todesgott fassen können. Allein es würde abgesehen von der jedenfalls auffallenden Bezeichnung des Vaters des angeblichen Totengottes bei dieser Annahme immer ein wunderbarer Zufall bleiben, dass in diesem Fall die älteren *Ṛigveda*lieder *Yama* nicht kennen; auch würde man erwarten, dass wenigstens einige Züge der ursprünglichen Idee in der späteren

16) Burnouf *Bhāgav. Purāna* III. S. LXII; *études sur la langue et les textes zends* S. 141; vgl. Roth Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. IV. 420 ff.; Windischmann Zoroastr. Stud. S. 19 ff.; 147 ff.; Fick vergl. Wörterb. I². 300; Elard Hugo Meyer indogerm. Myth. I. 172.

*Yama*vorstellung noch durchklingen. Dies aber ist nicht der Fall: *Yama* sowohl als *Yima* sind nur Paradiesesfürsten. Dazu kommt endlich noch, dass bei dieser Voraussetzung die ganz gleichförmige Weiterbildung der Grundauffassung eine Erscheinung ist, welche ohne die Annahme eines nachträglichen Zusammenhanges kaum erklärt werden könnte. In welcher Weise dieser Zusammenhang gedacht werden müsse, darüber wird ausführlich bei einer anderen Gelegenheit zu sprechen sein, vorläufig möge darauf aufmerksam gemacht sein, dass die eranische *Yima*vorstellung sich fast noch näher mit zwei semitischen religiösen Ideen, nämlich in ihrem ersten Teil mit der Paradiesvorstellung und in ihrem weiteren Verlauf mit der Sintflutsage berührt. Nun ist zwar mit Recht hervorgehoben worden, dass die beiden Paare von Namen sich nicht blos entsprechen, sondern auch den Lautgesetzen der beiden Sprachen gemäss verändert sind; allein hieraus kann um so weniger im Gegensatz zum historischen Zeugnis der älteren *Rigveda*lieder gefolgert werden, dass die Vorstellung älter sei, als die Trennung der beiden Völker, als es keineswegs feststeht, dass die Schwächung des hinter *Y* stehenden *A* zu *I* und der Übergang des hinter einem *A* stehenden *S* zu *GH* nicht Lautvorgänge sind, die zur Zeit der Übertragung des Mythos entweder noch nicht zum Abschluss gelangt waren, oder von denen sich doch wenigstens noch insoweit das Bewusstsein erhalten hatte, dass sie auch bei neu aufkommenden Namen noch eintreten konnten.

Auch den *Kereçâçpa*, welcher lautlich sich mit dem indischen *Kṛiçāçva* vollkommen deckt, werden wir auf die indoeranische Urzeit zurückzuführen[17]) deshalb Bedenken tragen, weil die gesammte ältere Litteratur den letztgenannten Heros nicht kennt. Erst im indischen Mittelalter, besonders in den *Purāṇa's*, spielt er, zugleich ein Sänger und ein Held, als Sohn des mythischen Königs *Saṁyama* von *Viçālā* eine hervorragende Rolle. Man könnte in diesem Falle zweifeln, ob die sachlichen Übereinstimmungen mit *Kereçâçpa*, dem Überwinder des Drachen *Çruvara* und des *Gañdarewa* ausreichen, um die Annahme einer Übertragung zu rechtfertigen, oder ob eine zufällige Übereinstimmung des Namens vorliegt, wie sie bei der grossen Fülle von Heldennamen, die auf zd. *açpa*, skr. *açva* endigen, sehr leicht eintreten konnte[18]). Jedenfalls aber haben wir auch

17) Vgl. Burnouf *étud. sur la langue et les textes zends* S. 172 ff., der allerdings vorsichtig S. 177 bemerkt: *mais rien ne m'autorise jusqu'ici à donner à ce rapprochement plus de valeur que n'en mérite une coincidence probablement accidentielle;* Justi Handb. S. 84; Gubernatis-Hartmann Tiere in der indogerm. Myth. S. 242; Elard Hugo Meyer indogerm. Myth. I. 173; de Harlez *Journ. asiat.* XIII. (1879) 250.

18) *Kereçâçpa, Kṛiçāçva* bezeichnet wahrscheinlich den, 'dessen Pferde mager sind', ähnlich sind z. B. *Vîstâçpa, Aurvaṭaçpa, Vîrâçpa, Hitâçpa, Hvâçpa, Pourushāçpa, Haecaṭaçpa* gebildet.

hier keinerlei Gewähr dafür, dass die noch ungeteilten Indoeranier den *Kereçâçpa*mythos auch nur in seinen Grundelementen kannten, vielmehr kann das Gegenteil bei dem gänzlichen Schweigen aller älteren indischen Texte mit Sicherheit gefolgert werden.

Auf diese, wie mir scheint, entscheidenden Beispiele gestützt, wird man nicht umhin können mit grossen Zweifeln an die übrigen formalen und realen Übereinstimmungen zwischen den religiösen Vorstellungen des Avesta und der jüngeren Inder heranzutreten. Bemerkenswert ist in dieser Beziehung der Umstand, dass sich mehrere Analogien[19]) zwischen dem Avesta und dem Atharvaveda finden, da, wie wir sehen werden, dieser letztere in den Persien benachbarten Gegenden Indiens entstanden zu sein scheint. Ja das Verhältnis stellt sich in einigen Fällen sogar so, dass die aus dem Nordwesten stammenden jüngeren indischen Quellen eine weniger nahe Verwandtschaft mit den gleichzeitigen brahmanischen Litteraturdenkmälern aus dem Gangesgebiete als mit dem Avesta zeigen[20]). Das weist sehr bestimmt auf eine über den Hindukusch hinüberreichende Culturverbindung hin. Mit diesem aus dem Alter und dem Verbreitungsgebiet der indischen Religionsschriften gezogenen Schluss stimmt es nun sehr wohl überein, dass es auch hinsichtlich der eranischen Urkunden so scheint, als ob grade die älteren derselben manche der bemerkenswertesten Gottheiten und Genien nicht kennen, von denen wir Gegenbilder in Indien finden. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass zwischen dem alten auch für Eran mit Wahrscheinlichkeit vorauszusetzenden reinen Polytheismus und dem gemässigten Polytheismus, den der grösste Teil unseres Avesta zeigt, eine Periode des strengen Monotheismus oder richtiger des Dualismus liegt, und dass von dieser Periode Spuren in den *Gâthâs* d. h. in den Hymnen, welche in den liturgischen *Yaçna* eingelegt sind, vorliegen. Wenn wir dies nun auch keineswegs mit Lenormant[21]) in der Weise erklären wollen, dass die eranische Religion später Elemente der unterworfenen Bevölkerung aufgenommen habe, so ist es doch eine im einzelnen noch immer des Beweises bedürftige Annahme, dass die sich in unserm Avesta findenden Gottheiten Reste des alten nur zeitweilig verdrängten Volksglaubens seien. Wenn z. B. die Gleichsetzung des indischen Gottes *Mitra* mit dem in

19) z. B. zwischen ind. *Çarva* und eran. *Çaurva* bei Justi Handb. S. 290; Ludwig Rigv. III. 323. Im einzelnen ist es in den meisten Fällen freilich fast immer möglich, die Übereinstimmung nach Analogie der eben angeführten Fälle nur auf die appellativische Bedeutung der Namen (z. B. *çaurva* von *çar* 'verletzen') zu beziehen.

20) So führt z. B. Weber ind. Stud. XIII. 266 ff. gewisse Übereinstimmungen der hinteren Bücher des *Çatapathabrâhm.* mit dem Avesta auf die Herkunft *Çâṇḍilya's* aus einem an Persien grenzenden Gebiet zurück.

21) Lenormant *sciences occultes* I. 179.

den *Gâthâs* nicht genannten persischen *Mithra* nicht besser begründet werden kann, als durch die Gegenüberstellung des Götterpaares *Mitra-Varuṇa* und *Mithra-Ahura*[22]), bleibt mindestens noch ein erheblicher Zweifel daran, ob die religiöse Vorstellung in die Urzeit zurückverlegt werden dürfe.

Indessen fehlt es doch keineswegs auch an solchen Übereinstimmungen, bei welchen der Bestand der Überlieferung das nachträgliche Aufkommen der religiösen Idee nicht mehr zu constatiren gestattet. Man müsste zwei gegenwärtig offene Fragen in einem bestimmten Sinne entscheiden, wenn man es anders erwarten wollte: erstens muss, ebensowohl als wir bei Yama mit der Möglichkeit rechnen müssen, dass sich zwischen der ersten und zweiten vedischen Periode fremde Vorstellungen in Indien verbreiteten, auch die Eventualität berücksichtigt werden, dass selbst in einer noch früheren Periode, vielleicht überhaupt vor dem Beginn der uns erhaltenen indischen Litteratur ein Austausch religiöser Ideen stattfand; zweitens aber ist das Alter der persischen Religionsbücher im ganzen und das chronologische Verhältnis der einzelnen Teile zu einander so wenig zu bestimmen, dass nichts im Wege stehen würde, selbst für die in allen Teilen des Avesta vorkommenden Religionsbegriffe Übertragung aus Indien in einer verhältnismässig jungen Periode anzunehmen. Wenn die um Christi Geburt im östlichen Iran, im westlichen Indien herrschenden indoskythischen Könige nach Ausweis ihrer Münzen indische (brahmanische und buddhistische) mit eranischen Vorstellungen vermischten, so ergiebt sich, wie leicht selbst damals noch Übergänge möglich waren. Solche Gebiete einer gemeinsamen und vermittelnden Cultur zwischen Persien und Indien sind aber mit grosser Wahrscheinlichkeit während des ganzen classischen Altertums anzunehmen. Die gewöhnliche Ansicht, dass die indische Entwickelung ganz isolirt vor sich gegangen sei, ist nicht haltbar. Eine principielle Abneigung der alten Inder gegen ausländische Cultur bestand so wenig, dass z. B. Alexander im Epos als der Kriegsgott Skanda fortlebt[23]); und da nun auch, wie wir später sehen werden, die geographische Lage keineswegs eine Abschliessung Indiens bedingte, so musste früh ein regelmässiger Culturaustausch auch zwischen Indien und Vorderasien stattfinden. Wenn eine dem Brah-

22) Darmesteter *Orm. et Ahrim.* S. 65; vgl. Fick vergl. Wörterb. I². 297. Dass Mithra, welchen Lenormant *fragm. cosmogon. de Bérose* 1871. S. 102 in der Form *Mitra* als Beischrift des akkadischen Gottes *Pašul* in einer assyrischen Götternamenliste W. A. I III. 69. 5 l. 63 gelesen zu haben glaubt, nach der Vermutung desselben Forschers (a. a. O. S. 157) nicht ursprünglich zum Zoroastrismus gehört, vielmehr eigentlich medisch ist, und erst unter Artaxerxes mit *Anâhita* zusammen recipirt wurde, können wir dabei ganz aus dem Spiele lassen.

23) Vgl. z. B. Weber litter. Centralblatt 1876. S. 1389.

manismus so fern stehende Richtung, wie das frühste Christentum, gleichwohl von erheblichem Einfluss auf denselben war[24]), so kann es doch gar nicht auffallen, dass der ihm viel näher stehende Zoroastrismus ihn einerseits innerlich beeinflusst hat und von ihm beeinflusst worden ist, und dass andrerseits äusserlich die beiden Religionen sich befehdeten. So finden wir denn wirklich in verschiedenen Teilen des Avesta Anspielungen auf den Buddhismus[25]). Wenn selbst so junge indische Religionsformen im Avesta erwähnt werden, so kann es natürlich noch viel weniger befremden oder gar zum Beweise uralter Religionsgemeinschaft verwendet werden, wenn schon in den mutmaasslich ältesten Teilen des Avesta ganz alte vedische Namen erscheinen. Unter den religiösen Namen, die zur Zeit auf äussere Zeugnisse hin noch nicht als bei einem der beiden Völker in einer älteren Periode fehlend nachgewiesen werden können, gehört vor allem der Namenskreis, welcher sich an den Opfertrank zd. *Haoma*, ind. *Soma* anschliesst. Die weitgehenden sachlichen Übereinstimmungen hinsichtlich der Vorstellungen von diesem Opfertrank sind oft hervorgehoben worden und werden auch von uns später eingehend dargestellt werden müssen; an dieser Stelle sollen nur einige Bedenken begründet werden, welche sich gegen die aus den sprachlichen Übereinstimmungen des *Soma-Haoma*kreises bisher allgemein gezogenen Schlussfolgerungen richten. Was den Namen des Opfertrankes selbst betrifft, so kommt zu den beiden eben hervorgehobenen Möglichkeiten als dritte noch die hinzu, dass die ungeteilten Arier zwar die Bereitung eines berauschenden Trankes aus der *Soma*pflanze bereits kannten, denselben aber noch nicht zu religiösen Zwecken verwendeten, sodass, als sich der Cultusgebrauch des Soma verbreitete, der gemeinsame Name bereits da war. Denn dass ausser dem Namen des Trankes selbst auch eine Reihe von Compositen übereinstimmen, welche mit seinem Namen zusammengesetzt sind und die auf eine religiöse Bedeutung desselben schliessen lassen[26]), kann deshalb nicht als eine Widerlegung dieses Einwandes gelten, weil nach dem Charakter der beiden Sprachen diese Compositionen ganz unabhängig von einander auch später gebildet sein können. Von dem als König der Vorzeit gedachten *Haoma* wird nun nach dem Avesta der *Kereçâni* getötet. Dieser Name bedeutet (von *kareç* abgeleitet) den

24) Weber ind. Streif. III. 99; prot. Kirchenzeitung 1872. S. 121. — Viel zu weit aber scheint mir Jos. Edkins *Academy* 1885. S. 13 ff. in der Annahme christlicher Einwirkungen auf das indische Leben zu gehen.

25) Spuren des Buddhismus im Avesta zwar von Geiger Abh. der Bayr. Akad. der Wissensch. 1884. S. 315 bestritten, aber von Harlez in Bezzenbergers Beiträgen 1886. S. 118 mit Rücksicht auf *Vd.* IV. 141; *Yt.* XIII. 16 u. 89 behauptet.

26) Eine Aufzählung z. B. bei Fick vergl. Wörterb. I². 323. Darauf dass *Soma vṛitrahan, Haoma verethrajan* heisst, kann schon aus dem oben S. 87 angeführten Grunde nichts (mit Burnouf *étud. sur la langue* etc. S. 235) gefolgert werden.

'Abmagernden' und dem entsprechend heisst es von ihm, er habe den Regen und das Wachstum gehindert. Dem Namen *Kereçâni* würde formell der indische Name *Kṛiçânu* entsprechen können[27]): ob wirkliche Übereinstimmung anzunehmen sei, hängt von der sehr schwierigen Frage ab, ob das Wort regelmässig die mythische Persönlichkeit und niemals als Appellativum 'den Schützen' bezeichnete; denn da die beiden Worte doch schwerlich getrennt werden dürften, würde in dem letzteren Fall wohl auch der Name *Kṛiçânu* ganz von *kṛiça* 'mager', und folglich auch von *Kereçâni* getrennt und etwa zu *karç=karsh* 'ziehen' gestellt werden müssen. Fassen wir nun aber auch mit Ludwig und Bergaigne wenigstens in den 5 Stellen des Ṛigveda, an denen *Kṛiçânu* erscheint, das Wort als Eigennamen, und lassen demgemäss die Möglichkeit einer Übereinstimmung mit *Kereçâni* zu, so können wir selbst von dieser Voraussetzung aus doch keinen Schluss auf das Vorhandensein des mythischen Namens in der urarischen Periode ziehen. Wohl findet sich eine Art leichter Übereinstimmung auch des Mythos bei den beiden Dämonen, denn während *Kereçâni* von *Haoma* getötet wird, schiesst *Kṛiçânu* der Schütze nach dem Falken, welcher den *Soma* raubt; aber selbst wenn wir in diesem oberflächlichen Anklang mehr als ein ganz zufälliges Zusammentreffen sehen wollten, liegt doch nichts vor, was uns hindern könnte, auch hinsichtlich dieses Namens einen Import sei es von, sei es nach Indien anzunehmen. Bei einem anderen zum *Soma-Haoma*kreis gehörigen Namen scheint der Import sogar noch aus der Überlieferung nachgewiesen werden zu können. Nach dem Avesta sitzt am See *Vourukasha* ein feindliches Wesen von ungeheurer Grösse, *Gañdarewa* genannt, welches den weissen *Haoma* verderben möchte, aber von *Kereçâçpa* getötet wird. Diesem *Gañdarewa* könnte der indische Name *Gandharva* entsprechen[28]); zu völliger Sicherheit über die lautliche Übereinstimmung lässt sich deshalb nicht gelangen, weil beide Namen ganz dunkel sind. *Gandharva* ist nun in den beiden wahrscheinlich ältesten Stellen des *Ṛigveda*, in denen er erscheint (VIII. 1. 11 und VIII. 66. 4—6) ein von *Indra* getötetes feindliches Wesen, welches in irgend einer Weise zur Opferspeise in Beziehung gestanden haben muss, da *Indra* durch des *Gandharva* Besiegung dieselbe erbeutet. In den jüngsten *Ṛigveda*büchern steht dieser *Gandharva*, statt dessen mehrfach auch *Gandharvâs* in der Mehrzahl genannt werden, zwar in directer Beziehung zum *Soma*, aber er unterscheidet sich insofern mehr von dem eranischen *Gañdarewa*, als er *Indra*'s Freund geworden ist. Sehr auffallend ist nun, dass von den

27) Vgl. über diese Übereinstimmung besonders Kuhn Herabk. des Feuers S. 172; Haug 'Brahma und die Brahmanen' München 1871. S. 44.

28) Vgl. z. B. Kuhn Herabk. des Feuers S. 132; Justi Handb. S. 100; Fick vergl. Wörterbuch I^2. 248; E. H. Meyer indogerm. Myth. I. 35.

16 Stellen, in denen der Name *Gandharva* im *Rigveda* vorkommt, 15 schon durch ihre Stellung als nicht der ältesten Liedersammlung angehörig gekennzeichnet werden; hinsichtlich der sechzehnten Stelle (*R. V.* III. 38. 6) liegt zwar bisher ein äusseres Zeugniss für jüngeren Ursprung nicht vor, aber dem Inhalt nach steht dieser Hymnos auf dem Standpunkt der jüngsten vedischen Periode, wie es sich z. B. auch grade darin zeigt, dass mehrere *Gandharven* und zwar als beim Opfer thätig genannt werden. Wenn es demnach gestattet ist, auch dies Lied einer jüngeren Periode zuzuweisen, so fehlt es im gesammten älteren *Rigveda* an einer Erwähnung der *Gandharven* und es würde schon aus diesem Umstand die Annahme eines indoeranischen Dämons dieses Namens sich nicht empfehlen.

Aus dem bisher beigebrachten Material folgt nun zwar keineswegs, dass die ungeteilten Arier gar keine religiösen Begriffe besassen, das aber scheint mir daraus allerdings mit völliger Sicherheit hervorzugehn, dass erstens von den behaupteten Übereinstimmungen einzelne nur scheinbare sind, dass ferner andere lediglich der Linguistik angehören und mythologische Schlussfolgerungen nicht ziehen lassen, dass drittens eine Reihe formaler und sachlicher Übereinstimmungen nur durch die Annahme der Übertragung erklärt werden kann, dass endlich keine Analogie nachgewiesen ist, bei welcher die Hypothese des Importes nicht zulässig wäre. Damit ist das Gebiet der etwaigen indoeranischen Religionsvorstellungen jedenfalls sehr beschränkt worden, und da ohnehin jedes Indiz zur Beurteilung des zwischen der Völkertrennung und dem Beginn der vedischen Hymnendichtung liegenden Zeitraums fehlt, mithin dieser Zeitraum möglicherweise von ganz beschränkter Dauer war, so ist der restirende Zweifel eigentlich recht unerheblich. Bemerkenswert ist, dass der wichtigste Vorstellungskreis, hinsichtlich dessen eine sichere Entscheidung gegenwärtig nicht möglich ist, der *Soma-Haoma*kreis, grade das Opfer betrifft, dessen Terminologie, wie wir sehn werden, in den beiden Sprachen überhaupt etwas mehr übereinzustimmen scheint. Es könnte also vielleicht die Lösung anzunehmen sein, dass die Indoeranier vor ihrer Trennung zwar bereits einige derjenigen Gebräuche übten, welche späterhin eine sacrale Bedeutung erhielten, aber noch keine ausgebildete Götterlehre besassen.

§ 10.

Wenn nun schon auf dem umgrenzten und verhältnismässig übersichtlichen Gebiet der vergleichenden indoeranischen Philologie sich so viele Abwege gezeigt haben, welche das Urteil über die Ursprünglichkeit einer Religionsvorstellung zu einer Entscheidung im bejahenden Sinne irre zu leiten geeignet sind, so lässt sich leicht ermessen, welches Labyrinth uns erwartet, sobald wir die Vergleichung zugleich auf den asiatischen und Angebliche indogermanische Götternamen

Bayerische Staatsbibliothek München

den europäischen Zweig der Indogermanen erstrecken. Aber insofern ist allerdings auf dem erweiterten Gebiet die Frage weniger unsicher, als zwei Factoren, welche das Urteil über die religiösen Übereinstimmungen zwischen den Veden und dem Avesta erschwerten, wesentlich geschwächt auftreten: weder ist die formale Übereinstimmung der gesammten Sprache so gross, noch ist in der Regel anzunehmen, dass die etwaige nachträgliche Übertragung, welche meistens durch stammfremde semitische Völker erfolgt sein muss, zur Wahl des urverwandten Wortes für die verwandte Sache führte. Aber eben deshalb können wir mit um so grösserer Bestimmtheit den Satz aussprechen, dass es gemeinsame indogermanische Götternamen überhaupt nicht giebt. Alle Indicien, welche sonst geeignet sind, eine etymologische Gleichsetzung zu verdächtigen, treffen in diesen Fällen zu. Die angeblich übereinstimmenden Namen finden sich immer nur in ganz wenigen, fast immer nur in zweien von der grossen Zahl der indoeuropäischen Sprachen; sie finden sich auch hier häufig nicht in den ältesten Perioden der Sprache, sondern erst in jüngeren, manchmal den jüngsten Texten; sie sind entweder nicht mit einer Übereinstimmung des Mythos verbunden oder zeigen in der Namensform einen ganz ungefähren Anklang, der nicht ohne Vernachlässigung sicherer Lautgesetze zu etymologischen Schlüssen benutzt werden kann, und häufig die Forscher verführt hat, in die Weite zu schweifen, um nach Combinationen zu haschen und dabei des nächstliegenden Guten zu vergessen. So wird z. B die griechische *Charis*, die augenscheinlich mit dem gut griechischen Worte für 'Freude' zusammenhängt, von einigen Forschern mit der indischen *Çrī*, von M. Müller aber mit den indischen Sonnenrossen *Haritas* zusammengestellt[1]). Ebenfalls nach M. Müller[2]) soll der griechische Liebesgott *Eros* einem indischen Beiworte des Rosses und der Sonne *Arvant* ('schnell') entsprechen, weil ein möglicherweise hiermit zusammenhängender Name des Sonnengottes, *Arusha*, demselben an Stellen beigelegt wird, wo er beflügelt und Sohn des *Dyaus* heisst[3]); während doch im Griechischen selbst *Eros* grade die gewünschte Bedeutung hat. Ähnlich ist es, wenn Grassmann die griechische *Maia* und die von ihm mit Recht identificirte röm. *Maia*, die auf griechisch 'Mutter' heisst, mit der indischen *Mahī Mātā* der grossen Mutter vergleicht, und damit auf eine andere Wurzel als das gleichlautende Appellativ zurückführt,

1) Beide Etymologien widerlegt Weber *omina* u. *portenta* Abh. der Berl. Akad. der Wiss. 1858. S. 364; die letztere Sonne Zeitschr. für vergl. Sprachf. X. 98; Pott etymol. Forsch. II². 3. 200; vgl. 217; aber M. Müller versucht *science of language* II. 409—413, 418—420 seine Gleichsetzung zu verteidigen und hält noch 'Internat. Zeitschr. für Sprachw.' I. 215 an derselben fest, ebenso auch Cox *mythol. of the aryan nations* I. 48.

2) M. Müller *Oxf. ess.* 1856. S. 81.

3) Zeitschr. für vergl. Sprachf. XVI. 168; vgl. Pott etym. Forsch. III². 962.

dessen Bedeutung überdies als Name einer Göttin sehr passend ist. Dürfen wir wohl die griechische *Daphne*, den Lorbeer, die Geliebte des *Δαφνηφόρος*, deshalb mit M. Müller[4]) für die Morgenröte erklären, weil jener noch unklare Name[5]) vielleicht dem Skr. *dahanā* entspricht, welches mit *ahanā*, einem Beiworte der Morgenröte (R. V. I. 123. 4) identisch sein soll[6]) — eine Combination, bei welcher ausserdem die sühnende und reinigende Kraft, die der Lorbeer nicht etwa blos bei den Griechen besitzt, ganz ausser Acht bleibt? Oder ist es gestattet mit Lassen[7]) zu sagen, dass der Name des Orpheus in den *Ribhu's* des Rigveda wiedererscheine — freilich mit Sagen umgeben, von denen sich bei dem thrakischen Sänger keine Spur findet — wenn doch der Name *Orpheus* ohne Zwang aus dem Griechischen grade in dem Sinne gedeutet werden kann, welchen der Mythos von ihm in den Vordergrund stellt? Warum sollen wir zu so unerhörten Deutungen des Namens *Rhadamanthys* greifen, wie die von Windischmann, welcher um ihn mit dem indischen Totengott *Yama* vergleichen zu können in *anthys* skr. *vanthva* 'Heerde', 'Versammlung' wiedererkennt[8]), oder wie die von Eckstein und Kuhn, welche *Rhadamanthys* als Gertenschüttler deuten[9])? Aus demselben Grund müssen wir auch die Grimmsche Gleichsetzung des orphischen *Phanes* mit dem nordischen *Van*[10]), die Hahnsche Verbindung des

4) *Oxf. ess.* 1856. S. 57; Burnouf *lég. Athén.* 155; dagegen u. a. Myriantheus die Açvins S. 98; Wilken Gött. Gel. Anzeig. 1872. S. 85.

5) Hehn Culturpfl. und Haust. S. 525.

6) *Ahanā* wird dann wieder zu *Athena* gestellt (vgl. M. Müller *science of lang.* II. 549; Burnouf *lég. Athén.* S. 75 ff.); noch merkwürdiger ist Benfeys (*Τριτ. Ἀθάν.* Göttingen 1868; vgl. Schmidt 'Verwandtschaftsv.' 1872. S. 64. 90) Ableitung des Namens der Göttin (*Tritonis Athana* = zend. masc. (!) *Thraetaona āthwyāna*), gegen welche Burnouf (a. a. O. S. 73) polemisirt, während sie selbst Pictet *orig. Indoeur.* III². 452 anscheinend nur z. T. billigt. Der Name *Τριτωνίς*, *Τριτογένεια* hat übrigens noch zu manchen andern nicht besser begründeten Etymologien Veranlassung gegeben, so denken z. B. Siegfried (Kuhn u. Schleicher Beitr. VI. 4), Stokes (ebend. VIII. 353) und Schmidt Vocalism. II. 332 an irisch *triath* 'See'. — Ableitungen des Athenanamens aus orientalischen Sprachen bespricht Pott etym. Forsch. II². 1. 766 ff.

7) Zeitschr. für Kunde des Morgenl. III. 487; Kuhn Zeitschr. für vergl. Sprachf. IV. 116, welcher S. 110 auch das deutsche *Elbe* in diesen Zusammenhang bringt (vgl. denselben in Haupts Zeitschr. V. 490; Noorden *symbolae ad comparandam mythol.* S. 27; Osthoff *quaest. myth.* S. 27); M. Müller *Oxf. ess.* 1856. S. 79; E. Burnouf *lég. Athén.* S. 133 billigen diese Etymologie.

8) Er zerlegt den Namen in drei Bestandteile; der erste ist ihm nicht klar, er denkt an die erste Sylbe von *rājā* oder die zweite von *çrīra*. Der zweite Teil sei *δαμ*..., der dritte, wie gesagt, *vanthva*, *ἔθνος*.

9) Kuhn Zeitschr. für vergl. Sprachf. IV. 124 *ῥάδα* + *μανθάνω*.

10) Monatsber. der Berl. Akad. 1859. S. 522.

nordischen *Oder (Odhr?)* mit dem griechischen *Odysseus*[11]), die Leosche Verbindung der germanischen *Frigg* mit der indischen *Prịçni*[12]) für verfehlt halten, weil diese drei Etymologien die Namen aus einem ganz passenden und unverfänglichen Zusammenhang herausreissen würden, und wir können es nicht billigen, wenn die *Μῆτις*, welche Hesiod Mutter der *Athena* nennt, offenbar weil Athena Göttin der Einsicht geworden war, von Einigen, wie Burnouf (*la légende Athén.* Par. 1872. S. 78) mit *mati, sumati* 'Gebet' zusammengestellt wird, welche bisweilen Mutter der Morgenröte heisst. Auch die berühmte Kuhnsche[13]) Gleichsetzung von *Hermeias* mit den Hunden des *Yama*, den Kindern der *Sarama*, den *Sârameyas*, können wir, abgesehen davon, dass die älteste indische Vedensammlung augenscheinlich weder den *Yama* noch seine Hunde kennt, abgesehen auch von den sonstigen bedeutenden etymologischen Schwierigkeiten, schon deshalb nicht billigen, weil die hesiodeische Nebenform *Hermaon* deutlich zeigt, dass nicht eine patronymische, sondern eine hypokoristische Bildung vorliegt. Ebenfalls als eine Koseform giebt sich der Name *Deo* (für *Demeter*) zu erkennen, welchen wir deshalb nicht mit M. Müller[14]) einem indischen *Dyâvâ mâtar* gleichstellen dürfen. Alle derartigen Etymologien aufzuzählen verbietet der Raum, aber eine sei hier erwähnt, weil sie die einzige ist, bei welcher sich der Mythos und scheinbar wenigstens auch der Name decken. *Saraṇyu*, die nach dem vedischen Mythos in der Gestalt einer Stute überwältigte Tochter des *Tvashṭar*, entspricht der griechischen Demeter *Erinnys*[15]). Aber *Saraṇyu* bedeutet die Eilige, während bei Erinnys die schon von den Alten angenommene Etymologie 'die Zürnende' kaum abgewiesen werden kann und zwar um so weniger, als

11) Hahn sagwiss. Stud. S. 397.

12) Leo Zeitschr. für vergl. Sprachf. II. 478 'wohl weniger die Strahlende als die Besprengerin, die Giesserin'. — Andere Formen des Namens und die wahrscheinlichste Etymologie giebt Grimm deutsche Myth. S. 278 ff.

13) Kuhn in Haupts Zeitschr. VI. 128, und sonst öfters; gebilligt ist diese Aufstellung z. B. von Spiegel *Avesta* II. S. CXV; M. Bréal *Herc. et Cac.* S. 122; Weber ind. Litter.[1] S. 34 und ind. Stud. II. 295; Schmidt 'Verwandtsch.' 1872. S. 61. 30; Tiele *rev. de l'hist. des relig.* I. 181; und noch neuerdings von M. Müller internat. Zeitschr. für Sprachf. I. 215; Leist graecoital. Rechtsgesch. S. 181.

14) In Zeitschr. für vergl. Sprachf. XIX. 42; *science of language* II. 564.

15) Kuhn Zeitschr. für vergl. Sprachf. I. 445; M. Müller *Chips from a Germ. worksh.* II. 153; 181; *science of lang.* II. 530; 564 und noch internat. Zeitschr. für Sprachf. I. 215 sowie viele andere, z. B. E. Burnouf *lég. Athén.* S. 132; Delbrück Zeitschr. für Völkerpsychol. III. 292; 295; Steinthal Mythos und Religion S. 12. 13; Petersen 'kritische Bemerkungen zur ältesten Geschichte der griech. Kunst' S. 38; Joh. Schmidt 'Verwandtschaftsverh.' 1872. S. 60. 28. Dagegen erklärt sich Wilken Gött. Gel. Anz. 1872. S. 90. Mannhardt mythol. Forsch. S. 269 ff. widerlegt ausführlich den sachlichen und sprachlichen Zusammenhang.

auch in mehreren andern griechischen Versionen des Mythos die Göttin als die Zürnende bezeichnet wird[16]).

Ebenso wenig aber geht die Gemeinsamkeit einer Religion aus solchen Eigennamen verschiedener Sprachen hervor, welche zwar von denselben Namen abgeleitet, aber göttlichen Wesen beigelegt sind, welche mit einander keine Berührungspunkte hatten, zumal wenn deren echt mythologischer Charakter gar nicht sicher ist. Denn da die indogermanischen Sprachen überhaupt unter einander verwandt sind, so ist es natürlich, dass diese Verwandtschaft sich auch in den Eigennamen kund giebt. So verhält es sich z. B. mit dem vielumstrittenen Namen des einen der beiden Kinder des Oidipus, *Eteokles,* welcher von Kuhn u. a.[17]) zu dem indischen *Satyaçravas* gestellt wird. Dieser Name kommt im Refrain der drei ersten Strophen eines an die Morgenröte gerichteten Liedes vor (5, 79), in welchem es heisst, dass die Morgenröte bei *Vayya*'s Sohn *Satyaçravas* geleuchtet habe — wodurch doch eine Verwandtschaft mit dem griechischen Brudermörder nicht indicirt wird; und dass der letztere Name nicht, wie Otfr. Müller (Orchom. S. 131) will, ein blosses Nennwort, eine Erfindung der Dichter sei, kann durch keine einzige Cultstätte dieses Helden nachgewiesen werden (wenngleich ein älterer boiotischer Held Eteokles nicht unwahrscheinlich ist[18]), nach welchem eben der Dichter der Thebais den Namen dem von ihm oder einem seiner Vorgänger erfundenen bruderfeindlichen Sohn des Oidipus beigelegt haben mag). Auch die neuste Probe mythologischer Gleichsetzungen, die von *Zephyros* und *jāhusha*[19]), würde, selbst wenn sie sich in ihrem etymologischen Teil bestätigen sollte, doch deshalb nicht beweisfähig sein, weil keinerlei sachliche

16) Paus. VIII. 25. 6 ⟨*ἐπίκλησις τῇ θεῷ γέγονε*⟩ *τοῦ μηνίματος μὲν εἵνεκα Ἐρινύς ὅτι τῷ θυμῷ χρῆσθαι καλοῦσιν ἐρινύειν οἱ Ἀρκάδες.* Also wohl *ἐρινύω* für **ἐρ-ισ-νύ-ω* wie *σκεδάννυμι* für **σκεδ-άσ-νυ-μι* oder auch vielleicht (obwohl G. Meyer die Assimilation eines *δ* vor *ν* nicht anerkennt. Vgl. jedoch *Ἀριάνη* für *Ἀριάδνη*) für **ἐρ-ιδ-νύ-ω.*

17) Kuhn Zeitschr. für vergl. Sprachf. IV. 400, verteidigt durch Sonne ebend. X. 346; vgl. Fick vergl. Wörterb. I². 193; dagegen H. Kern Zeitschr. VIII. 400 und Alb. Dietrich neue Jahrbb. für Phil. u. Päd. 1859. S. 37. Pott etym. Forsch. II². 4. 243 äussert Zweifel selbst an der Zusammengehörigkeit von *ἐτεός* und skr. *satya* und stellt das letztere (sehr unwahrscheinlich) lieber zu *ὅσιος.*

18) Vgl. Paus. IX. 34. 9—35. 1 Eteokles, angeblich Sohn des Kephisos, opfert zuerst den Chariten und giebt einer Phyle den Namen.

19) *Zephyros* und *jāhusha* (R. V. I. 116. 20; VII. 71. 5) stellt M. Müller Zeitschr. für intern. Sprachf. I. 215 zusammen, indem er *jāhusha* von Wurzel **jah* (vgl. *gāh, gah*) 'tauchen, versinken' ableitet (also die sinkende Abendsonne, welche die *Açvin* auf leicht gangbaren Pfaden nachts davon tragen), dazu *ζόφος* stellt und von *ζόφος* Zephyros (der von Sonnenuntergang blasende Wind) ableitet.

Übereinstimmung hinzutritt. — Der Name *Ossa*, 'das Gerücht', welches Homer mehreremals persönlich auftreten lässt[20]), ist aus demselben Grunde ungeeignet die Verehrung einer so benannten Gottheit vor dem ethnischen Schisma zu erweisen. Kuhn[21]) stellt diesen Namen einem indischen *Vâkyâ* gleich und erinnert daran, dass eine von derselben Wurzel genannte Göttin *Vâc* vorkommt, in welcher er, sehr abweichend von der homerischen Ossa, einen Ausdruck der Donnerstimme zu erkennen glaubt. — Desgleichen können wir der Gleichstellung des *Indra*beinamens *sthâtar* und des Juppiter *Stator* nicht beipflichten[22]). Die rhodischen Dämonen *Telchinen* werden gewöhnlich von einem griechischen Worte θέλγειν 'zaubern' abgeleitet, dessen indische Entsprechung nach einigen Sprachvergleichern *Druh* sein soll[23]). Wenn nun dieses letztere Wort als Prädicat gewisser böser vedischer Gottheiten, wie der *Paṇi*, des *Çushṇa*, des *Vṛitra* erscheint, so kann daraus nicht gefolgert werden, dass in der Zeit des gemeinsamen Wohnens der Völker bereits gewisse Zaubergötter bestimmte Namen und concrete Gestalt gewonnen hatten. — Die Identität der lateinischen Wurzel *am* (lieben) mit Skr. *kam* wird noch jetzt von vielen Forschern aufrecht erhalten, aber darum dürfen wir nicht mit J. Grimm[24]) die von dieser Wurzel und zwar noch dazu mit verschiedenem Suffix abgeleiteten Götter *Amor* und *Kâma*, von denen der erstere überdies nur eine Übersetzung des griech. *Eros* ist, auf einen gemeinsamen urindogermanischen Liebesgott zurückführen. So wäre es auch bei der Kuhnschen[25]) Zusammenstellung der *Phlegyer* mit den indischen *Bhṛigu*'s zur Beweisfähigkeit erforderlich, dass diese Geschlechter nicht blos in ihrem Namen 'die Glänzenden', sondern auch sachlich übereinstimmten.

20) Il. *B* 93; Od. α 282; β 216; ω 413.

21) Zeitschr. für vergl. Sprachf. I. 462 f.

22) Zeitschr. für vergl. Sprachf. 1867. S. 101; M. Bréal *Herc. et Cacus* S. 103; *Sthâtar* ist Indra bekanntlich als Lenker der Rosse (z. B. R. V. I. 33. 5).

23) Gegen diese Gleichsetzung erklärt sich u. a. Pott etymolog. Forsch. III². 918 f.; Burnouf *étud. sur la langue* etc. S. 167 stellt *dhruj* neben *trux*. — Zu dem indischen *druh* (urspr. **drugh* für **dhrugh*) gehört zd. *druj* 'belügen'; nach diesem Verbum sind im Avesta ebenfalls trügerische Unholde und Unholdinnen genannt (z. B. Justi Handb. S. 162), die also sprachlich mit den indischen *Druh*'s vollkommen übereinstimmen, sachlich aber keine Gemeinschaft haben und deshalb auch nicht, wie es z. B. Fick vergl. Wörterb. I². 272 thut, in die indoeranische Urzeit hinaufgerückt werden dürfen.

24) Abh. der Berl. Akad. der Wissensch. 1851. S. 151 (kleine Schr. I. 324).

25) Kuhn Herabk. des Feuers S. 21 ff.

§ 11.

Aber diese Fälle, in welchen ein vielleicht wirklich vorhandener sprachlicher Zusammenhang den gewünschten Schluss nicht ziehen lässt, sind verhältnismässig noch weniger anfechtbar als die viel grössere Zahl solcher Ableitungen, in denen die Zusammenstellung erst durch die Nichtachtung bekannter Sprachgesetze ermöglicht wird. Die richtige Wahrnehmung, dass die Abweichung von der regelmässigen Lautverschiebung grade bei den vermeintlichen mythologischen Übereinstimmungen sich immer und immer wiederholt, nötigte einen Benfey[1]) zu dem Zugeständnis, dass bei Eigennamen die etymologischen Lautverhältnisse nicht in ihrer ganzen Schärfe betont werden dürften, — eine Einräumung, welche für die vergleichende Mythologie den vorboppischen Standpunkt wieder einführt. Ein lehrreiches Beispiel dieser Art der Namenvergleichung ist z. B. der Name der *Gandharven*, welche Kuhn[2]) zu den *Kentauren* stellt, obwohl die regelmässige griechische Entsprechung *Genthauren oder vielleicht *Kenthauren sein würde, und obwohl die hauptsächlichsten der sachlichen Übereinstimmungen sowohl in der indischen wie in der griechischen Litteratur erst in jüngeren Quellen erscheinen. Wenn diesen gewichtigen Bedenken kürzlich entgegengestellt worden ist, dass die überlieferte griechische Form auf eine volksetymologische Entstellung des unverständlich gewordenen Namens zurückgehe, so wird sich der Urheber dieser neuen Hypothese[3]) die Frage vorlegen müssen, ob denn die Zahl der rationalen Übereinstimmungen schon eine so grosse sei, dass man selbst irrationale bereits in den Betrachtungskreis ziehen dürfe. Das Gleiche gilt von der Vermutung, dass jener Sohn des Okeanos *Kaanthos*, welcher nach Paus. IX. 10. 5 aus Zorn über die an seiner Schwester *Melia* verübte Vergewaltigung den Tempel des Apollo Ismenios zu Theben anzündete, eigentlich eins sei mit dem vedischen Dämon *kavandha* Wolke, dem im Avesta *kuñda* (cf. acc. *kavañdem*) entspreche[4]); das Gleiche auch von der Gleichstellung von *Vayya* und *Laios*[5]). Gegen Windisch-

1) Hoefers Zeitschr. I. 300.

2) Zeitschr. für vergl. Sprachf. I. 513 ff.; J. Schmidt 'Verwandtschaftsverh.' 1872. S. 62. 50. Dagegen z. B. Mannhardt Wald- und Feldculte II. 88.

3) Elard Hugo Meyer indogerm. Mythen 1883. S. 164.

4) Vgl. Kuhn Herabk. des Feuers und des Göttertr. S. 133 ff.; Fick vergl. Wörterb. I². 246; Fortunatov (Bezzenb. Beitr. 1881. VI. 216) stellt *kuñda* neben *κυλίνδω*.

5) Kuhn Zeitschr. für vergl. Sprachf. IV. 400; Pott ebenda VII. 321 stellt *Laïos* (= *Lawios*) und *Labdakos*, in dem auch Brugmann in Curtius' Stud. IV. 153 einen Namen *ΛαϜός* erkennt, zusammen; M. Bréal *le mythe d'Oedipe* Paris 1863 stellte *Laios*, in welchem er eine Parallelform des *Vṛitra* sieht, zu skr. *dasyu*, eine Etymologie welche ebenso eingehend als treffend von Comparetti *Edipo e la mitologia comparata* S. 31 ff. zurückgewiesen wird. Vergeblich

manns[6]) Versuch, die indische *Idā* oder *Irā* in der griechischen *Īris* wiederzuerkennen, ist mit Recht auf das anlautende Digamma hingewiesen worden. Desselben Gelehrten Ansicht, dass der griechische, vielleicht ursprünglich phoinikische[7]) Name *Ogyges* mit einem erst in jüngeren Sanskritschriften, dem Epos und dem *Çatapathabrāhmaṇa* vorkommenden Namen der grossen Flut, *augha*, zusammenhänge, hat abgesehen davon, dass der griechische *Ogyges* keineswegs immer oder vorzugsweise in der griechischen Sage mit der grossen Flut in Verbindung steht, das doppelte sprachliche Bedenken gegen sich, dass skr. *au* weder griechischem *ō*, noch skr. *a* griechischem *y* entspricht. — Die Kuhnsche Zusammenstellung von *Minos* und *Manu* und die Zurückführung beider Namen auf ursprüngliches **Manvant* oder **Manvat*[8]) hat zwar in weiteren Kreisen Billigung

versucht M. Müller *Chips from a German workshop* II. 168 Comparettis Gründe zu entkräften. — Die Müllersche Gleichsetzung von *Leophontes* und *dasyuhán* hat Pott etym. Forsch. II². 1. 749 widerlegt.

6) Ursagen der arischen Völker. München 1852, dagegen Kuhn Zeitschr. für vergl. Sprachf. IV. 90. In den indischen Studien I. 352 stellt Kuhn *Irā, Ilā, Idā* neben ἔρα (vgl. auch Ῥέα; vgl. Maury *hist. des rel. de la Grèce ant.* I. 78. n. 5); Obry *berc. de l'esp. hum.* 25 A. vergleicht *Ida* und den griechischen Berg *Ida*.

7) So denkt z. B. Renan *mém. de l'Acad. des inscr. et bell. lettres* 1858. S. 265 an Ὄγγα (was mir sehr zweifelhaft erscheint). — Dagegen billigt Lenormant *fragm. cosmog. de Bérose* 1871. S. 277 die Zusammenstellung von *Ogyges* und *augha*.

8) Kuhns Hypothese (Zeitschr. für vergl. Sprachf. IV. 91—93; Kuhn und Schleichers Beitr. I. 369) wurde gebilligt u. a. von Benfey ('*Hermes, Minos, Tartaros*' Abh. der hist. phil. Classe der Königl. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen 1877); von A. Weber Zeitschr. der deutschen morgenl. Ges. XVIII. 287; Brugmann in Curtius' Stud. IV. 162; Leist graecoital. Rechtsgesch. S. 259; und sogar von Ab. Bergaigne *la relig. véd.* I. 63; dagegen nennt Pott etym. Forsch. II². 4. 104 diese Zusammenstellung den Buchstaben nach unfügsam. Die Sage vom Stier des *Manu* lautet (Weber ind. Stud. I. 195): *Manus* hatte einen Stier, in welchen eine den *Asuras* und *Rākshasas* feindliche Stimme gefahren war, denn sie stürzten vor seinem Hauch und Brüllen nieder. Die Priester der *Asuren, Kilāta* und *Akuli*, schlachten den Stier, seine Stimme geht in *Manu's* Frau und nach deren Schlachtung in die Opfergefässe über. — *Kilāta* soll nach Kuhn mit *Kirāta*, dem Namen eines wilden Bergvolkes, identisch sein (vgl. Ind. Stud. I. 32), aus welchem, wie derselbe Gelehrte vermutet, vorzugsweise die zu opfernden Menschen entnommen wurden. Kuhn erinnert auch an den deutschen *Mannus*, den Sohn des *Tuisco*, welchen man wohl auch (z. B. Fick vergl. Wörterb. I². 147; Spracheinheit S. 414) zu dem phrygischen Μάνης vgl. Strab. 304 C; Plut. *de Is. et Osir.* c. 24) stellt. Eine 'schwache Spur' der *Minos*sage glaubt Spiegel (Parsigrammatik S. 137; Kuhn und Schleichers Beitr. I. 38; *cf. ib.* IV. 62) auch im Eranischen, wo sie sonst fehlen soll, in dem Namen *Minocehr Manoscihar* (Bundehesh 23. 1; 51. 14) gefunden zu haben. Vgl. Weber ind. Streifen I. (1868) 89. Pott etym. Forsch. II². 4. 107 hält mit Recht auch diese Gleichsetzungen für

gefunden, läuft aber wegen der unregelmässigen Formation der Endung den Sprachgesetzen nicht weniger zuwider, als die bisher besprochenen Etymologien; nichts kann besser die Gewichtigkeit jener Bedenken zeigen als die Versuche eines Benfey, sie zu widerlegen. — Ich schliesse die Aufzählung dieser sprachwidrigen Etymologien mit der Erwähnung von M. Müllers Gleichsetzung von *Hephaistos* mit *yavishṭha*[9]) und von *Niobe* mit einem vorausgesetzten **Nyava*, das 'Schnee' bedeutet haben soll[10]).

§ 12.

Unter diesen Umständen ist es nicht auffallend, wenn dieselben Götternamen auf die verschiedenste Weise erklärt werden. *Ceres* wird von einigen zu der indischen *Çrī*, von Grassmann und Pauli[1]) zu der spätindischen Göttin des Ackerbaus *Kṛishi*, von M. Müller zu dem indischen *Çarad* 'Herbst' gestellt. *Vṛitra*, der Feind des *Indra*, wird von M. Müller und Spiegel mit dem Hunde *Orthros* verglichen; Pott, welcher diese Gleichung mit Recht bekämpft, stellt *Vṛitra* vielmehr neben griechisches **Belleros* (für **Belteros*), das er aus dem Namen *Bellerophon*, 'Töter des *Belleros*' gewinnt. Dieser Name soll eine Entsprechung des indischen *Vṛitrahan* 'Vṛitra-töter', und des eranischen *Verethragna*

höchst zweifelhaft; doch möchte ich in *Manes* nicht mit diesem Forscher eine Entsprechung von skr. *maṛi* sehen. Lassen ind. Altert.¹ S. 519 f.; Obry *berceau de l'esp. hum.* S. 157 stellten *Mashya* des Bundehesh ebenfalls zu diesen Worten. — Schade altdeutsches Wörterbuch scheint, da er I. 587 neben *man* nur ind. *Manus* anführt, die Zugehörigkeit von *Minos* zu bezweifeln.

9) Einen andern Weg schlägt Kuhn (Zeitschr. für vergl. Sprachf. V. 214 ein, indem er zu *Hephaistos* ein *sabhēyishṭha*, *sābhēyishṭha* 'der am meisten in der Familie wohnende' stellt und die *Sīf*, welche in der Edda Gemahlin des Thor ist, vergleicht. Gegen diese letztere Ableitung protestirt Osthoff *quaest. mythol.* S. 17, der *Sīf* neben die römische *(Ops) Consivia* (von der Wurzel *su*) stellt und in ihr eine Erd- und Regengöttin sieht (vgl. auch Simrock deutsche Myth. S. 396 ff.). — Ähnlich wie Kuhn denkt Pictet *orig. Indoeur.* III². 446 bei Hephaistos an *sabhā* + *sthā* 'der in der Familie wohnende'; Bezzenberger (in seinen Beiträgen II. 155; vgl. Fick ebend. III. 167) trennt *Ἡ-φαιστός* und stellt das letztere zu lit. *gaistas* nhd. *Geist;* Bugge Urspr. der Etr. S. 40 bezweifelt anscheinend den griechischen Ursprung von *Ἥφαιστος*.

10) Zeitschr. für vergl. Sprachf. XIX. 42 f.: 'wenn Niobe selbst noch als Stein Thränen vergiesst, so ist dies nichts als ein missverstandener Spruch von dem Schmelzen oder Weinen der versteinerten, erfrorenen Wintererde.'

1) Zeitschr. für vergl. Sprachf. XVI. 175; Grassmann führt die *Kṛishi* aus *Çatap. Brāhm.* XI. 2. 3. 9 an; vgl. auch Pott etymol. Forsch. II². 1. 842, II². 4. 359; M. Müller Zeitschr. für vergl. Sprachf. XVIII. 211; Bugge altital. Stud. S. 45 stellt *Ceres* zu *κορέννυμι*; Fick (Bezzenb. Beitr. III. 168) erinnert an den samothrakischen Namen *Ἀξιο-κέρσα*, welchen er 'Sättigung bringend' deutet und als Vollname zu Ceres fasst.

sein[2]), welche beiden letztgenannten Namen aber, wie wir bereits sahen, (S. 87) überhaupt nur äusserlich übereinstimmen. Dagegen stellt dann M. Müller jenen vorausgesetzten *Belleros* vielmehr zu dem Skr.-adjectivum *varvara* zottig[3]). Noch anders verfährt Arbois de Jubainville[4]): er leitet *Bellerophon* von *βάλλω* ab und stellt denselben neben den Namen des irischen '*Argos*' *Balar*. — *Arjunī* wird von M. Müller mit der (Aphrodite) *Argynnis*, dagegen von E. Burnouf mit *Gorgone* verbunden[5]). Mit dem lateinischen *Neptunus* vergleichen Windischmann[6]), Joh. Schmidt[7]), Schrader[8]) u. a., zweifelnd auch Fick[9]) den Sohn der Wasser den *apām napāt* (s. o. S. 89), der aber nicht den Wassergott, sondern als Beiname den Feuergott bezeichnet; Grassmann denkt an das indische Wort *nabhas* Gewölk und *napta* feucht[10]). Zu den zweifelhaftesten Etymologien gehört die des

2) *Vṛitra-Orthros* M. Müller Zeitschr. für vergl. Sprachf. V. 148; *Chips from a German worksh.* II. 184; *science of language* II. 519; Spiegel *Avesta*[1] II. S. CXI (doch s. unten); Geiger im Glossar S. 328. Namentlich in Frankreich hat diese Etymologie viel Beifall gefunden, z. B. von M. Bréal *Hercule et Cacus* S. 104; Burnouf *lég. Athén.* S. 97; Decharme *mythologie* S. 492. Selbst der sonst so vorsichtige Comparetti (*Edipo* S. 10) und van der Gheyn (*essays de mythologie et de philol. comparée* S. 104) nehmen an der Gleichstellung keinen Anstoss. — Dagegen Pott etym. Forsch. II[2]. 1. 747. 2[a]; II[2]. 3. 559 ff., welcher wie in der Zeitschr. für vergl. Sprachf. IV. 436—441 *Vṛitra* zu *Belleros* stellt. Daraufhin nimmt auch Spiegel in Kuhn und Schleichers Beitr. VI. 391 seine frühere Zustimmung zu der Müllerschen Gleichsetzung von *Vṛitra-Orthros* zurück. — Wenzel Burda in Kuhn und Schleichers Beitr. VI. 244 wittert *Vṛitra* sogar in dem altböhmischen Verbum *vrtrati* 'murren, lästern'. Pauli altital. Stud. IV. 62 glaubt *Vṛitra* neben den von ihm im Arvallied entdeckten *Ververos* stellen zu dürfen.

3) M. Müller *ess.* II. 156; vgl. *Chips* II. 172 ff. Die Müllersche Etymologie von Bellerophon wird gebilligt u. a. von Puntoni *studi di mitologia greca ed italica* I. (1884) S. 95; von Roscher (Curtius' Stud. III. 138), der für dieselbe das aus *Melerpanta* erschlossene **Μελλεροφόντης* anführt, da *M* ebenfalls aus *Ϝ* entstehe (vgl. Curtius Grundz.[5] S. 589 ff.). — Selbst van der Gheyn *essays de mythol. et de philol. comparée* S. 102 hat diese Deutung angenommen. — Unter den zahllosen anderen Etymologien des dunkelen Namens sei hier nur die von Fischer 'Bellerophon' S. 85 f. erwähnt, der ihn in *ἥλιος, σέλας* + *φαίνω* zerlegt und als 'Lichtbringer' deutet.

4) *Cours de litt. celt.* II. 205.

5) M. Müller *science of lang.* II. 409; E. Burnouf *lég. Athén.* S. 94.

6) Windischmann Zor. Stud. S. 186.

7) Joh. Schmidt 'Verwandtschaftsverh.' S. 66.

8) Schrader Sprachvergl. und Urgesch. S. 435.

9) Fick Spracheinheit S. 147. Im vergl. Wörterb. I[3]. 110 stellt derselbe Forscher, ebenfalls zweifelnd, *Neptunus* zu der Wurzel *nap.* Ähnlich leitet van der Gheyn *essays de myth. et de phil. comp.* S. 393 *Neptunus* von **nepto* (vgl. *νέφω*) als *ptc. med.* ab.

10) Zeitschr. für vergl. Sprachf. XVI. 167.

lateinischen *Sāturnus*. Die classischen Philologen suchen mit den antiken Gelehrten den Namen trotz der Quantität der ersten Sylbe auf *satum* zurückzuführen und machen den Gott somit zu einem Genius des Säens, als welcher er übrigens in zuverlässiger Überlieferung nicht erscheint. Das formale Bedenken hat Ritschl[11]) zu beseitigen versucht, indem er auf die Inschrift einer gehenkelten Oinochoe unbekannten Fundortes im Museum Campana hinwies, welche SAIITVRNI d. i. *Saeturni* bietet[12]). Ritschl verbindet damit eine offenbar entstellte Notiz bei Festus 325ª 15 *s. v. Saturnus: qui deus in Saliaribus Saturnus vocatur videlicet a sationibus.* Offenbar hat die gewöhnliche Form die ungewöhnliche, welche in den saliarischen Liedern stand, verdrängt. Der Auszug des Paulus (328. 8) bietet *Sateurnus Saturnus*. Hieraus verbessert nun Ritschl im Anschluss an die Inschrift der Oinochoe *Saeturnus* und setzt diese Form auch bei Festus ein[13]). Er glaubt nun mit Hülfe derselben *Saturnus* mit der Wurzel *sa* verbinden zu können und zwar entweder direct, indem er ein Doppelsuffix *it-erno* (vgl. *semp-it-erno aev-it-erno hes-t-erno*) annimmt, oder von der Participialform **saetor* 'der Säer', zu welchen ein Suffix *no* getreten sei; dafür dass einerseits aus **saetorno Sāturnus*, andrerseits aus **saetor sător* geworden sei, beruft er sich auf Analogien wie *ruit-* neben *rŭt*, *stāt-* neben *stăt-*, *cīt-* neben *cĭt-*, *quīt-* neben *quĭt-*. Diese Ableitung ist nun freilich sehr bedenklich nicht allein weil das, was in den Festus hinein conjicirt wird, *Saeturnus . . . videlicet a sationibus* so wenig einen adäquaten Sinn giebt, dass es verbessert werden müsste, wenn es selbst überliefert wäre, sondern vor allem wegen der grammatischen Bedenken der Stammbildung. Das Suffix *erno* wird nur an Adverbien und an adverbialisch gebrauchte Casusformen gehängt und nur in Verbindung mit einem auslautendem *o* oder *u* zu *u* contrahirt: *hodie-(e)rno, hib-erno, noctu-(e)rno, taciturno* für *tacito-(e)rno, diu-(e)rno, diuturno* für *diuto-(e)rno*, vgl. *diutius*; das Suffix *-ino* dagegen verliert hinter *r* sein *i* nur, wenn der Vocal vor *r* ursprünglich kurz ist: *ebŭr-nus (eburneus), Tiburnus, Volturnus, Taburnus, Aecorna*[14]). Von der Form *Saeturnus* ist überhaupt schon

11) *de fictilibus Latinorum antiquissimis* Berlin 1853. Noch Mannhardt mythol. Forsch. S. 161 steht auf diesem Standpunkt.

12) *Corp. Inscr. Latin.* I. 48.

13) Wenn auf einem zwischen Quirinal und Viminal gefundenem Gefässe gelesen wird TAE, so dürfen wir um die ungewöhnliche Form des A zu erklären, gewiss nicht zu der gekünstelten Annahme Jordans (Hermes XVI. 1881. S. 245) greifen, dass der Schreiber ungewiss, wie er den Stammvocal von *Saeturnus*, *Saturnus* wiedergeben sollte, erst e geschrieben und dann a verbessert habe: die beiden Striche sind, wenn vom Schreiber herrührend, sicher zufällig.

14) Das ist *Aequurna* von *aequor* auf der Inschrift von Oberlaibach *C. I. L.* I. 1466; ganz dunkel sind *Manturnus, Minturnae, Iuturna, Liburnus, Alburnus, Lacturnus, coct-ur-nix, spint-ur-nix.*

deshalb abzusehen, weil die Etrusker, bei denen der Bronceguss im Zeitalter der punischen Kriege in hoher Blüte stand, und unter deren Einfluss daher auch die Oinochoe fabricirt sein mag, bisweilen *ae* für *a* schreiben (z. B. *aemφetru* für Amphitryo)[15]). Aber trotz dieser nicht unbedeutenden Bedenken ist die genannte Ableitung relativ noch besser als die von mehreren vergleichenden Sprachforschern vorgeschlagene Zusammenstellung des vedischen *Savitar* mit *Saturnus*[16]). Denn es bleiben nicht allein die bei Ritschls Annahme des Suffixes *ino* entstehenden sprachlichen Schwierigkeiten in vollem Umfang bestehen, sondern es ist auch unerklärlich, wie von der dem Namen *Savitṛi* zu grunde liegenden Wurzel *su* lateinisches **sātor* herkommen könne. Pauli[17]) glaubt diese Herleitung freilich auf doppelte Weise begründen zu können, er nimmt nämlich ein untergegangenes Verbum **saveo* an, von welchem das nomen verbale **Savetor*, **Savitor* gelautet habe; hieraus sei einerseits **Saëtor*, *Sātor*, andrerseits **Sautor*, **Sātor* entstanden. Dass die Form **Saetor* in diesem Sinne nicht verwendet werden kann, haben wir bereits oben gesehen: **Sautor* wird gefolgert aus den etruskischen Familiennamen *sautri*, *sauturine*, welche mit den Familiennamen *satre*, *saturine* identisch sein sollen — Schwächung von au zu a scheint auch das Nebeneinanderstehen von *raufe*◡*rafe*, *laurste*◡ *larste*; *plaute*◡*plate* zu beweisen — und da *Satre* sich ungezwungen zu der mutmaasslichen gleichlautenden Bezeichnung des *Saturnus* auf dem Lebertemplum von Piacenza stellt, auf eine ursprüngliche etruskische Form **Sautur* schliessen lassen. Möglich ist ja freilich jedes Glied dieser Combination, aber auch nicht mehr. Gab es wirklich einen etruskischen Gottesnamen **Satur*, so kann derselbe offenbar ebenso wohl von den Römern den Etruskern, als von den Etruskern den Römern entlehnt sein. Der Familienname *Satri* vermittelt aber auch keineswegs die *Sautri* mit dem Gottesnamen: es ist sehr wohl möglich, dass er zwar mit jenem Namen, aber nicht mit diesem, oder dass er wohl mit diesem, aber nicht mit jenem identisch ist, möglich ist endlich auch, dass er beiden fremd ist. Besonders hinsichtlich der Form *Sautri* ist gewiss Zurückhaltung am Orte. Die Geschichte der Sprachforschung lehrt doch wahrlich, wie misslich es ist, Analogien heranzuziehn, bevor ein Gesetz in ihnen erkannt ist. Grade im Etruskischen ist in dieser Beziehung wegen der vielen Lautveränderungen,

15) Auf dem *templum* von Settima bei Piacenza erscheint dagegen *Saturnus* in der Form *Satre:* Poggi *di un bronzo Piacentino con leggende etrusche* Modena 1878. S. 15; Deecke etrusk. Forsch. IV. (Stuttg. 1880) S. 65 ff.

16) Schweizer Zeitschr. für vergl. Sprachf. IV. 68; Grassmann ebend. XVI. 139; Lassen ind. Altertumsk. I¹. 762 = I². 899; O. Meyer *quaest. Homericae* Bonn *diss.* 1868. S. 8; Osthoff *quaest. mythol.* Bonn *diss.* 1869. S. 16; Schmidt 'Verwandtschaftsverh.' 1872. S. 66. 14.

17) Altit. Stud. IV. (1885) S. 46 ff.

die sich aus der Vergleichung der Inschriften zu ergeben scheinen, besondere Vorsicht geboten. Wir wissen wohl, dass einige Formen mit *au* neben Formen mit *a* stehen, aber wir wissen nicht, ob diese Lautveränderung, wenn eine solche wirklich vorliegt, unter Bedingungen erfolgte, die auch für den Namen *Sautri* zutreffen. Schon mit Hülfe bis jetzt beobachteter Lautgesetze würde man mit ganz dem gleichen Recht von *Satri* aus auf andere Formen kommen können, die z. T. auch wirklich belegbar sind. Eine Combination, die mit so vielen unbestimmten Elementen operirt, darf gewiss nicht zu weiteren Beweisen benutzt werden: so wird denn auch von dieser Seite her die Begründung der Gleichung *Sāturnus-Savitar* ganz zweifelhaft. Dazu kommt aber noch weiter, dass die formale Gleichförmigkeit der beiden Namen nicht einmal vorhanden ist, denn nach dem von Fick (Gött. Gel. Anz. 1880. S. 422 vgl. Collitz Bezzenb. Beitr. X. 34ff.) gefundenen Gesetz müsste Savitár wegen der Endbetonung *Sautér* zum Reflex haben. So haben sich denn auch zahlreiche Stimmen gegen diese Ableitung erklärt: Einige[18]) stellen *Savitar* zu irl. *Seathar* 'Gott', *seatharda* 'göttlich', *Saturnus* dagegen vergleichen Manche[19]) mit *Σωτήρ*. Dies ist nun freilich ebenfalls sehr zweifelhaft: wie könnte auch eine sichere Etymologie von einem Namen wie *Saturnus* gefunden werden, von dem nicht einmal feststeht, dass er lateinisch ist, geschweige denn, was er ursprünglich bezeichnete? Eben deshalb sind so viele Ableitungen möglich und diese Möglichkeit nimmt natürlich jeder einzelnen die Glaubwürdigkeit und zeigt, was allen zu grunde liegt: ein Spiel des Zufalls.

§ 13.

Überhaupt ist das Walten des Zufalls auch darin erkennbar, dass die Möglichkeit der Combinationen mythologischer Namen grösser wird, je geringer unsere Kenntniss von der Ableitung dieser Namen oder von der Function ihrer Träger ist. Von den Namen der öffentlichen griechischen Götter kann man keinen neben indische stellen, ohne sofort ihn aus seinem natürlichen Kreise gewaltsam herauszureissen, aber bei den ganz unklaren, z. T. wahrscheinlich überhaupt nicht einer indogermanischen Sprache angehörenden Götternamen, wie sie bei gewissen Mysteriendiensten, bei den Römern oder gar den Umbrern und Oskern erscheinen, da fühlt sich die Vergleichung der Götternamen weniger behindert. Ein so heimatloser Name wie *Mavors, Mamers, Mars,* wie der schwäbische Jäger *Marten* kann nicht protestiren, wenn er mit den indischen *Marutas* verglichen wird — wir wissen ja von dem altitalischen Mars fast nichts, er mag wohl auch ein Sturm-

18) Wie Pictet *origin. Indoeur.* III^2. 421, vgl. 434.
19) Z. B. Fick Spracheinh. S. 148.

gott gewesen sein[1]); zwei so obscure Wesen wie der indische *Vrishākapi* d. h. 'der starke (oder der männliche) Affe' und der orphische *Erikapaios* lassen sich verhältnismässig leicht zusammenstellen[2]). *Volcanus*, welcher mit zwei mit anderer Endung gebildeten Beinamen indrafeindlicher Dämonen verglichen wird[3]), würde selbst dann die Existenz einer vornationalen

1) *Mars*⌣*Marutas:* Kuhn in Haupts Zeitschr. für deutsch. Alt. V. 488; Zeitschr. für vergl. Sprachf. IV. 116; Lauer Syst. der griech. Myth. S. 242; Leo Meyer Zeitschr. für vergl. Sprachf. V. 387; Grassmann ebendort XVI. 162, welcher (ebenda XVI. 190) den *Çerfus Martius* neben *çardho mārutam* stellt (vgl. Osthoff *quaest. myth.* S. 23); Joh. Schmidt 'Verwandtschaftsverh.' S. 66. 9; Weber ind. Stud. XVII. 182 (zweifelnd); M. Müller noch in der internat. Zeitschr. für Sprachw. I. 215. — Fick Spracheinheit S. 147 nennt die Gleichstellung sehr zweifelhaft; vgl. Jordan zu Preller röm. Myth. I³. 334 f. — Die grossen formalen Bedenken der Gleichstellung sucht ausführlich zu widerlegen von Bradke Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. 1886. S. 349, der als Grundform **Mavṛt* (= ἀμαυρός der 'Dunkele?') ansetzt und Beispiele für den Übergang von urindogermanischem *vṛ* zu skr. *ru* beibringt; diese Grundform, bei der übrigens die Erklärung von lat. *Māvors* noch immer grosse Schwierigkeiten bietet, ist schon deshalb sehr unwahrscheinlich, weil für einen derartig gebildeten Namen kein einziges wirkliches Analogon existirt. Auf die Schwierigkeiten der Erklärung von *Māmers*, an dessen Zugehörigkeit auch Bradke festhält, gehe ich nicht ein, denn *Māvors (Maurs* C. I. L. n. 63, *Mars)* und *Mamers* hängen höchst wahrscheinlich gar nicht zusammen. — *Mavors* scheint für **Mas-vors* 'Männerwender' zu stehen (Pauli altital. Stud. IV. 57); in *Māmers* (= *Mar-mers*) ist die Intensivbildung (nicht etwa Gemination, wie Jordan a. a. O. meint, der Ἆρες Ἄρες vergleicht) kaum zu verkennen; liegt Zusammenhang mit μαρμάρεος 'schimmernd' vor, wie z. B. Pauli a. a. O. S. 56 vermutet, so ist der Name wahrscheinlich entlehnt. Bugge Urspr. der Etrusk. S. 27 hält *Māvors* für eine Nebenform von *Māmers* und beide, da etr. *v* = *m* sei, für Entlehnungen aus dem Etruskischen. — *Marten*⌣*Marutas:* Pictet *orig. Indoeur.* III². 455; Noorden *symbolae ad compar. myth.* S. 23; Osthoff *quaest. myth.* S. 23, nach dem Vorgange von Kuhn (Haupts Zeitschr. V. 493): 'Selbst im Namen scheint in älterer Zeit Berührung (zwischen *Mars* und *Wodan*) dagewesen zu sein; man denke an den wilden Jäger Junker Marten: daran, dass das Erntefest in vielen Gegenden Norddeutschlands am Martinsabend gefeiert wird. Auch das Martins- oder Mertinsvöglein, das zum Venusberge führt, wird hierher gehören.' — Etwas anders Steur *Ethnogr. des peupl. de l'Europe avant Jés. Chr.* I. 2. S. 245; vgl. v. d. Gheyn *ess. de myth. comp.* S. 120. Selbst die gespenstische Nachtmahre (böhm. *můra* oder *mora;* vgl. z. B. Grohmann 'Abergl. und Gebr. aus Böhmen und Mähren' Prag-Leipzig 1864. S. 23) hat Kuhn in Haupts Zeitschr. V. 490 mit den *Marutas* verglichen.

2) Wie es von M. Müller *science of lang.* II. 539 geschieht. Abel Bergaigne (*la rel. véd.* II. 270) fasst *Vrishākapi* als *Soma.*

3) Grassmann Zeitschr. für vergl. Sprachf. XVI. 164 ff. stellt *Volcanus* zu *varcin* 'glanzbegabt' (R. V. II. 14. 6; IV. 30. 15; VI. 47. 21; VII. 99. 5) und *vṛcīvat* (VI. 27. 5—7). Seiner Ansicht, dass überall der Kampf des irdischen oder unterirdischen Feuers gegen den Himmelsglanz, dessen Repräsentant Indra ist, dargestellt sei, vermag ich deshalb nicht beizustimmen, weil von diesem Kampf

Götterlehre nicht erweisen, wenn diese Gleichsetzung nicht so unsicher wäre, als sie thatsächlich ist. Wer sich nicht scheut eine auf einer oskischen Tafel und als Gattin des *Phuphluns-Bakchos* auf einem etruskischen Spiegel[4]) genannte *Vesuna* der *Vasaṇā* des *Bhāgavata purāṇa* und deren Sohn *Tarsha* dem *Tursa* gleichzustellen, wer es über sich vermag in dem umbrischen *Puemuno* den indischen Beinamen des Göttertrankes *Pavamāna* und in dem marsischen *Erino*, dem Vater der *Vesuna*, den indischen Wagenlenker der Sonne zu erblicken, der kann freilich mit Grassmann[5]) sagen: 'So hätten wir im umbrischen Götterkreis *Erino* als den im Morgenrot glänzenden Wagenlenker der Sonne, der die tageshelle *Vesuna* gebiert. Diese vermählt sich dem *Puemuno*, dem strahlenden Sonnengott und gebiert aus ihm *Tursa* die Dürre, eine Gottheit, der zugleich die Macht beigelegt wird, das Vertrocknen der Pflanzen oder das Versiegen der Gewässer abzuwehren.' Nicht besser begründet ist es, wenn das vedische Wort *Daksha*, das wir innerhalb des *Ṛigveda* sich von der rein abstracten Bedeutung verdichten und in den jüngeren Partien der Sammlung als eine noch ziemlich schwankende Figur des *Ādityakreises* auftreten sehn, neben einen irländischen Namen für Gott *dess* und die ganz junge indische Göttin *Dakshī* neben die gallische *Dexsiva* gestellt wird[6]). Auf derselben Stufe scheint mir die beliebte Gleichstellung des Namens *Artemis* mit dem Namen der skythischen Urania *Artimpasa* zu stehen[7]). Was macht solche Speculationen möglich als unsere fast vollkommene Unwissenheit

weder in der vedischen noch in der altgriechischen Mythologie eine Spur erhalten ist. Grade die *Varcin* und *Vṛicīvat* (Grassmann giebt sie in seiner ṚV-übersetzung regelmässig als Eigennamen wieder) sind ganz ersichtlich mit den gewöhnlichen von Indra getöteten Dämonen identisch, mit denen sie daher auch zusammen genannt werden. — Zu *varca* stellt *Volcanus* auch Schmidt 'Vocalism.' II. 297 und zweifelnd billigt v. Bradke Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. 1886. S. 351 die Gleichsetzung von *Volcanus* und *varecaghañt.* Pictet *orig. Indoeur.* III². 446 führt *Volcanus* ebenfalls auf die Wurzel **varc* zurück und erinnert an das vedische *ulkā (femin.).* — Sehr wahrscheinlich ist *Volcanus* Lehnwort aus dem Griechischen. Auf Münzen der Stadt Phaistos, deren Name von Hephaistos wohl kaum zu trennen ist (vgl. oben S. 105 Anm. 9), erscheint *Ϝελχαν* und *Ϝελχανος* (vgl. Hesych.: *Γελχάνος ὁ Ζεὺς παρὰ Κρησὶν*); vgl. Fick in Bezzenb. Beitr. III. 167. — Smith 'Chaldaeische Genesis' S. 56 bringt *Vulcanus* mit dem assyr. **Bilkan* (vgl. *Tubalkain*) zusammen, aber wie S. Delitzsch ebend. S. 270 bemerkt, ist der betreffende Name vielmehr *Gibil* zu lesen.

4) Helbig *ann. dell' inst.* 1880. S. 256—264. — *Puemuno* wird von anderen mit dem lateinischen Namen *Pomona* verglichen. *Vesuna* wird von manchen neben die keltische *Vesunna* gestellt. Vgl. Buecheler *Umbrica* S. 162.

5) Zeitschr. für vergl. Sprachf. XVI. 189.

6) Vgl. Stokes *rev. Celt.* II. 203; Pictet *orig. Indoeur.* II². 421. Über die Entstehung des vedischen *Daksha* vgl. z. B. Bergaigne *rel. véd.* III. 93.

7) Vgl. z. B. E. Curtius preuss. Jahrbb. 1875. S. 8.

über das Wesen mindestens des einen Gliedes der verglichenen Paare von Gottheiten? Grassmann sagt selbst[8]): 'Mit *Marīci* stimmt auf wunderbare Weise der lateinische Name *Marīca* überein[9]); leider ist, was wir von dieser Göttin wissen, zu dürftig als dass wir darauf sichere Schlüsse bauen dürften.' Aber praktisch baut er fortwährend auf solche und manchmal noch geringere Anklänge der Namen, z. B. wenn er *Nerio*, allerdings selbst noch zweifelnd, zu *Nārāyaṇī*, einem Beinamen der *Lakshmī*, der Gemahlin des *Vishṇu*[10]), oder den *Cerus Manus* zu dem *Kārús mānás* 'dem weisen, wohlgesinnten Dichter' stellt. Wie weit die vergleichenden Mythologen in der Gleichsetzung solcher Namen giengen, deren Sinn uns verloren ist, zeigt z. B. Osthoff, welcher den lateinischen *Sēmo*, den er als Mars auffasst, aus **Seg-mon* (von der Wurzel *sagh* [richtiger *segh*] 'stark sein, siegen', also 'der Sieger') erklärt und damit den keltischen Mars *Sigemon*, *Segemon*, *Segomon* und den germanischen Namen Sigmund, welcher letzterer nur durch volkstümliche Entstellung den auslautenden Dental erhalten haben soll, vergleicht[11].) Ebenfalls ein blosser Anklang des Namens liegt G. von Hahns[12]) Verbindung des lateinischen *Amulius* und des gothischen *Amala*, von welchem nach Jornandes die *Amelungen* abstammen, und der Ansicht[13]), dass skr. *Vāta* dem germani-

8) Zeitschr. für vergleich. Sprachf. XVI. S. 164.

9) Nach Ascolis, Ficks und Collitz' Untersuchungen über die Gutturalen muss diese Gleichsetzung vielmehr schon aus sprachlichen Gründen als unmöglich bezeichnet werden. *Marīci* kommt übrigens im Ṛigveda nicht als Eigenname vor.

10) Zeitschr. für vergl. Sprachf. XVI. S. 177.

11) Osthoff *quaest. myth.* S. 35, der sogar Ἕκ-τωρ vergleicht. — Über den keltischen *Sigemon* vgl. Grimm DM. S. 344 Anm. Sigemon und Sigmund hatte schon Kuhn in Haupts Zeitschr. V. 493 Anm. verglichen. — Sigmund soll Wuotan sein, da Odhin *sigmundr* heisse.

12) Sagwissenschaftl. Stud. S. 342.

13) *Wade* ◡ *Vāta:* Kuhn Zeitschr. für vergl. Sprachf. IV. 117; Max Müller ebenda V. 151. Gegen die Grohmannsche (Zeitschr. für vergl. Sprachf. X. 271 ff.; vgl. 'Apollo Smintheus' S. 40) auch von Pauli altit. Stud. 1885. IV. 41 gebilligte Zusammenstellung von *Vāta* ◡ *Wuodan* polemisirt M. Müller *Academy* 1885. S. 100: '*Vāta has the accent on the first syllable and ought therefore to show* th *in Low*, d *in High German.*' Ein weiteres absolut unüberwindliches Hindernis erhebt sich, wenn wir mit Hübschmann (Indogerm. Vocalsystem Strassb. 1885. S. 86) annehmen, dass *vāta* (aus *vātá?*) durchaus die dem europäischen und indogermanischen *vēntó* entsprechende indische Form ist. — Bradke Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. 1886. S. 348 hält die früher von ihm selbst bezweifelte Vergleichung doch wieder für möglich. Übrigens würden sich nicht sowohl die Namen *Vāta* und *Wuodan* als vielmehr nur ihre Wurzeln vergleichen lassen, da der germanische Name mit dem Suffix *na* gebildet ist. Zimmer in Haupts Zeitschr. XIX. 171 ff. stellt neben *Vāta* den altnordischen *Odhr* (von dem wir aber nur erfahren, dass er der Gemahl Freyas war und dass diese ihm, als er schied, goldne Thränen nach-

schen *Wade*, Wielands Vater, oder gar dem *Wodan, Odhin* entspreche, zu grunde. Nicht überzeugender ist es, wenn A. Weber[14]), freilich selbst zweifelnd, den altnordischen vielleicht nicht einmal indogermanischen Namen der Riesen, *Jötun* pl. *Jötnar* in Verbindung mit jenen *Yātu*'s bringt, gegen welche Indra kämpft, oder wenn Grimm in der thrakischen Göttin *Bendis* das nordische Wort *Vanadis*, wie *Freya* bei Snorri heisst, wiedererkennt[15]). So hat sich denn auch in vielen Fällen, wo weiteres Eindringen in Urbedeutung und Mythos möglich gewesen ist, die Verbindung mit ähnlich klingenden Namen anderer indogermanischer Völker als trügerisch erwiesen, z. B. bei den indischen vom Drachen gefangen gehaltenen Jungfrauen, den *Dāsapatnīs*, welche Kuhn mit dem griechischen *Despoina* verbindet, während wir jetzt wissen, dass der indische Name bedeutet: 'Die Dämonen zu Gebietern habend'[16]), also seiner Bedeutung nach dem griechischen *Despoina* ganz fern steht. Auch die einst so allgemein angenommene Zusammenstellung von *Çabala* und *Kerberos*[17])

weinte: gewiss kein Beweis, dass er ein Windgott war!) und nimmt an, dass sich aus urgermanischem *Wōda* bei den istävischen Stämmen ein besonderer Gott *Wōdan* differenzirt habe, der dann weiter gedrungen und als *Ōdhinn* zu den nordischen Germanen gelangt sei. — *Ἀήτης*, das übrigens auch sprachlich *vāta* schwerlich entsprechen würde, ist im Griechischen als Eigenname nicht nachzuweisen, am wenigsten auf dem von Zimmer a. a. O. S. 172 eingeschlagenen Wege. — Slav. *Svantovit* in seinem zweiten Bestandteil hierher zu stellen (wie es Hanuš Denkschr. der Wien. Akad. der Wiss. IX. 309 vorgeschlagen hat) ist deshalb nicht möglich, weil, wie Grohmann 'Apollo Smintheus' S. 42 richtig bemerkt, dies gegen die Analogie sämmtlicher übrigen Personennamen auf *-vit* verstossen würde. — Schade altd. Wörterb. II². 1215 stellt mit Grimm deutsche Myth. I². 120 f. *Wuotan* zu *watan*, in der Bedeutung '*qui omnia permeat*'; Fick vergl. Wörterb. III³. 308 vergleicht *Wuotan* mit *vates*; ähnlich v. Bradke 'Dyāus-Asura' S. X.

14) Indische Stud. IV. 399; dass die nordischen *Jötun* lappisch-finnischen Ursprungs seien, vermutet u. a. Ludwig Rigv. III. S. XXX.

15) 'Über die Göttin *Bendis*' (kleine Schr. V. 430); vgl. Rapp in Roschers Lexicon I. 783.

16) Benfey Zeitschr. für vergl. Sprachf. IX. 110 gegen Kuhn Zeitschr. I. 464 und Müller ebend. V. 151.

17) Die Möglichkeit einer Identität des Kerberos und der Sārameyahunde hatte Kuhn bereits in Haupts Zeitschr. VI. 129 angedeutet; ausführlich handelt er darüber in dem Aufsatz 'über die Namen der Milchstrasse und des Höllenhundes' Zeitschr. für vergl. Sprachf. II. 311 ff. (besonders S. 314); M. Müller ebend. V. 149; *Chips from a Germ. worksh.* II. 183 f. und *science of lang.* II. 524; Weber ind. Stud. II. 295 ff.; ind. Litt.¹ 34; Spiegel *Avesta* II. S. CXV; M. Bréal *Herc. et Cac.* S. 122 (ein Missverständnis Bréals verbessert Weber ind. Stud. II. 230); Hübschmann Zeitschr. für prot. Theol. V. 207 u. a. — Nicht besser sind die Erklärungen früherer z. B. παρὰ τὸ τὰς Κῆρας ἔχειν πρὸς βορὰν ὃ δηλοῖ τὰς ψυχάς (Eus. *praep. ev.* III. 11. 8); von κρεωβόρος (Laur. Lyd. *de mens.* III. 5. S. 88 Roether); von *Κρέμερος '*Hiscius*' (G. Hermann *op.* II. 182); von *Ἐρέ-

kann bei unbefangener Prüfung nicht aufrecht erhalten werden. Der Thatbestand ist der folgende: In einem in die älteste Vedensammlung eingeschobenen Gebete und in mehreren jüngeren vedischen Gedichten[18]) wird *Yama* angerufen, den Geschiedenen vor den beiden fleckigen vieräugigen Hunden der *Saramā*, den Wächtern, zu schützen, die breitnasig und unersättlich als dunkele Todesboten durch die Menschen gehen. In späteren indischen Schriften führen die Hunde, welche im Ṛigveda namenlos sind, die Namen *çyāma* 'der Schwarze' und *çabala* 'der Bunte', welche vielleicht nach jenen *Ṛigveda*stellen gebildet sind. Das Wörterbuch des Amara führt in der Bedeutung 'Scheckig' auch *karvura, karbura, karvara* an, und dies soll nach Kuhn die Form sein, aus welcher *çabala* entstanden ist. *Karvura, Karbura* aber wird mit dem griechischen *Kerberos* verglichen. Dieser Name ist zwar dem Homer noch fremd, doch wird an zwei Stellen, welche beide auf ein Heraklеslied anspielen, des Hundes des Hades gedacht, den der Sohn der Alkmene auf Befehl des Eurystheus heraufholte[19]). Die behauptete Gleichstellung von *Kerberos* und *Karvura* führt natürlich zu der weiteren Consequenz, dass auch der griechische Höllenhund nach seiner bunten Farbe genannt sei. Diese wird nun allerdings bei keinem älteren Schriftsteller hervorgehoben; indessen ist doch die Notiz erhalten, dass *Kerberos* eine Bezeichnung der stummen Frösche sei[20]), und da unter diesem Ausdruck möglicherweise Kröten verstanden sind, die ganz wohl von ihrer scheckigen Farbe heissen konnten, so sieht Kuhn darin einen Beweis für die von ihm behauptete Grundbedeutung des Namens *Kerberos*. — Der angebliche Zusammenhang von *Çabala* und *Kerberos* beruht demnach auf einer Anzahl von Combinationen, von denen eine immer ungewisser als die andere ist. Insbesondere die Übersetzung von *Kerberos* durch 'bunt' ist mehr

βερος (Welcker Tril. S. 130. n. 171; vgl. Nachträge; an *Ἔρεβος, ἐρεμνός* denkt auch Preller-Plew I. 663 u. 668, der nach Hesych. *Κερβέριοι* sogar *Κιμμέριοι* vergleicht); von skr. *çarvarī* 'Nacht' (Hitzig *de Philist.* S. 300); von כלב ארי (so ist bei Movers Phoen. I. 436 zu lesen; die Aussprache wäre nicht, wie dort angegeben ist *Kelb-eri,* sondern *Kalb-ari*); die Deutung von *Kerberos* als 'Kopfträger' (Bernhardy röm. Lautl. S. 233); als 'Kläffer' (Legerlotz Zeitschr. für vergl. Sprachf. VIII. 124), anderer noch weniger begründeter Versuche nicht zu gedenken, über welche Schoemann *op.* II. 197 handelt.

18) Ṛ. V. VII 55. 1—4. Abgesehen von der Erwähnung des *Yama,* der in den älteren Vedenpartien nie vorkommt (s. o. S. 91) unterbricht das Lied auch die Reihenfolge und kann selbst durch Zerlegung in mehrere Lieder nicht in dieselbe eingefügt werden. — X. 14. 10—12. — — Den behaupteten, übrigens gar nicht übereinstimmenden 'Kerberos' der eranischen Eschatologie übergehe ich, da Casartelli *phil. rel.* S. 173 den Irrtum aufgeklärt hat.

19) Il. VIII. 367 *εὖτέ μιν εἰς Ἀΐδαο πυλάρταο προὔπεμψεν* | *ἐξ Ἐρέβευς ἄξοντα κύνα στυγεροῦ Ἀΐδαο.*; ebenso in dem späten Zusatz Od. XI. 623 *καί ποτέ μ' ἐνθάδ' ἔπεμψε κύν' ἄξοντ'*

20) *Schol. Nic. Alexipharm.* 578 S. 108. 43 ed. Schneider.

als zweifelhaft. Die Alten selbst scheinen *Kerberos* als 'dunkel' oder 'farblos' gedeutet zu haben[21]). — Zu diesen etymologischen Bedenken, welche sich gegen alle bisher behaupteten Übereinstimmungen mythischer Namen geltend machen lassen, kommt, dass diese Übereinstimmungen sich nur bei je zwei Völkern finden. Ja bisweilen nicht einmal bei zweien. Noch kürzlich wurden Paare von Götternamen zusammengestellt, von denen der eine lediglich erfunden ist, um den andern zu erklären wie **Svāryā*, welche der *Hera*, **Dyunishya*, welcher dem *Dionysos* entsprechen soll[22]). Wie wäre es möglich, dass von den über hundert mythologischen Namen zwar alle appellativischen in den meisten indogermanischen Sprachen vorkommen, aber kein einziger wirklicher Gottesname? Doch eine Ausnahme bildet vielleicht der Name *Parjánya*, welcher von Grimm[23], Bühler[24]), Delbrück[25]), Joh. Schmidt[26]), Weber[27]), M. Müller[28]), Fick[29]), Schrader[30]), Darmesteter[31]) u. a. mit lit. *perkúna-s m.* 'Donner', preuss. *percuni-s* 'Donner', lett. *pērkon-s* 'Donnergott', jetzt 'Donner', ksl. *perunŭ m.* (für **prŭknŭ*, **perŭknŭ*) 'Donnergott, Donner', poln. *piorun*, böhmisch *perun, peraun* u. a. verglichen wird. 'Diesem *Perun* entspricht — bemerkt Grimm[32]) — nur mit geändertem Anlaut das weibliche *Kurun*, den Umständen nach *gurun*, welches die aremorischen Kelten statt *Torun* setzten' . . . 'auch unser *Donner* drückt Luftspannung aus; im keltischen *Taran*, welchem bedeutsam das nordische *Thor* hinzutritt, scheinen *N* und *R* ihre Stelle zu vertauschen. *Taran* aber reiht sich an *Perun* und *Keraunos*, wie durch einen Kehllaut noch verstärkt *Taranucus*, *Perkunas* und *fairguni*.' Die Unrichtigkeit dieser Zusammenstellung erst nachweisen, hiesse fast die Pietät gegen den geistigen Begründer der vergleichenden

21) Hes. *Κέρβερος κίνδυνος, τάρταρος, ὠχρός καὶ κύων μέγας Αΐδου.* Vgl. auch †*Κερβαλά· ἀσθενῆ μεγάλα* und *Κερβέριοι· ἀσθενεῖς· φασὶ δὲ καὶ τοὺς Κιμμερίους Κερβερίους· καὶ τὴν πόλιν οἱ μὲν Κερβερίαν καλοῦσι οἱ δὲ Κιμμερίη . . . ἄλλοι δὲ Κιμμη. . . . ἔστι δὲ τόπος ἐν αΐδου Κερβέριος.*

22) M. Müller internat. Zeitschr. für Sprachwiss. I. 215; vgl. Nachr. der Gött. Akad. 12. März 1873 und 17. März 1875. Über *Hera* vergl. auch *Chips from a German worksh.* II. 179; Sonne (Zeitschr. für vergl. Sprachf. X. 366) stellt *Hera* zu *Vasrā*.

23) Deutsch. Myth. S. 156.

24) *Transactions of the Lond. phil. society for 1859.*

25) Zeitschr. für Völkerpsychol. III. 275.

26) Verwandtschaftsverhältn. S. 52. 6.

27) Abh. der Berl. Akad. der Wiss. 1858. S. 370.

28) Zeitschr. für internat. Sprachwiss. I. 215.

29) z. B. vergl. Wörterb. II². 586.

30) Schrader Sprachvergl. und Urgesch. S. 183; 434.

31) Darmesteter *rev. de l'hist. des relig.* I. 325.

32) Abhandl. der Berl. Akad. der Wissensch. 1854. S. 314 ff.; insbes. S. 326 (kleine Schr. II. 402—438).

Sprachforschung verletzen. Wesentlich anders aber nicht wesentlich besser haben neuere Forscher[33]) den Kreis der zu *Parjánya-Perkúnas* gehörigen Gottheiten zu umschreiben versucht, indem sie in denselben die altnordischen Namen *Fiörgynn (masc.)* und *Fiörgyn (fem.)* zogen. *Frigg* wird nämlich ein paarmal *Fiörgyns maer Fiörgvins dōttir* genannt; von diesen beiden Gottheiten ist *Fiörgynn* sonst gar nicht bekannt, *Fiörgyn* bedeutet appellativisch 'Erde' und kommt mythologisch ausserdem noch als Mutter des *Thōrr* vor. Zimmer nimmt nun an, dass von jeher die Erde die Gemahlin des Gewittergottes gewesen sei, und schliesst daraus, dass auch *Fiörgynn* ursprünglich Gewittergott gewesen sein möge. Diesen *Fiörgynn* nun verbindet er mit *Parjanya* und *Perkunas* auf folgende Weise: in der proethnischen Zeit hiess die Wolke **parkāna* (so schreibt Zimmer; nach dem heutigen Stand der Sprachforschung müsste auf Grund seiner Prämissen — soweit sie überhaupt die Annahme einer gemeinschaftlichen Urform gestatten — vielmehr etwa **perq°na* mit irrationalem zweiten Vocal angenommen werden); davon ist direct der slavolettische Name *Perkúnas* abgeleitet. Dagegen fand schon in der urindogermanischen Periode eine Weiterbildung des Wortes mit dem Suffix *ya* statt: **parkanya* (resp. **perq°nya*). Dieser erweiterte Stamm ist nach Zimmer in dem indischen Namen *Parjanya*, im altnordischen Namen *Fiörgynn* und ausserdem im gothischen Appellativ *fairguni* = ὄρος (vgl. das nur in Compositis erscheinende angelsächsische *fyrgen*) erhalten. Damit ist die früher behauptete directe Gleichheit von *Perkúnas* und *Parjányas,* die sich im Begriff doch noch wenigstens einigermaassen zu entsprechen scheinen, aufgegeben, statt dessen aber eine nähere Beziehung zwischen zwei Namen *(Parjanya* und *Fiörgynn)* angenommen, deren Träger mythologisch in keiner Beziehung eine Ähnlichkeit zeigen, ja zwischen denen überhaupt nur durch eine ganz willkürliche Annahme eine Art Vermittlung construirt werden kann. Die Etymologie der doch wahrscheinlich zusammenhängenden Worte *fairguni, fyrgen, Fiörgynn, Fiörgyn* ist, da die vorgeschlagene Vergleichung mit skr. *párvatas*[34]) ('Berg', schon im *Rigveda* häufig auch als Gott personificirt) grosse lautgesetzliche Schwierigkeiten zurücklässt, unbekannt, sehr wahrscheinlich liegt doch allen eine Bezeichnung der Erde zu grunde: von *Parjánya* und *Perkúnas* sind sie demnach

33) Leo Zeitschr. für vergl. Sprachf. II. 478; 'Angelsächs. Glossar' S. 532. 60 ff.; (über *Taranus* und *Thōrr* handelt Leo in Haupts Zeitschr. III. 224); Noorden *symbolae ad compar. mythol.* S. 27 und 49, der in *Fiörgynn* den alten Namen des *Donar* nachweisen will; Hübschmann Jahrbb. für protest. Theol. V. 244; Schade altdeutsch. Wörterb. *s. v. fairguni;* am ausführlichsten Zimmer in Haupts Zeitschr. XIX. 171 ff.; vergl. übrigens auch Grimm deutsche Myth. S. 157.

34) So z. B. Bopp *glossarium comparativum linguae sanscrit.* S. 235; Leo Meyer goth. Spr. S. 227. — Bezzenberger bezeichnet *fairguni* als ganz isolirt.

ganz zu trennen. Aber nicht einmal die Gleichsetzung von *Parjánya* und *Perkúnas* ist haltbar. Ersteres muss ursprünglich irgend eine Eigenschaft der Wolke bezeichnet haben, welche in unserem *Ṛigveda* vielfach *parjánya* genannt wird[35]). Auf welche Function der Wolke sich der Name bezog, vermögen wir zwar heut zu Tage nicht über allen Zweifel zu erheben, da schon die alten Erklärer unsicher hin und her tasten und da auch die Ableitung von *Parjánya* nicht sicher ist; möglich ist indessen, eine Weiterbildung der Wurzel *pur, par* und dabei vielleicht, wie es ja auch die Verteidiger der Zusammenstellung von *Parjánya-Perkúnas* thun müssen, die Erweichung des proethnischen dumpfen Kehllauts anzunehmen. Wir würden mit dieser Annahme auf die Wurzel *pṛic* gelangen, von welcher in der That passend die Wolke die 'füllende, segnende' genannt sein würde. Man könnte ferner vielleicht auch an die Wurzel *prish* denken, die begrifflich und wohl auch etymologisch unserm 'sprengen' entspricht und mit welcher u. a. *pṛiçni* 'gesprenkelt' (vgl. gr. περκνός) verwandt zu sein scheint; bei dieser Etymologie würde freilich der Lautwandel von *sh* zu *j* auffallend sein. Wie dem auch sein mag, *parjánya* ist ein Epitheton der Wolke. Dagegen bedeutet *Perkúnas* appellativisch nie diese, sondern stets den Donner. Wenn Zimmer diese Bedeutung ohne weiteres aus der Bedeutung 'Wolke' des von ihm supponirten **parkana* herleitet, so nimmt er einen Begriffswechsel an, der weder bezeugt ist, noch nahe liegt, am wenigsten in dem mitteleuropäischen Klima. Die Etymologie von *Perkúnas* ist nicht klar, denn ich wage nicht zu behaupten, dass die vorgeschlagene Ableitung von *prati (Praes. peru)* 'schlagen' das Richtige trifft; darum lässt sich zur Zeit die Irrigkeit der Gleichsetzung des Namens mit *Parjánya* nach dieser Richtung hin nicht zur höchsten Evidenz bringen. Das aber geht aus dem Vorstehenden, wie mir scheint, mit völliger Sicherheit hervor, dass jene Etymologie wegen der begrifflichen Differenz mindestens sehr fern liegt. Übrigens würde die Gleichsetzung *Parjánya*⌣*Perkúnas* eine proethnische Gottheit überhaupt nicht erweisen, so wie wir mit Zimmer ein Appellativum **parkana (*perq°na)* 'Wolke' annehmen.

Die bisher besprochenen Etymologien von Götternamen sind zwar lange nicht alle überhaupt vorgeschlagenen, aber es sind diejenigen, welche sich in Folge der anderweitigen wissenschaftlichen Verdienste ihrer Urheber der allgemeinsten Anerkennung erfreuen. Denn so hart das Urteil ist, so scheint es mir doch notwendig auszusprechen, dass bei der besonderen Verbreitung grade dieser mythologischen Gleichsetzungen wesentlich das genannte persönliche Moment, nicht etwa eine wenn auch nur relative Probabilität der Etymologien selbst maassgebend gewesen ist. Wer würde überhaupt solche Schattenexistenzen, wie die, welche uns im Vorhergehenden leider so lange

35) Bergaigne *rel. véd.* III. 27.

beschäftigten, verteidigen oder auch nur anklagen, ständen ihnen nicht als Eideshelfer die grossen Heroen der comparativen Philologie zur Seite? Eben deshalb erschien es notwendig, ausführlicher als es sonst im Plane dieses Buches liegt, die moderne Litteratur zu citiren, denn die angeführten Namen motiviren erst, warum die zurückgewiesene Vermutung überhaupt angeführt wird. Eine grosse Reihe anderer Combinationen sind hier übergangen; man würde offene Thüren einrennen, wollte man ernsthaft darthun, warum *Eleusis* nicht mit dem indischen *arushī* 'rot' (wie häufig die Kühe der Morgenröte heissen), *Agraulos* nicht mit *agrū*, der Beiname *Areia*, den die griechische *Athena* führt, nicht mit *arya*, dem vedischen Beinamen des *Agni*, der *Açvins*, des *Indra*, *Atthis* und *Aktaios* nicht mit *Aditi*, *Erichthonios*, *Erechtheus* nicht mit *Arishṭanemi* (R. V. I. 89. 6; X. 178. 1), *Kyknos* nicht mit *Çushṇa*, *Kekrops* nicht mit *Kaçyapa*, *Urieus* nicht mit *Sūrya*, *Achilleus* nicht mit *Aharyu*, *Paris* nicht mit den *Paṇis*, *Helena* nicht mit *Saramā*, *Briseis* nicht mit *Bṛisaya*, *Trita* nicht mit *Triton*, *Kronos* nicht mit *Krāna*, *Pan* nicht mit *Pavana*, *Högni*, *Hagen* nicht mit *Cacus* verbunden werden darf[36]); eine Widerlegung aller derartigen Einfälle verbietet sich überdies schon durch ihre Zahl. Das dürfte wohl auch ein überzeugter Anhänger des Kuhn-Müllerschen Systems zugeben, dass derjenige, für den die Prüfung der bisher erörterten Gleichsetzungen zu einem rein negativen Resultat führte, hinsichtlich der restirenden noch viel weniger einen Zweifel hegen kann.

Lehrreicher fast noch als die Betrachtung der Etymologien im einzelnen ist die des Systems im ganzen. Wäre die Kuhnsche Hypothese einer proethnischen Religion richtig, so müssten wir einerseits annehmen, dass die complicirte Götterlehre, wie sie nicht allein Homer und die Veden, sondern die spätesten griechischen und indischen Autoren (sogar noch die *Purāṇas*) darbieten, in die Urzeit zurückreichen; und gleichwohl müsste andrerseits die Überlieferung so zertrümmert sein, dass immer nur je zwei Sprachen denselben Götternamen erhalten hätten. Dieser innere Widerspruch geht durch das ganze System.

36) Von den im Text summarisch genannten Etymologien, welche freilich auch noch lange nicht den ganzen Schatz erschöpfen, stammen die zuerst genannten von E. Burnouf *lég. Athénienne*, wo über *Eleusis* S. 175; über *Areia* S. 87; über *Agraulos* S. 197; über *Atthis* S. 209 ff.; über *Kyknos* S. 97; über *Kekrops* S. 185; über *Urieus* S. 114 gehandelt ist. — *Achilleus* hat M. Müller *science of lang.* II. 549 mit *Aharyu* verbunden. Über *Briseis Helena* und *Paris* s. ebend. II. 515 f.; über *Triton* M. Bréal *Herc. et Cacus* S. 17; über *Kronos* Kuhn Entwickelungsstufen Berlin 1874. S. 148; über *Pan* (eigentlich '*the purifying or sweeping wind*') M. Müller *Chips from a German workshop* II. 159 und noch Zeitschr. für internat. Sprachw. I. 215. — *Högni Hagen* stellt Osthoff *quaest. mythol.* S. 41*) zweifelnd neben *Cacus*.

§ 14.

Nachdem sich herausgestellt, dass es keinen gemeinschaftlichen Götternamen in den indogermanischen Sprachen giebt, fragt sich, ob wir denn überhaupt berechtigt sind, auch nur die Elemente eines Gottesdienstes in die proethnische Periode hinaufzurücken. *A priori* müsste die Frage verneint werden, denn es ist nicht abzusehen, wie eine Collectivbezeichnung für Götter entstehen konnte, wenn keine einzelnen Götter existirten; oder genauer ausgedrückt: ideelle Wesen, welche nach Ausweis der Sprache noch nicht differenzirt waren, von denen mithin noch keinerlei Mythen existirten, müssen, selbst wenn sie mit einem Namen bezeichnet wurden, aus dem die spätere Bezeichnung für die heidnischen Götter hervorgehen konnte, doch von diesen selbst begrifflich vollkommen verschieden gewesen sein, ebenso wie sie ganz anderer Natur waren, als die Gottheiten der transscendentalen Religionen. Man würde solche ideelle Wesen etwa als prototheistische bezeichnen können. Nach Ausweis der Sprache scheint es nun in der That als habe die proethnische Periode derartige prototheistische Vorstellungen gekannt. Zwar stimmen die weitaus meisten Bezeichnungen in den indogermanischen Sprachen nicht überein, sofern ihre Bedeutung nicht ganz allgemeiner Art ist, wie z. B. 'Herr'[1]); grade die ältesten Documente zeigen in dieser Beziehung keine Übereinstimmung; die beiden homerischen Worte

Angebliche indogermanische Gottesbezeichnungen

1) Auch die gewöhnliche Gleichsetzuug von vedisch *bhaga* '(Brot)austeiler', 'Brotherr', 'Herr', das häufig auch von Göttern gebraucht wird, altpers. *baga* (vgl. *Βαγιστάνη*, *Behistun* 'Götterort', angeblich auch *Baghdad* nach Pott etym. Forsch. II². 2. 327 und III². 508; ferner die Glosse bei Hes. *Βαγαῖος* Ζεὺς Φρύγιος) mit slav. *bogŭ* Gott (Curtius Grundz.⁵ S. 297; Fick in Kuhn und Schleichers Beiträgen VII. 369; vergl. Wörterb. I². 133; vgl. 290; Spracheinheit der Indogermanen 1873. S. 52, 57, 412; Joh. Schmidt Verwandtschaftsverhältn. 1872. S. 46. 9; Schade altdeutsches Wörterb. II². 1291ᵃ; M. Müller internat. Zeitschr. für Sprachw. I. 215; Darmesteter *Orm. Ahrim.* S. 32 ; Schrader Sprachvergl. und Urgesch. S. 433) oder gar mit *Bakchos* und dem Kobold *Puck* (Cox *mythology of the Aryan nations* I. 81) ist nicht beweisend, da der Begriff des Gottes sehr wohl nachträglich aus dem des Herren auf slavischem wie auf indo-eranischem Gebiet sich entwickelt haben kann. (*Bogŭ* bedeutet übrigens auch gradezu 'Reichtum'; vgl. z. B. den Namen des Sonnengottes *Daždĭbogŭ* 'gieb Reichtum'). Aus dem gleichen Grund würde die von Pictet *orig. Indoeur.* III². 419 vorgeschlagene Gleichstellung von kymr. *Ner* 'Herr, Gott' und der helvetischen Göttin *Naria* (Mommsen *Inscr. Helv.* S. 216) mit skr. *nara* (vgl. auch das oben S. 80f. über *Nerthus* Bemerkte) nichts beweisen, selbst wenn sie richtig wäre, was bei ihrer Isolirung höchst unwahrscheinlich ist; es kommt hinzu, dass *nṛi* (wie das entsprechende ἀνήρ) im *Ṛigveda* nur die Bedeutung von Held oder Mann hat, während die eigentümliche mystische Vertiefung des Begriffes ein Product der brahmanischen Speculation ist.

für Gott, θεός[2]) und δαίμων[3]), sind in der Sprache der Veden durch kein Analogon vertreten und umgekehrt bezeichnet δῖος, welches wurzelverwandt mit dem vedischen *dēvas* ist, bei Homer fast nur Menschen, selten Göttinnen, nie einen Gott[4]). Aber eben dies *dēva* hat doch in andern Sprachen auffallende Analoga: nicht blos im Eranischen, dessen Bezeichnung für Dämonen, *daeva*, sich lautlich trefflich zu *dēvas* stellt, sondern auch im Lateinischen *(divus, deus)*, Littauischen *(dēwas)*, Altpreussischen *(deiwas, deiws)*, Gallischen *(deivos)*, Cymrischen *(duw)*, Irischen *(dia)*, Altnordischen *(tīvar pl. m.)*[5]). So merkwürdig nun diese Übereinstimmung auch auf den ersten Blick erscheint, so wird man doch bei genauerer Erwägung finden, dass auch sie eine positive Entscheidung nicht herbeiführt. Die Wurzel *div* scheint schon in prähistorischer Zeit die Begriffe 'Licht', 'Himmel' und 'Herrlichkeit' vereinigt zu haben[6]). Worte von diesem Umfang der Bedeutung waren natürlich prädestinirt zum Ausdruck des Begriffes der Göttlichkeit, als dieser Begriff gefunden war, namentlich seitdem sich in denselben ein so erhebliches Quantum von naturreligiösen Vorstellungen gemischt hatte: wie oft erscheinen die Götter in den verschiedensten Sprachen unter dem einen Namen der Himmlischen! Im Chinesischen z. B. bedeutet *Tien* Himmel, Tag und Gott, im Finnischen *Jum*, *Jumala* eigentlich Himmel, dann Gott, und das mongolische *Tengri*, welches vielleicht mit *Tien* zusammenhängt, vereinigt die Bedeutungen Himmel, Himmelsgott, Gott, Dämon. Zu diesem naheliegenden Bedeutungsübergang[7]) kam möglicher-

2) Denn in der That scheinen mir die von Curtius (z. B. Grundz.[5] S. 513 ff.; vgl. Rödiger Zeitschr. für vergl. Sprachf. XVI. 158) vorgebrachten Gründe gegen die frühere Gleichsetzung von θεός und *deus* (trotz der auf cyprischen epichorischen Inschriften angeblich erscheinenden Form θεϝῶι, vgl. z. B. Const. Schröder *transact. of the soc. of bibl. archeol.* VI. 134; s. dagegen Collitz griech. Dialektinschr. I. 40) ganz entscheidend. Fick vergl. Wörterb. I[2]. 368 denkt an altnord. *dīar* Götter; John B. Bury (Bezzenb. Beitr. VII. 79) sucht θεός mit χέω und nhd. *Gott* zu vereinigen.

3) Über die Etymologie von δαίμων handelt ausführlich Pott etym. Forsch. II[2]. 1. 947. Am wahrscheinlichsten dünkt mich die Ableitung, wonach δαίμων einerseits den Zuteiler (den Herren), andrerseits das Zugeteilte, den Besitz (vgl. εὐδαίμων) bezeichnet, in welcher letzteren Bedeutung es im Lakonischen erwiesen ist. Dass δαίμων nicht blos bei Homer, sondern auch bei allen späteren Dichtern z. B. bei Archilochos im Sinne von 'Gott' gebraucht wurde, zeigt Ukert in den Abhandlungen der sächs. Gesellsch. der Wiss. I. 148. Die später übliche Dreiteilung in θεοί, δαίμονες, ἥρωες soll nach Athenag. *leg. pro Christ.* c. 23. S. 118 (Otto) von Thales stammen.

4) Erst bei Hes. *theog.* 991 kommt von *Phaethon* vor δαίμονα δῖον.

5) G. Curtius Grundz.[5] S. 236; Fick vergl. Wörterb. I[2]. 96.

6) Nicht mit Recht scheint mir Pictet *orig. Indoeur.* III[2]. 414 zu behaupten: '*deva*' *en tant que substantif n'a pu signifier que l'Être qui implique bien la notion d'un Dieu placé au dessus du monde.*

7) Über das Übereinstimmen vieler Sprachen in den Bezeichnungen von

weise bei den nordeuropäischen Völkern der ungefähre Anklang des lateinischen Wortes, der die Wahl grade dieses Wortes begünstigen musste; bei dem lateinischen *deus* waltete vielleicht eine ähnliche Beziehung zu dem gar nicht verwandten griechischen *ϑεός*. Diese Entwickelung kann freilich ihrer Natur nach nicht nachgewiesen werden; aber es spricht dafür, dass wir das griechische *δῖος* und vielleicht auch das vedische *deva-s* allmählich in seine spätere Bedeutung hineinwachsen sehn. Aus den vorgebrachten Gründen geht nun zwar hervor, dass die aus der weitverbreiteten Verwendung der Wurzel *div* zur Bezeichnung des Gottesbegriffes gezogenen Consequenzen nicht zwingend sind, aber es darf nicht vergessen werden, dass es an einer bestimmten Entscheidung über das Vorhandensein prototheistischer Vorstellungen bei dem vorauszusetzenden Urvolke noch fehlt. Das Problem kann, so wie es nun einmal durch die Annahme prototheistischer Vorstellungen formulirt ist, auf rein linguistischem Wege überhaupt nicht gelöst werden: die Sprache versagt nicht allein bei der Beantwortung, sondern selbst bei der Discussion der Frage ihre Hülfe, denn es handelt sich um transitorische Bedeutungsnüancen, für welche der heutige Sprachgebrauch weder ein Bedürfnis noch ein Verständnis hat. Es wäre also ganz wohl möglich, dass die Wurzel *div* in der proethnischen Periode ausser den vorhin genannten drei noch einige andere Vorstellungen umschloss, welche der späteren Bedeutung 'Gott' noch etwas weiter entgegen kamen. Dass dies in der That der Fall war, wird sich später auf anderem als linguistischem Wege ergeben; es wird sich zeigen, dass gewisse Manipulationen bereits von den ungetrennten Indogermanen geübt wurden, aus denen später Cultushandlungen hervorgiengen, und dass mit diesen Manipulationen Vorstellungen verknüpft waren, die sich dereinst zu mythologischen und zuletzt zu dogmatischen Ideen verdichten oder umgestalten sollten, Vorstellungen freilich so primitiver Art dass man einer besonderen teleologischen Brille bedarf, um ihre zukünftige Bestimmung zu entdecken.

Himmel und Gott handelt ausführlich Pott allg. Litt.-Zeit. 1849. Nr. 199; etym. Forsch. II². 2. 930 ff.; M. Müller *science of lang.* II. 481. Über die finnischen und mongolischen Worte vgl. Castrén finn. Myth. S. 14. Neuerdings hat Lefébure *mythe Osir.* I. 107 auch dem ägyptischen *har (Horus)* die beiden ursprünglichen Bedeutungen Himmel und Gott vindicirt, doch scheint mir diese Deutung, nachdem Grébaut *trav.* S. 75 die Horosaugen anders gedeutet hat, nicht mehr haltbar.

§ 15—16. Die Cultusbezeichnungen.

§ 15. Die angeblich graecoitalischen und indoeranischen Cultusbezeichnungen.

Lehrt die Linguistik das Vorhandensein solcher Manipulationen in der proethnischen Zeit? Auch dies ist behauptet worden[1]), und es liegt uns demnach die Pflicht ob, der vergleichenden Mythologie auch hierin zu folgen. Naturgemäss ist auf diesem Gebiete die Folgerung aus der Etymologie kaum in irgend einem einzelnen Falle eine ganz sichere; denn da die sacrale Bedeutung der religiösen Terminologie natürlich immer erst eine abgeleitete ist, so bleibt die Frage offen, bis zu welchem Stadium dieser Ableitungsprocess in der Ursprache bereits gediehen war. Wenn z. B. ein Wort, das ursprünglich 'weiss' oder 'rein' bedeutet, in mehreren Sprachen zur Bezeichnung der 'Heiligkeit' dient, so geht daraus noch keineswegs hervor, welche von den verschiedenen in diesem letzteren Begriffe zusammenfliessenden Vorstellungen in jenem Worte schon ausgedrückt waren. — Beginnen wir auch hier wieder mit der Vergleichung der graecoitalischen und der indoeranischen Entsprechungen. Was die ersteren betrifft, so kommen neben einer sehr grossen Zahl zweifelloser Entlehnungen wie z. B. *adytum, damium*[2]), *hymnus, mysterium, nenia, orgia, paean (paeon), pompa, propheta, pyrrhicha,* soviel ich sehe, überhaupt nur zwei, *σπένδειν spondere* und *λείβω, λοιβή libare* ernstlich als graecoitalisch in Frage[3]). Aber nach dem, was oben Seite 83 über das Verhältnis von *Liber* zu *Λειβῆνος* bemerkt wurde, scheint es mir nicht unmöglich zu sein, dass *libare* vielmehr Lehnwort ist, dann aber muss schon seiner gänzlichen Isolirtheit wegen auch *spondere* für ein solches gelten. Graecoitalische Religionsübungen beweisen die Worte keinesfalls, auch wenn sie selbst in die graecoitalische Vorzeit hinaufreichen sollten, da sie ursprünglich wohl nur 'benetzen', 'giessen' bedeuteten. — Ergebnisreicher ist die Vergleichung der Cultusbezeichnungen in den beiden arischen Sprachen; diese Vergleichung ist um so wichtiger, weil bei der relativen Sicherheit dieser

Angebliche graecoitalische Cultusbezeichnungen

Angebliche indoeranische Cultusbezeichnungen

1) Aufzählungen z. B. bei Spiegel Übers. des Avesta II[1]. S. CXI; und besonders Pictet *orig. Indoeur.* III[2] 460 ff. Neuerdings ist vieles derartige von Leist 'Graecoital. Rechtsgeschichte' Jena 1884, besonders S. 175 ff. (z. T. nach mündlichen Mitteilungen Delbrücks) zusammengestellt worden.

2) O. Weise die griech. Wörter im Lat. S. 398.

3) Vgl. z. B. Curtius Grundz.[5] S. 365; Fick vergl. Wörterb. II[2]. 484; Schmidt 'Verwandtschaftsverhältn.' 1872. S. 56 n. 66; Vocalism. II. 250. — *Τέμενος* und *templum* lasse ich ausser betracht, da eben die Forscher, welche dies Wort der graecoitalischen Periode zuweisen, eine ursprünglich nicht eigentlich religiöse Bedeutung desselben annehmen.

Vergleichung von den älteren Culturen die arische bei weitem am besten bekannt ist: sind die hier etwa gefundenen Übereinstimmungen auch natürlich keineswegs ein Anhalt dafür, dass es dergleichen auch für das erweiterte Gebiet der indoeuropäischen Sprachen geben müsse, so würde doch umgekehrt das Gegenteil mit Sicherheit folgen, wenn sich nicht eine Reihe unzweifelhaft übereinstimmender Sacralausdrücke in den Veden und im Avesta fände. Dies scheint nun aber auf mehreren Gebieten der sacralen Terminologie grade wirklich der Fall zu sein. So erhält die Wurzel skr. *hu*, zd. *zu* 'giessen' in beiden Sprachen die Bedeutung 'opfern', und es wird davon gleichmässig ein Substantivum *masc. hotar*, *zaotar* 'Priester' und ein Subst. *fem. hotrā, zaothra* abgeleitet, welches im Indischen 'Opferguss' und im Eranischen 'Weihwasser' bedeutet. Mit der Präposition *ā* wird von derselben Wurzel das vedische *fem. āhuti* 'Opferguss' gebildet, dem im Avesta *āzūiti* in derselben Bedeutung entspricht. Von einem Worte skr. *athar*, zd. *âtar* 'Feuer' scheint ein anderer Priestername abgeleitet, der im Indischen *atharvan*, im zd. Avesta *âthravan* lautet[4]). Das Verbum *nam* 'beugen' scheint schon in der Urzeit wie auch im Veda die Specialbedeutung der Anbetung mit umfasst zu haben, wenigstens entspricht das daraus abgeleitete vedische *namas* 'Anbetung' ebenso der Form wie der Bedeutung nach eranischem *nemağh*. Durch Vorsetzung der *Praep.* skr. *pra*, zd. *fra (pro)* wird von der gleichen Wurzel skr. *bhṛi*, zd. *bar (ferre)*, im Veda *prabhṛiti*, im Avesta *(hu-)frabereti*, beides im Sinne von 'Anbetung' gebildet. Eine Reihe gemeinsamer religiöser Benennungen geht von der Wurzel skr. *stu*, eran. *çtu* 'loben' aus: es entspricht z. B. skr. *stuti fem.* 'Lobgebet', persischem *çtûiti*, skr. *stotṛi* 'der Lobsänger', eranischem *çtaotar*, und wenn man es mit dem verschiedenen Suffix nicht allzu genau nimmt, so können auch skr. *stotra n.* und *stoma m.* 'Lob', neben zd. *çtaota n.*, *çtaoman n.* und *çtaomi fem.* gestellt werden.

Zu den auffälligsten Übereinstimmungen gehört skr. *yaj* = zd. *yaz*; beide Worte haben in den ältesten Quellen ausschliesslich die religiöse Bedeutung des 'Opferns', sodass eine etwa vorhandene primäre Bedeutung wenigstens nicht nachgewiesen werden kann. Ausser diesen beiden Worten selbst stimmen auch mehrere von ihnen abgeleitete überein, so das *adj. yajata-yazata* (altpers. *yazd*), 'verehrungswert, göttlich', die *subst. masc. yashṭri-yastar* 'der Opferer' und *yajña-yaçna* 'das Opfer', *yajñiya-yaçnya* 'zum Opfer gehörig' u. a. — Die Bezeichnungen der beim Opfer gesprochenen

4) Vgl. Burnouf *observ. sur la grammaire comp. de Bopp* S. 21; Kuhn Zeitschr. für vergl. Sprachf. VI. 240; Geiger im Glossar S. 201; Fick vergl. Wörterb. I². 227. Bergaigne *journ. Asiat.* 1883. II. 505 behauptet, dass *Atharvan* nur Eigenname, nicht appellativ sei. Über die Ableitung von Atharvan stellt John Bury in Bezzenb. Beitr. VI. 339 eine von der im Text gegebenen abweichende Vermutung auf.

oder gesungenen Worte stimmen fast durchweg im Avesta und den Veden überein. Von *gā* 'singen' wird z. B. der Hymnos im Indischen *gāthā (fem.)*, im Eranischen *gātha (fem.)* genannt; die Wurzel *man* 'meinen', 'sinnen', 'andächtig sein', bildet ein *subst. masc.* ind. *mantra*, zd. *māthra* 'Spruch'. Endlich mögen hier zwei nicht allgemein anerkannte Gleichstellungen erwähnt werden. Wahrscheinlich darf man vedisches *ṛita* neben zd. *asha* stellen[5]), sofern auch dieses auf die Wurzel *ar* (vgl. ἀραρίσκω) 'fügen' zurückgeführt werden kann: die weite Begriffssphäre beider Worte in ihrer Verwendung sowohl als *adject.* wie als *subst. neutr.* lässt sich passend um Vorstellungen vom Opfer gruppiren, welches demnach von der richtigen Ordnung abgeleitet zu sein scheint. Zweifelhafter ist es, wenn die indischen *Āprī*hymnen den eranischen *Āfrīgan* gleichgesetzt werden[6]).

Selbst wenn wir von diesen beiden letztgenannten zweifelhaften Gleichsetzungen absehen, scheint eine so grosse Zahl übrig zu bleiben, dass es erlaubt und fast notwendig scheinen könnte, der indoeranischen Periode einen festausgebildeten Cultus mit technischem Priestertum zuzuschreiben. So weit gehenden Folgerungen gegenüber muss man stets die Möglichkeiten im Auge behalten, welche die von der linguistischen Paläontologie gebotenen Zeugnisse fälschen können. Zunächst beweist die gleiche Weiterbildung einer Wurzel bei dem Gesammtverhältnis der beiden Sprachen kaum in irgend einem Falle etwas: von einer Wurzel *hu* konnte diesseits des Hindukush *zaotar*, jenseits desselben *hotṛi* abgeleitet werden. So beschränkt sich die Übereinstimmung für jeden einzelnen Fall schliesslich auf die Wurzel, und selbst bei den aus dieser zu ziehenden Folgerungen mahnt das Verhältnis, welches zwischen der religiösen und der primären Bedeutung besteht, zu grosser Vorsicht. Dass Worte, welche ursprünglich den Gesang, das Nachsinnen, die Verehrung, die Anrufung, die Darbringung, die Lobpreisung bezeichneten, eine specielle religiöse Bedeutung bei zwei Völkern annehmen konnten, ohne dass dieselben diesen Sinn schon vor ihrer Trennung mit jenen Worten verbanden, bedarf kaum der Hervorhebung. Da sich ferner bereits herausgestellt hat, dass die Übereinstimmung, welche der Veda mit dem Avesta in einigen mythologischen Namen zeigt, sehr wahrscheinlich z. T. durch die Annahme des Völkerverkehrs erklärt werden muss, so ist natürlich auch mit der Möglichkeit zu rechnen, dass der Einfluss dieses Völkerverkehrs sich auch auf dem Gebiet der Cultusworte

5) M. Müller Urspr. der Rel. S. 285 ff.; Geiger im Glossar S. 197. Andere erklären *asha* anders z. B. Justi Handb. S. 39; Pictet *orig. Indoeur.* III². 467 als 'durchsichtig' (von *aksh*).

6) Vgl. M. Müller *history of anc. sanscr. litt.* S. 463 f.; Eggeling *Çatap. brāhm. introd.* S. XV; Haug *essays on the sacr. language writings and relig. of the Parsis* S. 241; dagegen z. B. Fick vergl. Wörterb. I². 237.

geltend mache. In mehreren Fällen wird diese Möglichkeit sogar sehr nahe gelegt. Es kommen im Avestaritual Bezeichnungen vor, deren indische Entsprechung überhaupt nicht im *Ṛigveda,* sondern erst in jüngeren Religionsurkunden erscheint. Dahin ist vielleicht zd. *upâçti* zu rechnen, welches, wie man meint, von *ah* 'sitzen' abgeleitet, Darbringung bedeutet; ihm entspricht jüngeres indisches *upāsti.* Andere dem Avesta analoge Cultusbezeichnungen finden sich zwar bereits im *Ṛigveda,* aber erst in den jüngeren Teilen desselben. So wird z. B. *Atharvan* in der *Ṛiksaṁhitā* vierzehnmal und die *Atharvī* einmal erwähnt: keine dieser Erwähnungen gehört zum älteren Bestand[7]). Das *masc. gātha* kommt zweimal, das *fem. gāthā* fünfmal im *Ṛigveda* vor: sollte es wieder Zufall sein, dass alle diese Stellen in unzweifelhaft jüngeren Partien stehen? Dies ist um so weniger anzunehmen, da es sogar von der Wurzel *gā* mehr als zweifelhaft ist, ob sie in den älteren vedischen Liedern bereits in der Bedeutung 'singen' vorkommt; von den 54 Stellen, in denen sich das Wort in diesem Sinn findet, stehen, soweit ich sehe, nur zwei (VI. 40. 1; VI. 69. 2) in Liedern, die nicht schon durch ihre Stellung als jüngeren Ursprungs gekennzeichnet sind. Es drängt sich schon hier die Frage auf, ob nicht der Hindu überhaupt erst im Verlaufe der vedischen Periode die Anwendung des Gesanges im Cultus gelernt habe. In diesem Fall würde es sich von selbst verstehen, dass alle diejenigen Ableitungen von dieser Wurzel, welche eine specifisch religiöse Bedeutung haben, auch erst der jüngeren vedischen Periode angehören können, wie es ja die Überlieferung wirklich zeigt. Wir werden später sehen, dass es sich in der That so verhält: es liegt dieselbe Erscheinung vor, wie wir sie bei der Entsprechung von *Yama*◡*Yima* fanden (S. 91). — Wenn nun auch aus diesen Gründen jeder einzelnen der besprochenen linguistischen Entsprechungen kein grosses Gewicht beigemessen werden kann, so scheint doch ihre Gesammtzahl etwas grösser, als es bei der ausschliesslichen Einwirkung der besprochenen ablenkenden Factoren zu erwarten wäre; und wir möchten daher ein allerdings sehr beschränktes Maass primitiver Ceremonien in der indoeranischen Periode für wahrscheinlich halten.

§ 16. Die angeblich indogermanischen Cultusbezeichnungen.

Gehen wir nun zu dem Gesammtgebiet der indoeuropäischen Sprachen über, so sind zunächst wieder eine ganze Reihe von solchen behaupteten Gleichsetzungen auszuscheiden, welche entweder überhaupt formal nicht zusam-

7) Ṛ. V. VI. 15. 17; VI. 16. 13 u. 14; VI. 45. 24 sind aus den später zu erörternden Gründen eingeschoben.

mengehören, wie z. B. *χέω* mit der oben genannten indischen Wurzel *hu*[1]), wie *ὕμνος* mit *sumna*[2]), wie die von Curtius aufgestellte aber wieder zurückgenommene[3]) Gleichung skr. *sēv* = *σέβ-(ω)*, lat. *sev-ērus* und wie die Verbindung von *flamen, Βράγχος, brahmán, brayr Bragi*[4]), oder deren religiöse Bedeutung auf verschiedenem Wege gewonnen worden ist. Dazu gehört *νέμος nemus*, dessen Bedeutung sehr wahrscheinlich direct vom Weiden herkommt[5]), nicht etwa durch eine religiöse Zwischenvorstellung mit skr. *namas* (s. o. S. 123) verbunden werden darf. Eine Reihe keltischer und germanischer Worte, welche ebenfalls zu *νέμος namas* gestellt waren, wie *nimidae*, nach dem *Indiculus paganiarum* 'heilige Wälder'[6]), liegt, nachdem jene primäre Gleichstellung erschüttert ist, zu isolirt und ist zum Teil etymologisch zu dunkel, als dass sie ernsthaft für den Beweis in Betracht kommen könnten. — Rein zufällig scheint es mir auch, dass einige auf die Wurzel *var* zurückgeführte Worte eine religiöse Bedeutung erhalten haben. So verwendet der Lateiner *vereor* und *revereor* bisweilen zur Bezeichnung des Verhältnisses des Menschen zur Gottheit, im Avesta wird der religiöse Glaube *varena* genannt. Die meiner Ansicht nach entschieden zu verneinende Frage, ob diese Worte überhaupt formal zusammengehören, kann hier ganz unerörtert bleiben, weil jedenfalls die Genesis der religiösen Bedeutung eine völlig verschiedene gewesen sein müsste; zd. *varena* hätte die Bedeutung 'glauben' erst durch die Vermittlung des Begriffes 'Wahl oder Wunsch' erhalten und diese geht auf die Bedeutung 'lieben' zurück[7]). Eine innere Beziehung zu der religiösen Verwendung von *vereor* wird dadurch so gut wie ausgeschlossen. Dieselbe Verschiedenheit der Begriffsentwickelung würde sich bei zwei anderen religiösen Ausdrücken herausstellen, welche man auf dieselbe Wurzel *var* zurückzuführen und einander entgegenzustellen pflegt[8]):

1) Andere stellen auch *θύω* 'opfern' (im Gegensatz von *θύω* 'sich heftig bewegen' Leo Meyer Bezzenb. Beitr. VI. 126) zu *hu* und lassen die anlautende dentale *Aspirata* aus *gh* hervorgehen.

2) So zweifelnd z. B. Fick vergleich. Wörterb. I². 198. *sumna* dürfte in *su-mna* *εὐ-μενής* (falls *su* = *εὐ*, was bestritten wird, s. z. B. Fick Bezz. Beitr. I. 58) 'wohlmeinend' zu zerlegen sein, wie denn das Wort in diesem Sinn wirklich vorkommt; *ὕμνος* ist doch wohl neben *ὑφαίνω* zu stellen.

3) Curtius Grundz.⁵ S. 481.

4) Leist graecoit. Rechtsgesch. S. 187. Vgl. dagegen Curtius Grundz.⁵ S. 188.

5) Curtius Grundz.⁵ S. 313 f.

6) Vgl. Grimm deutsche Mythol. S. 614; Pictet *orig. Indoeur.* III². 462.

7) Fick vergl. Wörterb. I². 181 stellt *varena* neben *verus*, mit Recht, wie mir scheint; dann aber ist *varena* von *vereor* zu trennen.

8) Diese schon von Bopp aufgestellte Combination nennt Fick vergleich. Wörterb. I². 184 eine tadellose Zusammenstellung. Vgl. auch Curtius Grundz.⁵

skr. *vrata n.*, und ἑορτή. *Vrata* 'Ordnung' würde ebenso wie zd. *varena* auf die Bedeutungen 'wollen', 'lieben' zurückgeführt werden müssen; entspräche nun *vrata* auch formal wirklich dem ἑορτή, was bei der Verschiedenheit sowohl des Geschlechtes wie der Bedeutungssphäre übrigens nicht sehr nahe liegt, so würde dies doch keinesfalls auf demselben Wege zu diesem Sinn gekommen sein können, da die abgeleitete Bedeutung 'wollen' der Wurzel *var* in den europäischen Sprachen entweder ganz eingebüsst oder in dieselben in der differenzirten Form *val* übergegangen zu sein scheint und daher nicht mit der dem Subst. ἑορτή event. zu grunde zu legenden Form ὁρᾶν, sondern höchstens mit βούλεσθαι, sofern dies Wort nämlich zur Wurzel *var* gehört[9]), verbunden auftritt. Ein weiteres religiöses Wort, welches auf die Wurzel *var* zurückgeführt ist[10]), ἀρά, steht der Bedeutung nach so fern, dass wir von ihm billig absehen können.

Mit der Wurzel *var* berührt sich zwar wohl nicht ursprünglich, aber doch in den abgeleiteten Bedeutungen die ähnlichklingende *van* 'lieben'. Dass bei dieser Bedeutung die religiöse Verwendung sehr nahe lag, versteht sich von selbst, so scheint denn lat. *veneror*, das sich passend zu *Venus* stellt, auf diese Wurzel zurückgeführt werden zu müssen. Im Avesta ist die religiöse Nüance von *van* nicht nachzuweisen, im *Ṛigveda* wird *van* und das abgeleitete *vanús* allerdings bisweilen von der liebevollen Gottesverehrung (resp. dem Gottesverehrer) gesagt, aber diese Bedeutung tritt nicht so hervor, dass sie als bereits fixirt erscheinen könnte; eher könnte noch *van* in der Bedeutung 'hold sein' von den Göttern gesagt, als technische Bezeichnung angesehen werden. Sehr zweifelhaft ist ferner die sacrale Grundbedeutung bei einer Anzahl von Rechtsausdrücken, welche Leist in der graecoitalischen Rechtsgeschichte gemäss seiner Grundauffassung von dem sacralen Ursprunge des Rechtes als von hause aus religiöser Natur bezeichnet; wie z. B. bei θέμις = ind. *neutr. dhāma* (Leist S. 205)[11]), bei dem elischen θέρμα = *dharma*[12]) (Leist S. 237), *ratio, ritus* = *ṛita* (Leist S. 199; 220; vgl. Schmidt Vocal. II. 362). Nur

S. 587. Pott etym. Forsch. II². 3. 615 fasst *vrata* als erlesenes Büsserleben, ἑορτή als erlesenen Tag.

9) Wahrscheinlich ist es davon zu trennen, möglich ist die von Fick (Bezzenb. Beitr. VI. (1881) 212) vermutete Grundform mit anlautendem Guttural.

10) Pictet *orig. Indoeur.* III². 463; 473.

11) Über die Grundbedeutung von *dhāman* vgl. Ludwig Zeitschr. für vergl. Sprachf. 1886. S. 240—249, nach welchem *dhāma* 'jeder Etymologie unerreichbar' nichts anderes als 'Manifestation' ist: eine Bedeutung, bei welcher natürlich jeder Zusammenhang mit θέμις schwinden muss.

12) Paus. V. 15. 7 τὸν μὲν δὴ παρὰ Ἠλείοις θέρμιον καὶ αὐτῷ μοι παρίστατο εἰκάζειν ὡς κατὰ Ἀτθίδα γλῶσσαν εἴη θέσμιος, Hes. θέρμα· . . . ἄδεια καὶ ἐκεχειρία. Curtius hat in der fünften Auflage der 'Grundzüge' die Gleichung θέρμα *dharma* wieder gestrichen.

hinsichtlich des ersten dieser Worte — von denen übrigens die beiden letzten Entsprechungen sprachlich nicht gesichert sind — ist der Versuch, eine religiöse Beziehung nachzuweisen, insofern angestellt worden, als die hesiodeische Uranostochter *Themis* (*theog.* S. 135) mit der indischen Formel '*dhāman* des *Varuṇa*' verglichen wird: ein Versuch, der schon deshalb völlig misslungen ist, weil die in der letztgenannten Formel auftretende Function des *Mitra-Varuṇa* — denn diesen beiden, nicht *Varuṇa* allein wird *dhāman* zugeschrieben — erst im Verlauf der speciell vedischen Entwickelung sich herausbildet, übrigens auch sich keineswegs auf den Ausdruck *dhāman* beschränkt. Ebenso wenig würde das Vorhandensein proethnischer Cultusgebräuche aus der von Froehde (in Bezzenbergers Beiträgen X. 298) vorgeschlagenen Gleichsetzung von lat. *caerimonia* mit skr. *ceru* '(bei einer heiligen Handlung) wirksam' und ahd. *hēr* 'erhaben' hervorgehn. *Ceru* erhält an der einzigen Ṛigvedastelle, an der es vorkommt, seine religiöse Bedeutung erst durch den Zusammenhang, kann also natürlich für jene Bedeutung nichts beweisen; das germanische Wort dagegen steht begrifflich zu fern und gehört wahrscheinlich weder zu *caerimonia* noch zu *ceru*. — Übrigens pflegt man jetzt gewöhnlicher *caerimonia* zu *καῦσαι* zu stellen, was mir ebenfalls sehr zweifelhaft erscheint.

Aus demselben Grunde kann auch die Gleichstellung von lat. *sacer, sanctus* mit skr. *sac* nicht proethnische religiöse Vorstellungen erweisen, selbst wenn diese Combination des vielumstrittenen Wortes richtig sein sollte: *sac* (*ἕπομαι*, *sequor*) wird noch so vereinzelt im religiösen Sinne gebraucht, dass sicher nichts berechtigt, denselben sogar in die Urzeit hinaufzurücken. Noch weniger kann skr. *prich*, zd. *pareç*, das sich zu lat. *precor, posco* stellt und *εὔχομαι*, welches mit skr. *vāñch* 'lieben' oder besser mit *ūh* 'für wert achten', 'beachten', 'aufmerken' verglichen wird[13]), als proethnischer Sacralausdruck gelten und zu paläontologischen Folgerungen verwendet werden. Selbst auf die behauptete Übereinstimmung von zd. *çpenta* und litt. *szventas*[14]) ksl. *svętŭ* würde es gefährlich sein, zu bauen, weil die Grundbedeutung des Wortes einfach 'weiss' gewesen zu sein scheint. Allerdings würde es immerhin auffällig sein, wenn, wie Fick es für möglich hält, zwei hiermit in Verbindung stehende Worte, skr. *çvātra* und goth. *hunsla-*, wie in der Beziehung auf das Opfer so auch in der Form genau übereinstimmten, aber die Gleichsetzung der Suffixe *-tra* und *-sla* erregt Bedenken. — Ähnlich wie mit *çpeñta* verhält es sich mit *ἱερός*. Dies Wort steht vielleicht dem vedischen

13) Vgl. Kuhn Zeitschr. für vergl. Sprachf. X. 240; Roth ebend. XIX. 220 (der lat. *vo(g)v-eo* vergleicht, während Förstemann ebend. XVII. 361 *augur* neben *εὖχος* gestellt hatte); Curtius Grundz.[5] S. 702.

14) Bopp vergl. Gramm. S. 20; Burnouf *comment. sur l'Alphab. zend* S. XCVI; Benfey-Stern Monatsnamen S. 41, vgl. 74; über *çvātra* vgl. Fick Spracheinheit S. 55; 57.

ishira parallel[15]), aber eben dieses letztere hat im Ṛigveda, wo es so häufig vorkommt, nie die Bedeutung heilig, sondern heisst immer wie vielleicht an einigen Stellen bei Homer[16]) nur 'munter', 'rüstig,' 'lebendig'. — — Natürlich können nicht alle behaupteten oder möglichen Etymologien dieser Art hier widerlegt oder erwähnt werden. Nach dem von uns bekämpften Princip würde es ja genügen, dass eins der zahllosen Worte, welche einer religiösen Specialbedeutung fähig sind, diese Bedeutung in einer der europäischen oder der arischen Sprachen wirklich habe, um dasselbe als religiösen Terminus der Ursprache zu erweisen. Ebenso sehen wir von denjenigen Begriffen ab, welche später zwar im Kreise der religiösen Lehre erscheinen, aber demselben nicht notwendig angehören. Die Unterscheidung von Zweifüsslern und Vierfüsslern wird gewiss, wie Weber[17]) meint, in urindogermanische Zeit zurückgehen, aber die weitere Folgerung, welche dieser Gelehrte aus dem zufällig in einer umbrischen Sacralinschrift überlieferten *dupursus, peturpursus*[18]) zieht, dass diese Unterscheidung bereits in der sacralen Terminologie formelhaft gewesen sei, ist darum nicht minder unbegründet. Ebenso steht es mit der Unterscheidung der Wiederkäuer von den oben und unten Schneidezähne habenden Tieren, welche letztere skr. *ubhayâdat*, gr. *ἀμφώδων*, lat. *ambidens* heissen: mag auch diese Einteilung vor der Trennung der Völker bereits bekannt gewesen sein, so darf darauf doch keineswegs mit Zimmer[19]) die Folgerung gebaut werden, dass

15) Dieser von Kuhn Zeitschr. für vergl. Sprachf. II. 274 aufgebrachten Gleichsetzung will zwar Pott etym. Forsch. II². 4. 310 nicht recht vertrauen, sie scheint mir aber weder der Bedeutung noch der Form nach erhebliche Schwierigkeiten zu verursachen. Vgl. auch Curtius Grundz.⁵ S. 401; Rzach hesiod. Unters. S. 32; Joh. Schmidt 'Verwandtschaftsverh.' 1872. S. 61. 42. — Für ἱερός steht auf einer kyprischen Sepulcralinschrift aus der sogenannten Königingrotte (Nr. VIII. bei Deecke-Sigismund in Curtius' Stud. VII. 259) und sonst öfters auf kypr. Inschr. ἰjαρός, einmal (bei Collitz-Deecke 72. 2) jαρός.

16) Allerdings wird dies von vielen (wie Bergk griech. Litt. I. 329) in Abrede gestellt. Auch Wilamowitz homer. Forsch. S. 106 giebt eine wesentlich andere Begriffsentwickelung des homerischen ἱερός. Nach ihm wäre ἱερός alles, worüber der Gottheit eine besondere Macht zusteht. Das Unpersönliche, Unbelebte, Willenlose, soweit es wirkt, ist göttlich und, soweit dem Menschen dabei unheimlich wird, er es als der Gottheit zugehörig oder irgend wie etwas dabei nicht geheuer findet, ist es ἱερόν, der Gottheit gehörig. Diese Ableitung hat allerdings an δαιμόνιος ein ziemlich genaues Analogon, aber sie gelangt nur sehr gezwungen zur Erklärung aller Stellen, wo Homer das Wort anwendet. Sollten die Dichter wirklich die Fische dämonisch genannt haben, weil sie unter dem Meer athmen? [Übrigens ist die Bedeutung des ἱερὸς ἰχθύς sehr zweifelhaft und war es (Hiller *Erat. carm. rell.* S. 34 ff.) schon im Altertum; manche setzten es wie neuerdings Ahrens Philol. XXVII. 590 gleich διερός.]

17) Ind. Stud. XIII. 208.

18) Aufr.-Kirchh. II. 199. 200; M. Bréal *les tables Eugubines* S. 123 f.

19) Zimmer altind. Leb. S. 76.

man schon damals die fünf Opfertiere in diese zwei Classen einteilte; haben wir doch bisher noch keinerlei Indiz dafür gefunden, dass die proethnische Periode fünf oder überhaupt irgend welche Opfertiere kannte.

Ganz ähnlich verhält es sich mit den Übereinstimmungen, welche Pauli[20]) in der sacralen Terminologie des Ṛigveda und des von ihm neugedeuteten römischen Arvalliedes entdeckt zu haben glaubt. Paulis Deutung scheint mir weder im einzelnen noch im ganzen genügend beglaubigt; aber selbst ihre Richtigkeit einmal vorausgesetzt, würden sich aus der Terminologie keinerlei Schlüsse auf ein proethnisches Ritual ziehen lassen. Denn wenn es z. B. in dem Liede nach Paulis Interpretation heisst *Seia sa en corre* d. h. 'Seia, betritt diese (Fluren)', und Rudra im Ṛigveda angerufen wird *viço asmákam á cara*, oder wenn das Herbeibringen der guten Gaben durch die Götter im Lateinischen mit dem Verbum *ferre*, im Veda durch *bhar* ausgedrückt wird, so beweist in solchen Fällen die Verwendung der urverwandten Wurzeln, welche eben schon durch die Bedeutung nahe gelegt wurde, nicht, dass die Worte grade in diesem Zusammenhang schon in der gar nicht nachweislichen Hymnensprache der indogermanischen Urzeit vorkamen.

Sehen wir also von diesen entweder sicher falschen oder paläontologisch sicher nichts beweisenden Übereinstimmungen ab, so bleibt ein kleiner Rest von angeblichen Entsprechungen übrig, über welche wegen ihrer vagen Natur eine sichere Entscheidung nicht möglich ist. Dahin gehört vor allem die berühmte Kuhnsche Gleichsetzung von *pontifex* und *pathikṛit*. Zunächst erhebt sich gegen diese Gleichsetzung das Bedenken, dass sie insofern nur eine unvollständige Entsprechung ist, als der letzte Bestandteil von zwei verschiedenen synonymen Wurzeln gebildet ist. Ein zweites Bedenken besteht darin, dass *pathikṛit* als Substantivum nicht nachweisbar ist — wenigstens führt das Petersburger Lexikon keine Stelle dafür an —, sondern nur als Beiwort 'pfadbereitend' sei es von Göttern (z. B. *Agni*) sei es auch von Menschen (z. B. den *Ṛishis*) oder von den Objecten des Cultus (z. B. vom *Soma*) gebraucht wird. Da indessen diese beiden formalen Bedenken ihrer Natur nach nicht entscheidend sein können, so ist es nötig, auch auf den Inhalt des angeblich proethnischen Begriffes einzugehn. Derselbe könnte ein doppelter sein, indem entweder die specifisch religiöse Bedeutung vom 'Pfade' des Opfers' *(yajñapatha)*, die im Indischen hervortritt, oder aber die sinnliche Bedeutung des 'Stegbereitens' jenem vorausgesetzten Namen des proethnischen Priestertums zugeschrieben wird. Den ersteren Weg schlug z. B. Weber ind. Stud. X. 360 Anm. 1 ein, der letztere Erklärungsversuch ist neuerdings sehr eingehend von Leist graeco-italische Rechtsgeschichte Seite 182 begründet worden. Leist nimmt an,

20) Pauli altit. Stud. IV. (1885) 67 ff.

dass in der urindogermanischen Periode gewisse Ceremonien an die Überschreitung der Ströme geknüpft waren — er bringt dafür auch einige römische (Fest. 245^{a}. 32; 250^{b}. 12; Cic. *div.* II. 36. 77) und griechische (Hes. *opp.* 735; vergleiche auch das athenische Priestertum der *Gephyraioi*) Belege bei — und dass die Vornahme dieser Ceremonien eben der alten Priesterschaft der 'Pfadbereiter' obgelegen habe. In beiden Bedeutungen ist jedenfalls die Gleichsetzung der *pathikṛit* und der *pontifices* misslich: gegen die Webersche Vermutung spricht unter anderm, dass die religiöse Bedeutung von *pathí* sich offenbar erst im Verlaufe der vedischen Religionsvorstellungen entwickelt hat und daher auch in den übrigen Sprachen nicht nachweisbar ist; die Leistsche Ansicht dagegen hat besonders das gegen sich, dass eine Beziehung der als *pathikṛit* bezeichneten Götter, Menschen oder Cultushandlungen auf den Brückenbau nicht nachweisbar ist, ja dass selbst bei den *pontifices* diese Beziehung vielleicht nur in Folge der sehr naheliegenden etymologischen Verbindung mit *pons* von den römischen Antiquaren behauptet worden ist[21]). Möglich ist nun freilich, dass grade die entscheidenden Bedeutungen sowohl im Indischen wie im Lateinischen verloren gegangen sind; aber eine beweisende Kraft wird gewiss Niemand der Zusammenstellung von *pontifex* und *pathikṛit* zutrauen.

Ebenso unsicher ist die berühmte Gleichsetzung von *Prometheus* und skr. *pramantha*[22]). Dieses letztere ist die im *Rigveda* nicht vorkommende Bezeichnung von einem Teile des Feuerzeuges: so wird nämlich dasjenige von dem oberen Reibholz ausgehende Holz genannt, mit welchem es der Erzeugung des Feuers halber gedreht wird. Das Wort bedeutet wohl 'Her-

21) Varro *l. l.* V. 83 *pontifices, ut Scaevola Quintus Pontufex Maximus dicebat, a* posse *et* facere *ut* potifices: *ego a* ponte *arbitror; nam ab his pons sublicius est factus primum, ut restitutus saepe, quom in eo sacra et uls et cis Tiberim non mediocri ritu fiant.* Vgl. Laur. Lyd. *de mens.* III. 21. S. 118 Roether ὅτι πουτίφικες οἱ ἀρχιερεῖς παρὰ Ῥωμαίοις ἐλέγοντο καθάπερ ἐν Ἀθήναις τὸ πάλαι γεφυραῖοι πάντες οἱ περὶ τὰ πάτρια ἱερὰ ἐξηγηταὶ καὶ ἀρχιερεῖς (διοικηταὶ τῶν ὅλων) ὠνομάζοντο διὰ τὸ ἐπὶ τῆς γεφύρας τοῦ Σπερχειοῦ ποταμοῦ ἱερατεύειν τῷ παλλαδίῳ. Plut. Numa IX οἱ δὲ πλεῖστοι μάλιστα καὶ τὸ γελώμενον τῶν ὀνομάτων δοκιμάζουσιν, ὡς οὐδὲν ἀλλ' ἢ γεφυροποιοὺς τοὺς ἄνδρας ἐπικληθέντας ἀπὸ τῶν ποιουμένων περὶ τὴν γέφυραν ἱερῶν ἁγιωτάτων καὶ παλαιοτάτων ὄντων· πόντεμ γὰρ οἱ Λατῖνοι τὴν γέφυραν ὀνομάζουσιν. Εἶναι μέντοι καὶ τὴν τήρησιν αὐτὴν καὶ τὴν ἐπισκευὴν ὥσπερ ἄλλο τι τῶν ἀκινήτων καὶ πατρίων ἱερῶν, προσήκουσαν τοῖς ἱερεῦσιν. οὐ γὰρ θέμιτον ἀλλ' ἐπάρατον ἡγεῖσθαι Ῥωμαίους τὴν κατάλυσιν τῆς ξυλίνης γεφύρας.

22) Ausführlich begründet von Kuhn Herabk. des Feuers. Die Gleichung von Prometheus und *Mātariçvan* finde ich auch in einer These der Inauguraldissertation von Noorden *symbolae ad compar. mythol.* behauptet. Gebilligt wurde diese Gleichsetzung in weiteren Kreisen (z. B. auch von Joh. Schmidt 'Verwandtschaftsverh.' S. 64. 80; Vocal. I. 118). — — Dagegen z. B. Andrew Lang *la mythologie trad. par* Parmentier Paris 1886. S. 191 ff.

vorreiber'. Formal würde dem nun mit Ausnahme der Endung Προμηθεύς entsprechen können, sofern wir die diesem Namen zunächst zu grunde zu legende Wurzel μαθ (μανθάνω), wie es auch Kuhn, der Urheber dieser Combination, that, neben skr. *math, manth* stellen und die Bedeutung 'lernen' auf die des 'Reibens' zurückführen dürfen. Dies ist gegenwärtig mehr als zweifelhaft geworden[23]). Soll also trotzdem an der Gleichheit von *pramantha* und Prometheus festgehalten werden, so ist dies jedenfalls nur unter der Voraussetzung möglich, dass schon in sehr alter Zeit dem Namen eine falsche Etymologie untergelegt und auf Grund dieser Etymologie eine Reihe von Mythen erfunden wurde. Eine mit derartigen vagen Möglichkeiten rechnende Hypothese kann nun freilich ihrer Natur nach nicht widerlegt werden: aber die Frage wird erlaubt sein, ob der eine Zug des Feuerraubes überhaupt schon ein Recht zu einer solchen Combination giebt. Übrigens würde, die Richtigkeit dieser Combination einmal zugegeben, daraus natürlich noch keineswegs ein bestimmter religiöser Charakter der Feuerreibung gefolgert werden können.

Wir schliessen diese Aufzählung mit der Erwähnung von ἅζομαι, ἅγιος. Diese Worte dürfen vielleicht neben die oben S. 123 besprochene Wurzel skr. *yaj*, zd. *yaz* gestellt werden[24]), deren ursprüngliche Bedeutung wir zweifelhaft lassen mussten; aber sehr mit Recht bemerkt Pott, nachdem er ausführlich die auf diese Wurzel zurückzuführenden Worte besprochen hat: 'Etwa zu rasche Schlüsse in betreff der Gottesverehrung bei den Griechen und bei den asiatischen Ariern aus unserer Wortsippe schliessen zu wollen, wäre schwerlich an der Zeit.'

§ 17. Kritik des Nationalitätsbegriffes in der Kuhn-Müllerschen Hypothese.

Das Resultat der bisherigen Betrachtung war, dass die Sprache keine Beweise dafür bietet, dass in der indogermanischen oder auch nur in der indoeranischen und — wenn es eine solche gab — in der graecoitalischen Periode göttliche Wesen durch religiösen Cultus verehrt wurden oder selbst nur in der Vorstellung existirten. Nur in den wenigen Fällen, wo die Sprache ihrer Natur nach eine bestimmte Entscheidung nicht bieten kann, mussten wir das Urteil suspendiren; sonst aber war die negative Entscheidung durchweg sicher. Die etymologische Beweisführung der Schule Adalb. Kuhns und M. Müllers ist misslungen; ja es hätte ein auf so schwan-

23) Vgl. z. B. Curtius Grundz.[5] S. 311 ff.

24) Diese Boppsche Gleichstellung, bei welcher die gänzliche Isolirtheit des griechischen Wortes im Kreise der europäischen Sprachen sehr auffallend bleibt, wird gebilligt u. a. von Curtius Grundz.[5] S. 171; Fick Spracheinheit S. 149; vergl. Wörterb. I[2]. 158; 299; Pott etym. Forsch. III[2]. 579.

kender Grundlage beruhendes System wohl überhaupt nicht so allgemeinen Beifall unter den Forschern finden können, wären nicht alle Bedenken schon im Keime durch die Wahrnehmung erstickt worden, dass sich bei sprachverwandten und, wie man meinte, Jahrhunderte lang von einander abgeschlossenen Völkern evidente sachliche Übereinstimmungen im Mythos und im Cultus zu finden scheinen. Die Völker mussten eine ausgebildete Religion bereits vor ihrer Trennung besessen haben — folglich musste diese Gemeinsamkeit auch in Übereinstimmung der sprachlichen Bezeichnung ihren Ausdruck finden. Der Satz ist richtig, aber er führt zur umgekehrten Schlussfolgerung: da die Sprachen keine gemeinschaftlichen Götternamen kennen, so kann es keine proethnische Religion gegeben haben.

Wenn demnach die Erwartung, dass urindogermanische Gottheiten und Cultushandlungen existirten, sich nicht erfüllt hat, so muss die Voraussetzung, dass die nationale Zusammengehörigkeit der Indogermanen sich auch in der Gemeinsamkeit der religiösen Vorstellungen aussprechen müsse, falsch gewesen sein; es kommt nur noch darauf an, den begangenen Irrtum zu erkennen. — Schon bei der Besprechung der Grimmschen Mythenauffassung wurde hervorgehoben, wie viel an dem Beweise des theoretischen Satzes fehle, dass der Mythos national sei. Indem aber die jüngere Grimmsche Schule diesen Satz praktisch so anwendete, als ob jeder sei es in einem alten Epos, sei es in einem heutigen Volksglauben erscheinende Mythos die Präsumption für sich habe, aus der proethnischen Urzeit zu stammen, führte sie den Satz in einer Weise aus, die neue wesentliche Bedenken gegen denselben rege machen muss. Der Grimmsche Begriff der Nationalität ist bei der praktischen Anwendung mit neuen Merkmalen ausgestattet und dadurch wesentlich modificirt worden. J. Grimm hielt eine Nation für die Summe derjenigen Menschen, die sich mit Hülfe ihrer Muttersprache verständigen können: nur weil die Sprache ebenso das Denken, wie dieses die Sprache beherrscht, musste er annehmen, dass die Gemeinsamkeit der Sprache sich auch in einer Gemeinsamkeit des Denkens äussern werde, und zwar besonders, da ja nach ihm das Volk im Mythos denkt (oben S. 62), in der Gemeinsamkeit des Mythos. Viel weiter geht die vergleichende Mythenforschung seit der Mitte unseres Jahrhunderts, indem sie eine Anschauung recipirt, welche in jener Zeit allgemein verbreitet war. Nach dieser Anschauung ist die Nation ein Verein von Menschen, die durch zahllose innere Beziehungen verknüpft sind, und die unter einer grossen Fülle anderen gemeinsamen geistigen Eigentums auch eine gemeinsame Sprache besitzen. Die wesentliche Beschränkung, dass die nationale Gemeinschaft alles andern geistigen Besitzes nur die Folge der gleichen Sprache sei, und dass sie deshalb nicht weiter gehen könne, als der Einfluss der Sprache reicht, ist damit aufgegeben. Die Nation wird gewissermaassen zu einem lebenden

Organismus erhoben, dessen Organe die einzelnen Lebensäusserungen der Nation sein sollen: wie sich bei den einzelnen Lebewesen die Organe aus immer neuen Atomen immer wieder in der feststehenden Form erneuern und in dieser Form von einer Generation auf die andere übergehen, so soll in den Äusserungen des nationalen geistigen Lebens immer wieder die alte Form hervorbrechen und es soll diese Form von den Mutternationen auf die aus ihr hervorgehenden Nationen sich vererben. Diese Schlussfolgerung lag allerdings in der Consequenz der Grimmschen Mythenauffassung, aber sie gehört zu jenen Consequenzen, aus denen der Irrtum der Prämisse hervorgeht. In der That ergiebt sich, sobald man nur davon absieht, nach jener Prämisse alle übrigen Verhältnisse zu construiren, die Irrigkeit jener neuen Vorstellung von der Nationalität von selbst. Der Begriff der indogermanischen Völker ist ein linguistischer, kein ethnographischer[1]); die Völker, welche die Sonne und den Himmel anbeten, oder an ein besseres Jenseits glauben, bilden eine religiöse Einheit, keine Völkerfamilie. Erst indem man beide Einteilungsprincipe für zugleich ethnographische hielt und dann einander willkürlich substituirte, gelangte man zu der Voraussetzung, dass zwei gleichsprachige Völker, welche gleiche Religion haben, dieselbe aus einer Urperiode ererbt haben müssen. Eine Nation aber ist keine constant fortdauernde Einheit, sie nimmt immerwährend fremde Bestandteile in sich auf und setzt sich demnach in jedem Augenblick ihrer Geschichte aus Elementen zusammen, deren einzelne sie den verschiedensten anderen Nationen als verwandt erscheinen lassen. Ein Volk A mag hinsichtlich seines Körperbaues zur Völkerfamilie B, hinsichtlich seiner Hautfarbe zu einer zweiten C gehören, sein Sprachschatz mag ihm mit D, sein Betonungsgesetz mit E gemeinsam sein, den Acker kann es wie F bewirtschaften, dieselbe Schrift schreiben wie G und mit H gemeinschaftlich seine Hände zu den Göttern erheben. In solchem, meistens aus einer noch viel grösseren Zahl von Ingredienzien zusammengesetzten Mischungszustand befinden sich alle geschichtlich bekannt gewordenen Nationen — ein reines Urvolk ist eine Construction, zu der es an jedem praktischen Vorbild fehlt. Es ist sehr irrig die Culturgüter als Organe zu bezeichnen, welche die Nationen von ihrer Mutternation ererbt haben.

Ein Schluss von dem geistigen Leben der einzelnen Völker auf die proethnische Zeit ist demnach im allgemeinen nicht gestattet. Die Wissenschaft ist auch wirklich bisher noch jedesmal fehlgegangen, wenn sie an

1) Die Müller-Kuhnsche Schule hat diesen Satz wohl erkannt (vgl. z. B. M. Müller *Chips from a German workshop* IV. 223: *it is against all rules of logic to speak, without an expressed or implied qualification, of an Aryan race, of Aryan blood, of Aryan skulls and to attempt ethnological classification on purely linguistic ground*); aber das ganze System ist eine dauernde Verletzung dieses Satzes.

der Hand der Mythologie, der vergleichenden Kunstarchäologie oder anderer Zweige der Culturgeschichte die ethnographische Stellung eines Volkes in die nach linguistischen Principien hergestellte Classificirung einordnen wollte. Wir erinnern nur an zwei nahe liegende Beispiele der nächsten Vergangenheit. Das erste betrifft das höchst dubiöse Volk der Akkadier, welches auf Grund seiner angeblich mit gewissen Sagen der Esthen und Finnen übereinstimmenden Mythologie als turanisch erwiesen werden sollte. Diese noch vor kurzem namentlich von französischen Forschern[2]) vorgetragene Hypothese muss jetzt als unrichtig bezeichnet werden. Nicht besser fiel der andere Versuch aus, gewisse Eigentümlichkeiten der Religion und Kunst, gewisse Gewohnheiten die Toten zu beerdigen und Ähnliches zur Bestimmung der viel umstrittenen Nationalität der Etrusker zu gebrauchen. Schon die Möglichkeit, dass sich dieselben Argumente je nach dem Standpunkt ihres Verfassers zur Unterstützung der verschiedenartigsten Hypothesen verwenden liessen, musste gegen ihre Verwendbarkeit überhaupt Bedenken erwecken. Während einige Forscher mit Hülfe der Culturverhältnisse die Corssensche Theorie von der Zusammengehörigkeit der Etrusker mit den übrigen Italikern begründen wollten, gelangte Taylor (*Etruscan researches* 1874) zu dem ausführlich begründeten Ergebnis, dass die Etrusker nach ihrer Mythologie und Religion nur Turanier sein könnten, und A. Milchhöfer (Anfänge der Kunst S. 223) folgert aus der etruskischen Kunsttechnik, dass die Etrusker ein auf griechisch-asiatischem Grenzgebiet erwachsenes, in vorhellenischer Zeit (doch etwa in Folge nördlicher Zuwanderungen) losgelöstes 'Mischvolk' seien. — Alle diese Argumentationen beruhen auf der gleichen Überschätzung des linguistischen Momentes bei der Scheidung der ethnographischen Zusammenhänge. — Die Sprache müsste ganz mystische Fähigkeiten besitzen, wenn sie eine solche Scheidung der Völker herbeiführen könnte. Bestimmt als Verkehrsmittel zu dienen, verbindet sie auch heut zu Tage die Völker mehr, als dass sie sie trennt; und da auf einer niedrigeren Culturstufe die praktische Aneignung einer fremden Sprache eher leichter denn schwerer ist, als auf einer höheren, so dürfen wir in jener alten Zeit, wo keine Nationallitteratur das Bewusstsein der Einheit der Völker lebendig gemacht hatte die Bedeutung der Sprache als Culturscheidegrenze nur noch geringer anschlagen. Die einzelnen Teile der vergleichenden Culturgeschichte müssen

2) z. B. *fragm. cosmog. de Bérose* 1871. S. 45 ff. — Was ausserdem an sprachlichen Analogien vorgetragen zu werden pflegt, kann ich zwar, was den lexikalischen Teil betrifft, nicht im einzelnen prüfen, macht aber, da die Analogien aus allen möglichen, bekanntlich lexikalisch unendlich verschiedenen turanischen Idiomen zusammengesucht sind, einen höchst unglaublichen Eindruck und ist, was den Hinweis auf den agglutinirenden Charakter betrifft, deshalb hinfällig, weil dieser die Eigentümlichkeit nicht sowohl einer Sprachclasse als vielmehr einer Sprachstufe ist.

sich unter einander und insbesondere von der Linguistik ebenso unabhängig erhalten, wie diese von einer Berücksichtigung der historischen Staatenbildungen absieht. Die Verbreitungsgebiete von Kunst und Wissenschaft, Religion und Mythos decken sich nicht mehr mit den linguistischen Gebieten, wie diese mit den politischen Einheiten.

§ 18. Prüfung der Kuhn-Müllerschen Hypothese mit Hülfe der Paläontologie.

Es ist demnach ein voreiliger Schluss, wenn aus dem Vorhandensein religiöser Vorstellungen bei den einzelnen Völkern das Vorhandensein einer proethnischen Religion gefolgert wird: dies Ergebnis stimmt insofern ganz zu dem früheren, dass nach Ausweis der Sprache die ungeteilten Indogermanen eine Religion nicht besessen haben, als das wichtigste für das Vorhandensein einer solchen beigebrachte Argument sich als nicht beweiskräftig ergiebt. Hiermit wäre nun eigentlich die Kritik der Kuhn-Müllerschen Hypothese erledigt; bei dem grossen Gewicht aber, welches die Anhänger dieser Hypothese, von ihrem Standpunkt aus mit Recht, auf das Vorhandensein sachlicher Übereinstimmungen legen, wird es vorteilhaft sein, bereits an dieser Stelle noch weiter zu gehen, und zu zeigen, dass die auf Grund dieser Übereinstimmungen gezogenen Schlüsse nicht blos nicht beweiskräftig, sondern auch nachweislich falsch sind.

Dass die Opfergebräuche und die Göttererzählungen bei den meisten indogermanischen Völkern wirkliche Ähnlichkeiten zeigen, kann nicht bestritten werden. So sicher sprachliche Analogien fehlen, so sicher sind eine grosse Anzahl sachlicher Analogien. Zwar hat begreiflicherweise die vergleichende Mythenforschung, wie sie in dem jetzt ablaufenden Menschenalter betrieben wurde, auch in dieser Beziehung häufig über das Ziel hinausgeschossen und in zufälligen und unwesentlichen Anklängen eine historische Verwandtschaft gesehen; aber daneben giebt es eine Fülle vollkommen einleuchtender Übereinstimmungen. Einzelne aufzuzählen ist hier nicht der Ort, da sie ja später uns anhaltend beschäftigen werden; nur daran sei hier erinnert — was übrigens schon an sich vollkommen beweiskräftig ist —, dass das Zeugnis der bestbeglaubigten sprachlichen Analogien, wie *Dyâus‿Zeus, Dioskuren‿Divâs Nápâtâ, Ushas‿Eos, Sûrya‿Helios* nur dadurch eliminirt wurde, dass sachliche Übereinstimmung angenommen wurde, welche erst nachträglich durch die Anwendung der stammverwandten Appellativa sich auch als eine sprachliche äusserte. Diesen sachlichen Übereinstimmungen gegenüber wollen wir, um etwa noch verbliebene Zweifel vollends zu heben, zeigen, dass sie erstens nicht in die Urzeit hinaufreichen können, und zweitens, dass sie sich auf anderem Wege befriedigend erklären lassen. Natürlich können hier bei der kritischen Betrachtung nur die hauptsäch-

lichsten von Kuhn und M. Müller übersehenen Gesichtspunkte erörtert werden; eine möglichst erschöpfende Lösung zu versuchen muss der eigentlichen Untersuchung vorbehalten bleiben.

Was zunächst den ersten der beiden zu beweisenden Sätze anbetrifft, so dürfen die thatsächlich bestehenden Übereinstimmungen zwischen nordischer, vedischer und griechischer Mythologie schon deshalb nicht in die proethnische Periode hinaufgerückt werden, weil daraus für diese ein Culturzustand gefolgert werden müsste, welcher den gesicherten Ergebnissen anderer Erwägungen widerspricht. Kuhn ist sich zwar stets der Verpflichtung bewusst geblieben, seine Urmythologie in Übereinstimmung mit der gesammten proethnischen Cultur zu erhalten; insbesondere in der gereiftesten seiner Arbeiten — der Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes — tritt das Bestreben sehr vorteilhaft hervor. Aber das Bild, das er sich von der Bildungsstufe unserer indogermanischen Vorfahren machte, ist heut zu Tage nicht mehr zutreffend. Die übertriebene Vorstellung von der Cultur der nicht getrennten Indokelten, wie sie am crassesten uns in Pictets romantischen *origines Indoeuropéennes* entgegentritt, lag in der Auffassung der ganzen Zeit, der die wichtigsten Arbeiten Kuhns entstammen, und war die natürliche Folge der Überschätzung, welche man begreiflicherweise der neuen Methode zu teil werden liess, mit Hülfe der Sprache die Cultur längst vergangener Perioden zu erforschen. Seitdem aber die Entdeckung der Pfahlbauten und die Aussonderung einer sehr grossen Anzahl unrichtiger oder nicht beweiskräftiger Etymologien gelehrt haben[1]), dass die Cultur der ungetrennt bei einander wohnenden arischen Völker eine unvergleichlich viel primitivere war, als man zunächst angenommen hatte, ist eine erneute Vergleichung der von der vergleichenden Mythologie vermutungsweise construirten Urreligion mit der allgemeinen Entwickelung jener ältesten Zeiten unvermeidlich geworden. Diese Vergleichung kann aber gegenwärtig nicht anders enden als mit einer völligen Zerstörung des Fundamentes, auf welchem die Kuhn-Müllersche Hypothese erbaut ist.

So lehrt z. B. die Sprachforschung zugleich und die Pfahlbauarchäologie, dass die Indokelten und selbst der europäische Zweig derselben von den Metallen nur das Kupfer und auch dies nur im Rohzustand kannten, während erst in einer späteren Zeit gegossenes oder gar geschmiedetes Metallgerät von aussen eingeführt und endlich die Verfertigung selbst erlernt wurde. Aber grade in Beziehung auf die in der Urzeit nicht vorhandene Metallgewinnung zeigen sich die auffälligsten Übereinstimmungen zwischen vedischem, griechischem und nordischem Mythos. Der hinkende Hephaistos hat in dem hin-

Metalle in den angeblichen proethnischen Mythen

1) Eine treffliche Darstellung der ganzen Frage und des Materials, auf Grund dessen dieselbe beantwortet werden muss, giebt O. Schrader 'Sprachvergleichung und Urgeschichte' Jena 1883.

kenden Schmied Wieland ein bis in die Einzelheiten übereinstimmendes Gegenbild: die Sage von der Gewinnung des morgenlichen Schatzes stellt die Argonautensage dicht neben das Nibelungenlied. Hellenische Rhapsoden und nordische Barden sangen gleichmässig von dem Goldhorte, der dem, der ihn besitzt, den Tod bringt. — Ebenso wie mit den Metallen verhält es sich mit den Culturpflanzen und Haustieren. Die blosse Vergleichung von V. Hehns bekanntem Buch mit A. de Gubernatis beiden hier einschlagenden Werken lehrt, dass die Resultate der beiden Forscher nicht etwa blos in vielen Einzelheiten verschieden sind, sondern sich schlechthin ausschliessen. Wer die bis in die Einzelheiten übereinstimmenden und deshalb nach dem von uns bekämpften Princip ganz und gar in die Urzeit hinaufzurückenden[2]) Paradiesschilderungen der indischen, eranischen und griechischen Schriftsteller auf eine gemeinsame Urquelle zurückführen wollte, müsste zu der Annahme gelangen, dass vor dem ethnischen Schisma Gartenzucht und Obstcultur auf der höchsten Stufe standen; gleichwohl steht fest, dass selbst in Griechenland fast alle Obstbäume erst in historischer Zeit eingeführt sind. Die eingehendere Begründung dieses fundamentalen Satzes würde die Grenzen unserer Untersuchung weit überschreiten, weil sie die gesammten Resultate der Paläontologie kritisch geordnet darlegen müsste; schon die gewählten Beispiele werden angedeutet haben, wie es möglich ist, dass die Discrepanz zwischen der ursprünglichen Cultur und der behaupteten Urreligion sich fast in jedem einzelnen Falle unabweisbar hervordrängt.

Haustiere und Culturpflanzen in den angeblichen proethnischen Mythen

Widerspruch der vergleichenden Mythologie gegen die Geschichte des Mythos

Aber die vergleichende Mythologie setzt sich auch in Widerspruch gegen die historische Entwickelung der Mythen selbst. Wir erwähnten eben der auffallenden Übereinstimmung der Paradiesmythen — aber eben dieser Mythenkreis geht weder in Indien noch in Griechenland auch nur bis in die frühste historische Periode zurück. Die gesammte ältere Vedenperiode weiss nichts von dem glückseligen Leben nach dem Tode, von der Belohnung des Guten; die Namen *Yamas* und aller der Wesen, welche später mit ihm verbunden werden, sind dort gleicherweise unbekannt. Und dasselbe gilt von Homer, noch in der Ilias leben die Toten, gute und böse, im finstern Tartaros als Schatten tief unter der Erde; in der Odyssee ist durch die Verlegung des Totenlandes in das Sonnenreich nach dem Westen, durch die Einführung besonderer Strafen für die Übelthäter und durch die in einer Weissagung angedeutete Ueberführung des einen Menelaos in das Wonneland *Elysion* die spätere, mit dem indischen übereinstimmende Vorstellung wenigstens vorbereitet. Das Gleiche finden wir bei der Sage

2) So bezeichnet denn auch J. Grimm kleine Schriften V. 356 wirklich selbst Einzelheiten dieses Berichtes (z. B. die Bewirtung der gefallenen Helden im Paradies) als arisches Gemeingut.

von den vier Weltaltern, bei der Sintflutsage, ja bei fast allen Mythen, deren Übereinstimmung so evident ist, dass sie von allen Forschern zugegeben werden muss. Und diese Mythen sind nicht etwa von Homer blos übergangen, er kann sie überhaupt nicht gekannt haben. Das silberne, das goldene Zeitalter, die grosse Flut haben in der homerischen Weltanschauung weder vor noch nach dem trojanischen Kriege Platz. In Indien treten die genannten beiden Sagen und zahlreiche ähnliche überhaupt erst so spät in die Litteratur ein, dass der Import hier wohl von selbst einleuchtet[3]). Manche derartige Übereinstimmungen, die nur in den jüngeren Urkunden zweier getrennter Völker auftreten, wurden bereits bei der Besprechung der etymologischen Grundlagen erörtert, anderes wird später angeführt werden, wenn es sich darum handelt, die Möglichkeit der nachträglichen Übertragung von Mythen und Culten zu prüfen; darum sei hier nur noch ein besonders merkwürdiger Punkt erwähnt. Die Menschenopfer sind in der Art ihrer Vollziehung bei Germanen, Hellenen und Indern so gleichartig, dass selbst so vorsichtige Forscher wie Weber und Hehn nicht Bedenken tragen, sie in die Urzeit hinaufzurücken, gleichwohl sind sie dem gesammten Ṛigveda, wie wir sehen werden, beinahe ganz, dem älteren Ṛigveda sicher ganz unbekannt. Es lohnt sich nicht die Beispiele zu häufen; je evidenter die Übereinstimmung zweier Culte oder Vorstellungen, um so jünger in der Regel ihr Ursprung.

§ 19. Prüfung der von Kuhn und Müller vorausgesetzten Stammmythenhypothese.

Ein weiteres Argument gegen die Zurückführung der bei den einzelnen indogermanischen Völkern auftretenden Mythen und Culte auf eine indogermanische Urreligion ergiebt sich, sobald man den Weg ins Auge fasst, welchen die Mythen und Culte von jener proethnischen Zeit herab zu den geschichtlichen Perioden genommen haben müssten. Dieser Weg ist nach der Anschauung der Kuhn-Müllerschen Schule der eines Flusses, welcher sich allmählich in immer kleinere Arme verästelt. Es würde sich demnach das Verhältnis der ethnischen zu den proethnischen Religionserscheinungen graphisch in der Form einer einfachen genealogischen Tabelle darstellen lassen müssen; und dies Verhältnis, das der ganzen Denkweise jener Zeit entsprach,

3) In Beziehung auf die Sage von der grossen Flut, die später ausführlich zu besprechen ist, hat allerdings Weber ind. Str. II. 28 Zweifel an der schon von Burnouf (in der Vorrede zum dritten Band von *Bhāgavata-Purāna*), dann von Roth, Lassen u. a. behaupteten Übertragung geäussert; aber diese Bedenken scheinen mir keineswegs begründet. Vgl. auch F. Nève *de l'origine de la tradition indienne du déluge* und *la tradition indienne du déluge dans sa forme la plus ancienne.*

hat wirklich, wie sich aus einzelnen Andeutungen ergiebt, in der Vorstellung der Begründer der 'vergleichenden Mythenforschung' gelegen. Gegenwärtig ist diese Stammbaumtheorie selbst auf dem rein linguistischen Gebiete durch die sogenannte Undulationstheorie stark erschüttert worden, welche die historisch auftretenden Sprachen und Sprachgruppen graphisch vielmehr durch eine Anzahl sich gegenseitig schneidender Kreise darstellt; für die mythologische Betrachtung ist jedenfalls die Stammbaumtheorie gänzlich zu verwerfen. Es ist nicht einmal irgend ein in Betracht kommender Versuch gemacht worden, nachzuweisen, wie die Religionen um so grösseren Inhalt erhalten, je mehr sich der Umfang der Völker, die ihnen anhiengen, verkleinerte. Noch Niemand hat die Elemente bezeichnet, welche die Europäer zu dem gemeinsamen indoeuropäischen religiösen Erbteil hinzufügten; noch Niemand hat gezeigt, wodurch sich die Graecoitaliker, oder — wenn man diese Gruppirung vorzieht — die Italokelten von den Europäern unterschieden. Der Versuch ist deshalb nicht gemacht worden, weil er sich sofort als undurchführbar herausgestellt haben würde. Man braucht nur bei irgend einem der grossen indogermanischen Culturvölker die Entwickelung an der Hand der kritisch gesichteten Überlieferung ein wenig in die Vorzeit zu construiren, um zu Ergebnissen zu gelangen, welche der Stammbaumtheorie schlechterdings widersprechen. Am deutlichsten würde dies Verhältnis bei der Betrachtung der germanischen Stämme hervortreten, da deren gegenseitiges Verhältnis durch glaubhafte Überlieferung am genauesten bekannt ist; da indessen diese Betrachtung uns ausserhalb unseres Kreises führen würde, wählen wir, zumal das Endresultat immer dasselbe ist, das von den uns interessirenden Völkern am besten bekannte hellenische Volk. Wie schon hervorgehoben wurde, fallen im griechischen Altertum die politische und die religiöse Gemeinschaft zusammen. Da zwischen der gemeingriechischen Nationalgemeinschaft und den politischen Gemeinden in der Überlieferung nur die ideelle Stammesgemeinschaft auftritt, so müsste diese natürlich auch ein Glied des zu entwerfenden Stammbaums bilden. Beruhten also die griechischen Gottesdienste wirklich auf einem aus der indoeuropäischen Urzeit vererbten Gemeingut, so müssten als die Vermittelung zu jener altindogermanischen Religion ausser den bereits erwähnten, der gemeineuropäischen und der eventuell anzunehmenden graecoitalischen, die Zwischenstufen einer gemeingriechischen Religion und einzelner griechischer Stammreligionen vorausgesetzt werden. Es stände demnach zu erwarten, dass z. B. ein gemeineuropäischer Sonnengott sich zu einer oder mehreren specifisch griechischen Formen des Sonnengottes differenzirte und dass aus dieser, oder wenn es mehrere waren, aus einer dieser Formen wieder sich bei den Ioniern andere Specialgötter als bei den Doriern oder Aiolern entwickelten. Die Forderung, dass dies zu erwartende Verhältnis auch wirklich bewiesen werde, muss an alle diejenigen gestellt werden, welche an der Annahme einer indogermanischen Urreligion

festhalten; so lange jene Forderung nicht erfüllt ist, hat das System an einer entscheidenden Stelle eine Lücke. Auffallenderweise scheint diese Lücke den Begründern der vergleichenden Mythologie nicht ganz zum Bewusstsein gekommen zu sein: wenigstens sprechen sie kaum anders als gelegentlich von griechischen Stammmythen und Stammculten. Dagegen war schon vor dem Auftreten der Kuhn-Müllerschen Hypothese der Versuch, eigene Religionsformen griechischer Stämme nachzuweisen, mehrfach unternommen worden. Begonnen wurde die Reihe dieser Versuche durch K. Otfr. Müller[1]), der sich auch in diesem Punkte als Vorgänger der vergleichenden Sprachforschung erweist; weiter ausgeführt wurde die Hypothese durch Müllers Schüler Klausen[2]) und Heinrich Dietrich Müller[3]), am umfassendsten von Ed. Gerhard[4]). Als pelasgische Gottheiten bezeichnet z. B. der zuletzt genannte Forscher *Zeus, Ge, Dione, Demeter, Hera, Athena, Budeia*[5]); als achaiisch lernen wir *Demeter, Thetis, Eileithyia, Upis* auch wohl *Nemesis* kennen, während diesem der Vielgötterei keineswegs holden Stamm die meisten Gottheiten der übrigen Stämme des ältesten Griechenlands fremd bleiben[6]). Thrakische Götter sind *Ares, Dionysos, Artemis, Hermes;* als Eigentümlichkeit des thrakischen Götterwesens lernen wir den Glauben an 'manche verschwisterte Göttin physischer oder ethischer Geltung' kennen[7]). Als altionisch pelasgischen Dienst sollen wir

1) In den Geschichten hellen. Stämme und Städte (bes. II. 199—45?) und in den Prolegom. S. 236 ff.

2) Aeneas und die Penaten 2 Bde. Hamburg und Gotha 1839 und 1840.

3) Mythologie der griech. Stämme Bd. I. unter dem Specialtitel: die griech. Heldensage in ihrem Verhältnis zur Geschichte und Religion 1857; Bd. II. 1. 1861.

4) Über den Volksstamm der Achaier Abh. der Berl. Akad. der Wissensch. 1853. S. 419—458; über Griechenlands Volksstämme und Stammgottheiten (ebenda S. 459—497); in den hyperbor. röm. Stud. für Archäol. (1833) I. 1 ff.; in der griech. Mythologie (vgl. z. B. § 181) und in mehreren kleineren Abhandlungen. Andere Forscher, welche die Bahn dieser Gelehrten fortzusetzen versuchen, sind z. B. A. Schultz 'Phlegyersage' (neue Jahrbb. für Phil. und Päd. 1882. S. 345 ff.); K. Tümpel 'Ares und Aphrodite' (Leipzig 1880 und in den Jahrbb. für Phil. und Päd. Suppl. XI.), dessen Recensent O. Crusius (phil. Jahrbb. 1881. S. 289 ff.) auf ähnlichem Standpunkt steht. Vergl. auch des Letzteren 'Beiträge zur griechischen Mythologie und Religionsgeschichte' Abhandlung der Thomasschule zu Leipzig 1886 und mehrere mythologische Artikel in der Allgemeinen Encyklopädie.

5) Abh. der Berl. Akad. der Wiss. 1853. S. 461. — Flach Jahrbb. für Phil. und Päd. 1881. S. 823 nennt die Prometheussage 'pelasgisch'.

6) Abh. der Berl. Akad. der Wiss. 1853. S. 465. — Elard Hugo Meyer indogerm. Myth. I. 103 hält die Kentaurensage für einen wesentlich aiolischen Mythos, weil dieselbe besonders in Thessalien, Elis und Aitolien localisirt sei.

7) Gerhard a. a. O. S. 462 f. — Griech. Myth. § 181 1 werden als thrakisch-tyrrhenisch oder dardanisch-teukrisch bezeichnet: Ares, Hermes, Dionysos, Artemis, Aphrodite.

an der attischen Küste die Verehrung des Poseidon, in Athen die des Zeus und der Athena ansehen, welchem letzteren Namen als 'Prädicat der Aioler' der Name Pallas hinzugefügt wurde[8]). Poseidon ist ein ionischer Stammgott, ist auch den Aiolern bekannt, aber den Achaiern und Doriern fremd[9]). Die Dorier, welche eigentlich nur neuerweckte Achaier sind, haben nur den Herakles neu herausgebildet[10]). Dies der Hauptinhalt des Gerhardschen Systems in seiner letzten Ausbildung, welche zugleich den Gipfelpunkt und den Abschluss des Suchens nach den Religionen griechischer Stämme bezeichnet. Wohl giebt es noch jetzt hervorragende und weit blickende Forscher, welche gelegentlich auf den Begriff der Stammgottheiten zurückkommen, wie man ja sogar von Stammestypen spricht[11]): zu den Göttern, welche nicht auf der Burg von Athen, sondern um dieselbe verehrt wurden, gehören nach Wilamowitz[12]) die specifisch ionischen, und derselbe will die eleusinischen Mysterien auf ein griechisches, von den *Θρέικες* oder *Θρήικες* ganz zu sonderndes Thrakervolk zurückführen, in dessen Religion die Neigung zu der dogmatischen statt der mythischen Ausgestaltung der einfachen elementaren Gottheit ganz hervortretend gewesen zu sein scheine[13]); aber derartige Behauptungen sind jetzt doch selten. In der That, wer den Verlauf dieser wissenschaftlichen Richtung betrachtete, konnte sich der Überzeugung nur schwer verschliessen, dass dies Suchen vergeblich gewesen sei und immer vergeblich sein werde. Die Verbreitung auch nicht eines einzigen griechischen Cultus deckt sich mit einem Dialektgebiet: dass sich gewisse Culte und Mythen vorzugsweise bei sprachverwandten Stämmen finden, kommt zwar vor, erklärt sich aber ganz einfach daraus, dass diese Stämme aus leicht begreiflichen Gründen auch nach ihrer Trennung in engerer Beziehung zu einander verharrten, und lässt daher keinesfalls den Schluss für die Zeit vor der Sonderung der Stämme zu.

Wert der antiken Stammsagen

Mit dem bisherigen negativen Resultat scheint es nun freilich in Widerspruch zu stehen, dass die antike Überlieferung selbst eine gewisse Be-

8) Gerhard Abh. d. Berl. Akad. der Wiss. 1853. S. 473.

9) Gerhard Abh. der Berl. Akad. der Wiss. 1850. S. 192. Nr. 81. 82.

10) Gerhard Abh. der Berl. Akad. der Wiss. 1853. S. 468. — Die jüngeren Anhänger dieser Richtung gehen noch mehr ins Einzelne; so versichert uns Tümpel (Jahrbb. für Phil. und Päd. Suppl. XI. 690 f.) dass *Ogygia-Onka* eine Göttin der *Ektenen* (Enktenen) sei, dass die Gruppe *Ares-Aphrodite* den *Aonen* angehöre, dass die *Aphrodite Urania* von den Aigiden aus dem Peloponnes mitgebracht sei (Jahrbb. für Phil. und Päd. Suppl. XI. S. 704) u. s. w.

11) Löschke über die Reliefs der altspartanischen Basis versucht die ionischen und dorischen Typen zu unterscheiden.

12) Aus Kydathen S. 139.

13) Aus Kydathen S. 130. Hiller von Gaertringen, der (*de Graecorum fabulis ad Thraces pertinentibus* S. 50 ff.) die Ansicht von Wilamowitz bekämpft, steht principiell ebenfalls auf dem Standpunkt Otfr. Müllers.

ziehung zwischen den Religionen und den Stämmen — die sie, wie bemerkt, im Müllerschen Sinne auffasste — angenommen habe. Die griechischen Antiquare führen die Verbreitung mehrerer Culte — und dies war eben der äussere Anhaltspunkt der Stammtheorie — wirklich auf Stammwanderungen zurück. Nach dem, was über die moderne Stammbaumtheorie gesagt ist, muss diese angebliche Überlieferung irrig sein, und es kommt nur noch darauf an, die Genesis dieser Überlieferung zu verfolgen.

Die als Stammbezeichnungen überlieferten und von uns dem entsprechend verwerteten Namen bezeichneten ursprünglich etwas anderes, nämlich religiöse Verbindungen, Festgenossenschaften, welche sich periodisch an gewissen Heiligtümern versammelten, und die sich daher auch nach den bei jenen Heiligtümern verehrten Gottheiten benannten. Nachträglich aber mussten diese Kreise der Festgenossenschaften in eine gewisse Beziehung zu den auf Abstammung beruhenden Volksgliederungen treten, soweit diese letzteren in politischen Einrichtungen oder in der gemeinschaftlichen Sprache ihren Ausdruck fanden. Innerhalb der einzelnen Festgenossenschaften konnten leicht gewisse Dialekte dominiren, einmal weil die durch das Bewusstsein der gleichen Abstammung verbundenen Gemeinden natürlich danach trachteten der gleichen religiösen Vereinigung sich anzuschliessen, sodann auch weil natürlich jede Gemeinde das Bestreben hatte, einem Verein beizutreten, bei dessen Festen die vorgetragenen Gesänge in der heimischen oder doch in einer verwandten Mundart abgefasst waren; drittens kam auch der sehr bedeutende Einfluss hinzu, den die Sprache dieser Festvorträge wahrscheinlich auf die gesammte Kunstsprache ausübte. Als daher das Bewusstsein der verschiedenen Mundarten erwachte — was deutlich nicht geschehen konnte, bevor diese Mundarten eine litterarische Fixirung erfuhren —, da war es das Gegebene, dieselben *a potiori* nach den grossen Festversammlungen zu benennen. Daraus ergab sich aber sofort die weitere Schlussfolgerung, dass die Festgenossenschaften auf gemeinsamer Abstammung beruhten. Dieser Schluss wurde nun aber weiter begünstigt durch die fast allgemeine antike Sitte, jede politische oder religiöse Gemeinde in der Person des Eponymos auf einen ideellen Stammvater zurückzuführen. Diese alten Festgenossenschaften blühten nun zwar zu einem Teil auch später noch, zum Teil aber traten sie hinter jüngeren Bildungen zurück oder lösten sich ganz auf: der somit seines ursprünglichen Inhalts ganz beraubte Name diente nunmehr ausschliesslich zur Stammesbezeichnung. Die religiösen Beziehungen die sich in Folge des ursprünglichen religiösen Zusammenhanges auch nach der Auflösung des Bundes in den Gemeinden vorfanden, wurden nunmehr natürlich — wenn nicht schon vorher — in die Zeit zurückdatirt, da der Stamm sich noch nicht in seine einzelnen Zweige gesondert hatte. In diesem Zustand befand sich die Überlieferung, als die Historiographie begann. Diese musste sich den gegebenen Daten um so mehr fügen, da das, was dabei

vorausgesetzt wurde, dass nämlich ein sich aussondernder Zweig von dem Stamme die Götter empfieng, gar nichts anderes war, als was in historischen Zeiten bei der Aussonderung jeder Colonie wirklich beobachtet wurde.

Nach diesen Gesichtspunkten nun ist die griechische Urgeschichte construirt worden — construirt anfangs noch ohne wissenschaftliche Zwecke, seit der Entstehung der Geschichtswissenschaft aber mit dem Anspruch der Erkenntnis des objectiv Geschehenen. Denn eine wirkliche Überlieferung dieser Urgeschichte existirte nicht und konnte nicht existiren, weil es keine Kunstform gab, die sich mit den Vorgängen der Vergangenheit beschäftigte. Ohne feste Kunstform aber — die freilich nicht notwendig zu schriftlicher Aufzeichnung zu führen braucht — ist eine Überlieferung nicht denkbar. Dass die construirten Stammwanderungen nun trotzdem durch Analogie der Culte oder durch Ähnlichkeit des Dialektes gestützt zu werden scheinen, ist gar nicht wunderbar: die Überlieferung ist ja eben auf Grund jener Analogien entstanden, die jetzt zum zweiten Mal combinirt werden, um die Richtigkeit der Überlieferung zu beweisen. Wie mir ein Teil der modernen griechischen Dialektforschung sich insofern auf einem Irrweg zu befinden scheint, als sie nicht allein die aus den dialektischen Formen sich ergebenden Schlüsse zieht, sondern daneben die antike Überlieferung als eine unabhängige Quelle verwertet, so irren die Mythologen, wenn sie einerseits aus der Gruppirung der Culte Stammesverhältnisse erschliessen und andrerseits die Bestätigung des Erschlossenen in der antiken Überlieferung sehen. Beide Erkenntniswege sind in Wahrheit nur einer: wenn sich herausstellt, dass schon die Alten mit ihrer verhältnismässig reichen Überlieferung in vielen Fällen ausser stande waren, die Vergangenheit richtig zu construiren, so haben wir keine Aussicht diese Constructionen mit Notizen zu stützen, deren Umfang unvergleichlich dürftiger ist als der jener, welche den alten Antiquaren zu gebote standen, und die zweitens grösstenteils blos deshalb auf uns gekommen sind, weil sie bestimmt waren, die Richtigkeit der antiken Hypothesen zu verbürgen. Im Gegenteil wird aus diesem Grunde vielmehr das höchste Gewicht auf alle solche Angaben zu legen sein, die den herrschenden Hypothesen widersprechen.

Wenn man demnach von diesen angeblichen Bestätigungen absieht, so wird man sich gar schwer der Überzeugung verschliessen können, dass die antike Überlieferung über Stammwanderungen nicht blos construirt, sondern auch falsch construirt ist. Freilich da, wo die alte Stammeszusammengehörigkeit durch offenkundigen politischen oder religiösen Zusammenhang oder auch durch den Dialekt bekundet wurde, konnten die antiken Genealogen und Historiker natürlich das Richtige treffen. Aber wie nahe lag selbst hier die Möglichkeit des Irrtums! Wie oft ist es vorgekommen, dass die politische Abhängigkeit, der religiöse Zusammenhang sich änderte, dass in Folge äusserer Ereignisse ein fremder Dialekt nachträglich der herrschende

wurde! In allen diesen Fällen war der Irrtum nicht nur möglich, sondern gradezu notwendig. Wie viel mehr aber mussten sie irren, wo jener politische, religiöse oder sprachliche Zusammenhang nicht factisch bestand, sondern erst erschlossen wurde! Es ist allerdings in der allerneusten Zeit der Versuch gemacht worden, auf Grund zweier in einer unbekannten Sprache abgefassten Inschriften, die kürzlich in Kaminia auf Lemnos gefunden wurden, die Richtigkeit der antiken Überlieferung selbst in einem Punkt zu erweisen, der von den meisten Anhängern Otfr. Müllers nur mit Zweifel oder mit offenem Unglauben betrachtet wird [14]). Jene Inschriften sind nämlich in einer Sprache geschrieben, welche gewisse Ähnlichkeiten mit der etruskischen zu haben schien, und das sah insofern wie eine Bestätigung einer antiken Hypothese aus, als Herodot (VI. 137) Pelasger aus Attika nach Lemnos auswandern lässt, Thukydides (IV. 109) aber diese Pelasger gradezu Tyrrhener nennt. Dieser Fall würde, wenn er mit Recht angenommen wäre, um so mehr für die Echtheit der antiken Tradition sprechen, als die Ähnlichkeiten zwischen der Sprache der Inschriften und dem Etruskischen keinesfalls so augenfällig sind, dass davon etwa die antike Überlieferung hätte ausgehen können. Aber eben jene Annahme einer sprachlichen Beziehung zwischen den lemnischen und etruskischen Inschriften scheint mir nicht begründet. Die Ähnlichkeiten in einzelnen Worten sind so vager Natur, dass die Etruskologen, welche dieselben behaupten, in allen Einzelheiten — höchstens mit einer einzigen Ausnahme — sich widersprechen; das aber, was dann übrig bleibt, dass einmal das Etruskische kein o, das 'Tyrrhenische' kein u, zweitens beide Sprachen keine mediae haben, könnte leicht, soweit die beiden kurzen lemnischen Inschriften in Betracht kommen, auf Zufall beruhen, würde aber, selbst wenn dies nicht der Fall wäre, deshalb nichts beweisen können, weil thatsächlich viele andere, auch nachweislich nicht verwandte Sprachen und Dialekte denselben Mangel des lautlichen Differenzirungsvermögens zeigen. Der Versuch, von dieser Seite her die Glaubwürdigkeit der antiken Stammwanderungshypothese zu erweisen, scheint uns daher völlig verfehlt.

Natürlich kann an dieser Stelle nicht die eben dargestellte Entwickelung der antiken Tradition an allen einzelnen Fällen geprüft werden. Es bedarf in dieser Beziehung nur des Hinweises auf die Entstehung einer Wande-

14) G. Cousin und F. Durrbach *basrelief de Lemnos avec inscriptions* in *Bulletin de corresp. hellén.* X. 1—6 mit Bemerkungen von Bréal; S. Bugge 'der Ursprung der Etrusker durch zwei lemnische Inschriften erläutert' Christiania 1886; Carl Pauli 'eine vorgriechische Inschrift von Lemnos' Leipzig 1886; W. Deecke 'die tyrrhenischen Inschriften von Lemnos'. Rhein. Mus. für Phil. XLI. 460—467; vgl. Deecke's Recension der angeführten Schrift von Bugge in der Berl. phil. Wochenschr. 1886. S. 1190. Ausführlich habe ich den etruskischen Charakter der lemnischen Inschriften zu widerlegen versucht in der Wochenschrift für class. Phil. 1886. S. 1537—1544.

Die Sage von der dorischen Wanderung

rungssage, der Erzählung von der Rückkehr der Herakliden; denn da so gut wie alle anderen Wanderungen in der angeblichen Geschichte mit dieser zusammenhängen, indem sie entweder durch dieselbe aufgehoben oder durch sie bedingt werden, so fallen sie sämmtlich mit diesem einen wichtigsten Berichte zusammen. Die Heraklidenwanderung soll das Erscheinen der Dorier in dem Peloponnes erklären. Der Name der Dorier ist nach dem, was sich später über die Bildung der griechischen Eigennamen ergeben wird, nach einem mit -δωρος zusammengesetzten Gottesnamen hypokoristisch gebildet. Ein solcher Name war *Epiodoros*, der Beiname des *Asklepios*. Allerdings ist dieses Epitheton soviel ich weiss erst aus späterer Zeit direct bezeugt[15]), doch kann kein Zweifel darüber sein, dass in diesem Fall ein alter Cultusname vorliegt, denn Asklepios hat in Epidauros eine Gemahlin *Epione*[16]), d. i. Hypokoristikon von *Epiodora*, welche einen männlichen Epiodoros fast neben sich verlangt. Dazu kommt, dass der Name Epiodoros in der hypokoristischen dorischen Form *Apis*[17]) zwar nicht grade in Epidauros selbst, aber doch in den benachbarten Städten Sikyon und Argos bezeugt ist: offenbar gehörte Apis zu den Bundesgöttern einer alten Amphiktyonie und hat sich nur deshalb in Epidauros selbst, der eigentlichen Asklepiosstadt, nicht erhalten, weil hier der später gewöhnliche Name Asklepios sich in officieller Sprache festsetzte. Dass Apis Asklepios ist, kann nach der Beschreibung, welche Aischylos von Apis dem Naupaktier, dem arzneikundigen Sohn des Apollo

Der Name der Dorier

15) *hymn. Orph.* 67. 3; vgl. ἠπιοδώτης in dem *hymn. ad Mus.* 37; Ἤπιος ist bei Lycophr. *Cass.* v. 1054 einfach für Asklepios gesagt. *Corp. Inscr.* 511 heisst der Gott ἠπιόφρων. Die antiken Grammatiker sahen ἤπιος in dem Namen Ἀσκλ-ηπιός selbst, den einige deshalb Ἀσκλήπιος betonten (vgl. Herodian. I. 122 L.; Pseudoplut. *v. dec orat.* S. 261; Eust. *Il.* Δ 202; Λ 518; *Od.* β 319; *Et. Magn.* 154. 42. — Nach der von F. Hermann *elem. doctr. metr.* I. c. X. § 14 aufgestellten Regel ist auch *Il.* Β 731 Ἀσκληπίου betont gewesen). Diese auch von Neueren z. B. von Boeckh *adn. cr. ad Pind.* S. 455) gebilligte Etymologie beweist jedenfalls, wie nahe es für die Alten lag, bei Ἀσκλήπιος an ἤπιος zu denken.

16) Paus. II. 29. 1.

17) Dass bei Stesichoros *fr.* 26 (bei Bergk *poet. lyr.* III[4]. 215) ἠπιοδώρῳ überliefert ist, beweist schon deshalb nichts gegen ursprüngliches ᾱ der ersten Sylbe, da von den beiden Stellen, in denen Asklepios bei Pindar vorkommt, einmal (*Nem.* III. 54 = 94) in allen, das andere Mal (*Pyth.* III. 11) wenigstens in einigen guten Handschriften in der zweiten Sylbe η statt α erscheint (was demnach von Boeckh, T. Mommsen, früher auch von Bergk in den Text gesetzt ist), obwohl über das ᾱ in Ἀσκλᾱπιός (so oder Ἀσχλαπιός, Αἰσχλαπιός, Αἰσχλαβιός u. s. w. auf Dialektinschriften) kein Zweifel sein kann. Auch die Alten, welche ἤπιος in Ἀσκλ-ηπιός wiederfanden (Anm. 15), nahmen an dem η keinen Anstoss. — Beruht ἠπιοδώρῳ bei Stesich., Ἀσκληπιός bei Pindar nicht auf blosser Corruptel, so muss angenommen werden, dass altes dorisches *ἄπιος früh untergieng und sich nur in dem Namen Ἆπις erhielt, dass dagegen ἤπιος von den melischen Dichtern aus dem Epos entlehnt wurde, und dass danach auch das epische Ἀσκληπιός (resp. Ἀσκλήπιος) in die lyrische Poesie eindrang.

macht[18]), nicht in Zweifel gezogen werden. Es bestand demnach einst eine nordpeloponnesische Asklepiosamphiktyonie. Wie wichtig diese untergegangene Festgenossenschaft gewesen sein müsse, geht recht schlagend daraus hervor, dass der ganze Peloponnes nach dem Namen ihres Gottes Apis als Apia bezeichnet werden konnte[19]). Die Bewohner der Apia heissen Apidaneis, was entweder Hypokoristikon oder vielleicht Synonymum des vorauszusetzenden *Epiodorieis ist. Von diesem Namen nun wird durch regelmässige Verkürzung die später vorherrschende Form Dorieis. Der Name eignete sich aber um so mehr zur Bezeichnung der später unter ihm zusammengefassten Völker, weil die im südwestlichen Kleinasien wohnenden Dorier ebenfalls dem Asklepios dienten. Hier leiteten sich die Koer, Kalydonier, Nisyrier von Epidauros her, sie werden also wie es von Kos und ausserdem von Knidos und Rhodos bezeugt ist[20]), ebenfalls Asklepioscultstätten gehabt haben. — So war der Name einer Festgenossenschaft allmählich die Bezeichnung eines Stammes geworden, welcher sich keineswegs mit jener deckte.

Verbindung der peloponnesischen und nordgriechischen Dorier

Nun gab es aber Epiodoroscultstätten auch ausserhalb des Peloponnes und der von ihm aus ausgeschickten Colonien, und natürlich erwachte das Bestreben jene Cultstätten mit den peloponnesischen und später mit dem ganzen dorischen Stamm in Verbindung zu setzen. Am bedeutsamsten war ausserhalb des Peloponnes der Asklepiosdienst in Thessalien. Hier finden wir ihn in den pelasgiotischen Städten *Larisa, Krannon* und *Pherai,* hier ist in Thessaliotis der Fluss *Apidanos* offenbar nach dem Epiodoros genannt, hier ist Asklepios geboren auf dem *(epio)dotischen* Feld bei *Lakereia* oder zu *Trikka* in Hestiaiotis. Eben nach Hestiaiotis, dem Asklepiadenland schon bei Homer, verlegt wirklich die Tradition die Herkunft der Dorier. Kann da ein Zweifel über die Entstehung der Tradition sein? Höchstens doch der, ob diese Tradition sich an der Hand bestehender sacraler Beziehungen zwischen der thessalischen und nordpeloponnesischen Epiodorosfestgenossenschaft entwickelte, oder aber einfach der gleiche Name der Dorier maassgebend war. Dieses augenscheinliche Verhältnis ist natürlich auch für die Beurteilung des zweiten Punktes der antiken Überlieferung entscheidend, nämlich die Anknüpfung der Dorier an die Doris am Parnass. Die Culte

18) *Suppl.* v. 245 ff.

19) Acusil. bei Tzetz. Lyc. v. 177; *fr. hist. gr.* I. 101. 11; Ister bei Ath. XIV. 650 B; *fr. histr. gr.* I. 424. 43. 44; Apollod. *bibl.* II. 1. 5; Steph. Byz. *Ἀπία*; vgl. Schol. Ap. Rhod. IV. 263 *Ἀπιδανήων δὲ τῶν Πελοποννησίων ἀπὸ Ἄπιδος τοῦ Φορωνέως*; vgl. auch Hiller *Eratosth. carm. rell.* S. 13. 14. — Die Vermutung von Pott (etym. Forsch. II^1. 43; II^2. 1. 760) und Curtius (Grundz.^{5} S. 469), dass *Ἀπία* mit *aqua* zusammenhänge, bestätigt sich demnach ebenso wenig als die Combination von E. Hoffmann 'Zeus Kronos' S. 84, der Apia mit lat. *Ops* und der skythischen 'Erdgöttin *Ἀπία*' (Herod. IV. 59) zusammenstellt.

20) Müller Dorier I^1. 103 f.

jener früh verödeten Gegend sind allerdings zu wenig bekannt, als dass es möglich wäre, auch nur die Hauptgottheiten des Landes festzustellen; es liegt aber um so näher, alten Asklepiosdienst in jenen Gegenden anzunehmen, da die benachbarten phokischen Gemeinden den Asklepios wirklich verehrten und zwar *Tithorea* als *Archagetes*[21]. So war denn die Heimat des dorischen Volkes gefunden, und zwar gefunden unter Nichtbeachtung des Dialektes: denn dass in historischen Zeiten die Sprache der Bewohner des nordwestlichen Thessalien und der Parnasslandschaft nicht etwa eine übrig gebliebene Sprachinsel war, scheint mir sicher. Die Überzeugung, dass die Dorier des Peloponnes und Thessaliens identisch seien, oder dass der Epiodorosdienst von Epidauros von dem thessalischen aus filiirt sei, war so sicher, dass die Genealogen und Antiquare kein Bedenken trugen, darüber die factischen Verhältnisse zu ignoriren. — Stand somit der Ort der ursprünglichen dorischen Niederlassungen fest, so war auch die Zeit durch ganz einfache Erwägungen gegeben. In den Genealogien der peloponnesischen Fürsten und Heroengeschlechter scheint Herakles früh eine so wichtige Rolle gespielt zu haben, dass es sehr nahe lag, diesen Heros mit der Wanderung in Verbindung zu setzen. Aber hier erhoben sich zwei Schwierigkeiten. Der Heraklesmythos war bereits fixirt, sein Stammbaum stand fest, und danach war es unmöglich den Helden mit jenen nordgriechischen Doriern genealogisch zu combiniren. Es blieb demnach nichts übrig als ein Freundschaftsbündnis des Herakles mit den nördlichen Doriern zu construiren: ein Ausweg, der freilich zu dem Widerspruch zwang, dass die peloponnesischen Herrenfamilien, die sich auf Herakles zurückführten, nun nicht mehr dorischen Blutes sein, sondern vielmehr grade der alten und unterworfenen Bevölkerung angehören sollten. Dies war die eine Schwierigkeit; leichter liess sich die andere lösen, die darin bestand, dass das Epos von dem Trojanerkriege zwar den Herakles als einen Helden der Vergangenheit erwähnt, aber noch keinen Dorier im Peloponnes kennt. Denn dass die homerischen Achaier mit den späteren Doriern identisch sein könnten, kam ja für die antiken Genealogen gar nicht in Frage. Für uns ist das freilich anders. Für uns bedeutet — wie wir später erklären werden — *Ἀχαιοί* die Festgenossen eines Cultus, welcher der (*Θεσμο*)*θέτις* oder Demeter *Ἀχαία* d. i. *Ἀχελωία* und ihrem Sohn *Ἀχιλλεύς* (d. i. Koseform von *Ἀχελώιος* 'Sorgenbesserer') galt: Achaier wohnten im nördlichen Peloponnes und im südlichen Thessalien. Indem nun aber das Epos in die ursprünglich achaiische Achilleussage ganz allmählich immer mehr die Heroen der übrigen Stämme hineinzog, gieng

21) Paus. X. 32. 12 *σταδίοις δὲ ἀπωτέρω Τιθορέας ἑβδομήκοντα ναός ἐστιν Ἀσκληπιοῦ, καλεῖται δὲ Ἀρχαγέτας. τιμὰς δὲ παρὰ αὐτῶν ἔχει Τιθορέων καὶ ἐπ' ἴσης παρὰ Φωκέων τῶν ἄλλων.*; Panopeus: Paus. X. 4. 4; Elateia: Paus. X. 34. 6; *bull. de corr. hell.* X. 358; 378.

auch auf diese der Name der Achaier über; ein Process, der sehr nahe liegt und sich übrigens in der Argonautensage sowie mehrmals in der deutschen Heldensage wiederholt, und den wir für die Verbreitung des Achaiernamens um so mehr anzunehmen berechtigt sind, als die Odyssee ja auch den Adel von Ithaka als achaiisch bezeichnet, obwohl ihm dieser Name nach allgemeiner Übereinstimmung nicht zukam[22]. Dass Homers Achaier von den späteren Doriern nicht verschieden sind, müssen wir aber um so mehr annehmen, da auf Kreta in der Odyssee (*τ* 177) Dorier bereits erwähnt werden[23]. Dagegen ist das sonstige Schweigen Homers über die Dorier um so weniger beweisend, da ja in den Wohnsitzen, wo in der troischen Zeit die Dorier gewohnt haben müssten, sie ebenfalls nicht erwähnt werden. Es kommt noch hinzu, dass diejenigen Reste der alten Bevölkerung, welche die Tradition in der späteren Zeit ansetzte, sowohl der Heraklidenadel, wie die unterworfene Classe, sich in Sprache, Sitten und Gebräuchen von den Doriern gar nicht unterschieden. Wir schliessen also nicht aus dem Fehlen der Dorier bei Homer, dass sie erst nach den 'troischen Ereignissen' eingewandert seien, aber die Alten mussten in der That so schliessen. Ja sie mussten sogar mit der dorischen Wanderung mindestens ein Menschenalter hinter den troischen Krieg hinabgehn, um Zeit zu gewinnen für all die Ereignisse, welche das Epos als Folgen an jenen Krieg angeschlossen hatte. Grade auf diesen Zeitpunkt hat die Überlieferung die Wanderung wirklich angesetzt. — Die chronologische Schwierigkeit, welche darin beruhte, dass trotzdem die Wanderung an den vortroischen Herakles angeknüpft werden musste, war indessen eine von denen, die ihre Lösung in sich selbst tragen. Die verlorene Verbindung mit Herakles wurde nämlich auf einem kleinen Umweg wieder gewonnen, indem die Tradition construirte, dass Herakles für seine Nachkommen zwar den Peloponnes zugesichert erhielt, aber für seine Person keinen Gebrauch davon machte. So ist denn das Altertum durch eine Reihe einfacher und von den gegebenen Voraussetzungen aus notwendiger Schlüsse zu der Annahme gekommen, dass die Einwanderung der Dorier an das Ende der griechischen Stammeswanderungen zu setzen sei: einer Annahme, deren Unwahrscheinlich-

22) Vergl. Bergk griech. Litter. I. 462, der sehr richtig die Entstehung derartiger ethnographischer Irrtümer nachweist.

23) Diese einzige Stelle, in welcher Homer Dorier nennt (es heisst von Kreta: *ἐν μὲν Ἀχαιοὶ, ἐν δ' Ἐτεόκρητες μεγαλήτορες, ἐν δὲ Κύδωνες, Δωριέες τε τριχάϊκες δῖοί τε Πελασγοί*), bereitet nach jeder Richtung hin grosse Schwierigkeiten. Zwar ist es möglich, dass es ein (Epio)dorion auf Kreta gab (vgl. *B* 544 Dorion in Nestors Reich); aber der Ausdruck *τριχάϊκες* setzt in Verbindung mit Hes. *Aeg. fr.* 8 K.; Pind. *Ol.* 7. 74 noch mehr, nämlich das Bestehen der späteren Wanderungssage, für die er wahrscheinlich das älteste Zeugnis ist, fast notwendig voraus.

keit sich aufdrängt, sobald man ohne Voreingenommenheit für eine Überlieferung, die in Wahrheit keine ist, die geographische Verbreitung der griechischen Stämme ins Auge fasst. Denn dass die dorischen Wohnsitze im Mutterland, auf den Inseln und in Kleinasien im äussersten Süden liegen, spricht doch entschieden dafür, dass die Dorier vielmehr der zuerst eingewanderte Stamm sind.

Einzelheiten der Sage von der Wanderung der Herakliden

Wie die dorische Wanderung im ganzen, so sind aber auch alle Einzelheiten construirt. Der Zweck dabei war, möglichst viel Institutionen des Peloponnes zu erklären. Dass die Heroen *Pamphylos*, *Dymas* und *Hyllos* nur erfunden sind, weil die nach ihnen genannten Phylen später in vielen dorischen Gemeinden bestanden, dass *Aristomenes* vom Blitz getroffen nur deshalb seine Herrschaft an seine Söhne *Prokles* und *Eurysthenes* übergiebt, damit das Zweikönigtum Spartas erklärt werde, dass der Name *Naupaktos* dahin führte, den Bau der Flotte grade nach dieser Stadt zu verlegen, dass die *Karneien* nicht nach dem von Hippotes getöteten Apollopriester Karnos, sondern nach dem Apollo Karneios genannt sind, dass erst die Karneien den Karnos entstehen liessen, alles das ist so klar, dass es heut zu Tage überhaupt kaum noch hervorgehoben zu werden braucht; schon Grote hat im 18 Kap. des ersten Buches die Haltlosigkeit all dieser Einzelheiten gebührend dargethan. — Wenn unter diesen Umständen die dorische Wanderung sowohl im ganzen wie in allen ihren Einzelheiten sich als eine aus falschen Prämissen ganz logisch entwickelte Construction darstellt, so wird natürlich zugleich die Glaubwürdigkeit der übrigen Stammwanderungssagen erschüttert, welche von der Sage selbst vor die dorische Wanderung gesetzt werden und grossenteils ohne diese gar nicht verständlich sind; damit fallen aber zugleich alle Argumente, welche aus der Überlieferung für das Zusammentreffen der Cultus- und Stammeswanderung beigebracht werden können. Wir sind demnach auf eigene Schlüsse aus den Zuständen des historischen Griechenlands angewiesen und diese ergeben, wie oben entwickelt wurde, ein der Stammmythentheorie durchweg ungünstiges Ergebnis. So nahe der Gedanke griechischer Stammesreligion für denjenigen liegt, der vom Grimmschen Standpunkt aus an die Erforschung der Geschichte tritt, so sicher ist es, dass in allen Zeiten, in welche mit Hülfe der historischen Wissenschaften vorgedrungen werden kann, die griechischen Culte ohne Rücksicht auf die Stammesunterschiede gemischt waren. In den geschichtlichen Zeiten wanderten die Religionen durch Colonialgründung, durch den Abschluss politischer und — was meistens damit verbunden war — religiöser Conföderationen, endlich durch willkürliche Reception fremder Gottheiten auf Grund einer besonderen Veranlassung. Wir brauchen nur dies Bild der geschichtlichen Zeiten in die prähistorischen Perioden zu verlängern, um diejenigen Zustände zu gewinnen, aus welchen die spätere Verteilung der griechischen Religionen ganz natur-

Andere Stammwanderungssagen

gemäss hervorgehen musste. Die Richtigkeit dieser Beobachtung haben auch die Vertreter der Stammreligionstheorie in weitem Umfang anerkannt: schon C. Otfr. Müller durchkreuzt seine Hypothese unaufhörlich durch feinsinnige und häufig schlagend richtige Combinationen über prähistorische Wanderungen griechischer Culte. Je weiter man in die Einzelheiten der griechischen Gottesdienste eintrat, um so mehr häuften sich derartige Ausnahmen; nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung ist nicht einmal ein bescheidenes Maass von Stammesreligionen als erwiesen zu betrachten. Im Gegenteil folgt aus der Betrachtung des Verhältnisses zwischen den Culten und Stämmen, dass die Periode, welche doch lang genug gewesen ist, um in der Sprache sehr bemerkbare Abgrenzungen herzustellen, keinerlei nachweisbare Spuren in der Religion zurückgelassen hat.

Aus diesem Resultat, welches dasselbe sein würde, bei welchem Volke wir auch nach Stammreligionen suchen würden, ergeben sich nun aber zwei weitere wie mir scheint gewichtige Einwände gegen die Kuhn-Müllersche Hypothese, zu deren Kritik wir nunmehr zurückkehren. Erstens hat sich die behauptete Übereinstimmung der linguistischen und religiösen Gruppirung in diesem der Überlieferung am nächsten stehenden und deshalb am sichersten zu controlirenden Fall nicht bestätigt; zweitens aber — und dies ist das ungleich Wichtigere — ist es grade von der Vererbungstheorie aus kaum noch möglich einen erheblichen Teil des späteren griechischen Cultus in die gemeingriechische Urzeit hinaufzurücken. Hätte es in dieser Urzeit bereits ein reich entwickeltes religiöses Leben gegeben, so wäre der relative Stillstand, bei dem dasselbe in der Zeit der Stammesgemeinschaften verharrt sein müsste, unbegreiflich. Es ist doch undenkbar, dass in dem langen Sonderleben, das die einzelnen Stämme nach Ausweis der Mundarten geführt haben müssen, die alten religiösen Vorstellungen — wenn dieselben schon ausgebildet waren — so absolut unverändert blieben, dass im historischen Griechenland so gut wie alle Culte unter allen Stämmen gemischt erscheinen.

§ 20—25. Über die Möglichkeit, die Vererbungstheorie durch die Annahme nachträglicher Übertragung zu ersetzen.

§ 20—22. Möglichkeit der Übertragung orientalischer Vorstellungen nach Griechenland.

§ 20.

Wir glauben demnach hinsichtlich der auch von uns zugegebenen sachlichen Übereinstimmungen zwischen den Culten und Mythen der einzelnen indogermanischen Völker den Nachweis geführt zu haben, dass sie erstens nicht in die proethnische Urzeit hinaufreichen können, weil sie mit dem allgemeinen Culturzustand jener Periode in unlöslichem Widerspruch stehen,

dass sie aber ferner nicht einmal in die Periode der einzelnen Völkergruppen zurückgeführt werden dürfen, ja dass selbst die Anfänge der ethnischen Zeit wenigstens bei den Griechen ohne einigermaassen ausgebildete Religionsformen gewesen sein müssen. Damit ist nun negativ erwiesen, dass der von Müller eingeschlagene Weg, jene sachlichen Übereinstimmungen zu erklären, unrichtig war; es kommt nun nur noch darauf an, dass eine andere Art der Erklärung als die Vererbungshypothese möglich ist, d. h. dass auch nach ihrer Trennung Inder, Griechen und Germanen zu denselben Religionsformen gelangen konnten, indem sie sich dieselben von aussen her aneigneten. Da als die gemeinschaftliche ausserindogermanische Quelle der bei den indogermanischen Völkern übereinstimmenden Mythen und Culte nur Ägypten und das grösstenteils semitische Vorderasien in Betracht kommt, so handelt es sich darum, ob wohl Wege denkbar sind, auf denen ursprünglich vorderasiatische oder ägyptische Religionsformen in grossem Umfange nach Griechenland, nach Indien und nach Mittel- und Nordeuropa importirt wurden. Wir beginnen mit Griechenland.

Verhältnis Griechenlands zum Morgenland in der geschichtlichen Zeit. Das Nationalitätsbewusstsein der Griechen

Wir haben bereits gesehen, dass innerhalb der einzelnen griechischen Stämme und Staaten ein dauernder Austausch von Mythen und Culten stattgefunden haben muss. Aber nicht blos von den stammverwandten Staaten entnehmen die Griechen der historischen Zeit ihre Götter. Dem classischen Altertum ist der Begriff der nationalen Religion zwar nicht überhaupt fremd, und das Gefühl der religiösen Zusammengehörigkeit hat in den Zeiten des gesteigerten nationalen Bewusstseins sogar einen nicht zu unterschätzenden directen Einfluss auf die politische Geschichte ausgeübt; aber zu keiner Zeit hat dies Gefühl zu einer strengen Absonderung gegen fremde Gottesdienste geführt. Die Römer entlehnen den Etruskern unbedenklich ihre Culte und von den Griechen nehmen sie so viele Götter an, dass der Kaiser Julian nicht ganz mit Unrecht sagen konnte, die römische Religion sei griechisch[1]). Und nicht anders verfuhren die Phoiniker. Da finden wir den Apollocult nach Karthago und nach Tyros verpflanzt[2]), wir sehen, wie auf eine bestimmte Veranlassung hin der syrakusische Demeterdienst nach Karthago wanderte, wo er noch zu Tertullians Zeit bestand[3]). Wir sehen daraus, dass solche Beschlüsse, wie der angebliche des

1) Über das Eindringen fremder Religionen in Italien vgl. z. B. Boissier *relig. Rom.* I. 374—450; Beugnot *hist. de la déstruct.* I. 7. Ein sehr interessantes Beispiel, wie sich dergleichen Übertragungen praktisch machten, bietet Falerii in seinem Verhältnis zu Argos. Vgl. z. B. Müller-Deecke Etrusk. II. 45.

2) Münter ‘Relig. der Karth.’ S. 25 ff.; Curt. *de gest. Alex.* IV. 15; Plut. *v. Alex.* c. 24; Cic. Verr. IV. 93. Über מכל = *Ἀμυκλαῖος* auf kyprischen Inschriften vgl. Mordtmann Zeitschr. der deutsch. morgenl. Ges. XXXII. 556; Clermont-Ganneau *rev. archéol.* XXXII. 381.

3) Münter Rel. der Karth. S. 67; Diod. XIV. 77 *οὐ παρειληφότες δ' ἐν τοῖς ἱεροῖς οὔτε Κόρην οὔτε Δήμητρα τούτων ἱερεῖς τοὺς ἐπισημοτάτους τῶν πο-*

karthagischen Senates, dass Niemand sich mit griechischer Litteratur beschäftigen solle[4]), höchstens eine vorübergehende Bedeutung gehabt haben können. Nicht einmal die später so abgeschlossenen Ägypter haben sich des Einflusses fremder Culte erwehren können. Im Gegenteil, die officiellen Vertreter der Landeskirche haben öfters selbst den Anschluss an das Ausland gesucht. Von den Priesterärzten steht es urkundlich fest, dass sie schon unter der sogenannten achtzehnten Dynastie auch ausländische Litteratur berücksichtigten[5]). Da ist es denn kein Wunder, wenn wir von den Herrschern dieser und der folgenden Königsfamilie phoinikischen und syrischen Göttern Opfer dargebracht sehen. Und bei den jedem Einfluss so leicht zugänglichen Griechen sollte es anders gewesen sein? Sie, in deren Pantheon später die Göttersysteme aller ihnen bekannten barbarischen Völker zusammenflossen, sollten in früheren Perioden ihrer Geschichte starr am ererbten Glauben gehangen haben? Wohl wird im attischen Drama, bei Herodot und Thukydides hin und wieder auch die Idee der gemeinsamen hellenischen Religion betont; die Athener weisen bei Herodot, die Plataienser bei Thukydides den Spartanern gegenüber auf die Gemeinschaftlichkeit auch des Gottesdienstes hin[6]), die Eumolpidenpriester schliessen von den Mysterien die Barbaren aus[7]); im Frieden des Nikias[8]) wird auch der gemeinsamen Heiligtümer gedacht. Aber dieses Gefühl einer national hellenischen Religion ist, wie Grote treffend ausführt[9]), nicht älter als die grossen Nationalfeste, bei denen es sich ausbildete. Darum reicht auch die Empfindung, dass die Griechen auf ganz besondere Weise zu den Göttern beten, nicht weiter als der Einfluss der grossen Feste; sie war am stärksten in der Zeit nach den Perserkriegen, nicht allein, weil in dieser Periode der Grieche sich seiner Überlegenheit gegenüber dem Barbaren am stärksten bewusst werden musste, sondern vor allem, weil der dominirende Einfluss der hellenischen Festversammlungen gewisse in ganz Griechenland gültige

λιτῶν κατέστησαν καὶ μετὰ πάσης σεμνότητος τὰς θεὰς ἱδρυσάμενοι τὰς θυσίας τοῖς τῶν Ἑλλήνων ἔθεσιν ἐποίουν κτλ.; Sil. Ital. I. 92; über Statuen der Persephone aus Karthago vgl. *gaz. arch.* VII. 76.

4) Justin *hist.* XX. 5. § 13.

5) Ebers äg. Zeitschr. 1874. S. 106 ff.

6) Herod. VIII. 144 *αὖτις δὲ τὸ Ἑλληνικὸν ἐὸν ὅμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον καὶ θεῶν ἱδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἤθεά τε ὁμότροπα.*; Thuc. III. 59 ... *αἰτούμεθα ὑμᾶς, θεοὺς τοὺς ὁμοβωμίους καὶ κοινοὺς τῶν Ἑλλήνων ἐπιβοώμενοι* ... In dem grossen Panegyrikos auf das nationale Hellas im 5. Buch der platonischen Republik heisst es von den Colonien (cap. 16. 470 E): *ἀλλ᾽ οὐ φιλέλληνες οὐδὲ οἰκείαν τὴν Ἑλλάδα ἡγήσονται οὐδὲ κοινωνήσουσιν ὧνπερ οἱ ἄλλοι ἱερῶν.*

7) Isocr. Panegyr. 157 *Εὐμολπίδαι δὲ καὶ κήρυκες ἐν τῇ τελετῇ τῶν μυστηρίων διὰ τὸ τούτων μῖσος καὶ τοῖς ἄλλοις βαρβάροις εἴργεσθαι τῶν ἱερῶν ὥσπερ τοῖς ἀνδροφόνοις προαγορεύουσι.*

8) Thuc. V. 18.

9) *history of Greece* II. *chapt.* 2.

Normen des Cultus aufgestellt hatte. Bevor die grossen Agone Nationalinstitute geworden waren, konnte die Vorstellung einer nationalgriechischen Religion nicht entstehen. Homer weiss wohl von Barbaren, aber es sind ihm nur Menschen, die eine andere Sprache reden: für das, was der Grieche der perikleischen Zeit unter einem Barbaren verstand, hat er keinen Namen, weil ihm der Begriff fehlt[10]).

Aber selbst in denjenigen Perioden, wo sich das griechische Volk gewisser nationaler Besonderheiten des Cultus bewusst war, war doch die Macht des ererbten Glaubens keineswegs so stark, dass wir ihm eine hervorragende Widerstandsfähigkeit gegen die von aussen hereinbrechenden Culte zutrauen werden.

Die nationale Gemeinsamkeit beschränkt sich auf gewisse Normen, welche, von den grossen Heiligtümern ausgehend, während des sechsten Jahrhunderts in der Mehrzahl der griechischen Gemeinwesen Eingang gefunden hatten. So enthielt sich z. B. während des fünften und vierten Jahrhunderts wahrscheinlich der grösste Teil Griechenlands eigentlicher Menschenopfer. Im übrigen aber waren die Culte des classischen Griechenlands nicht allein den barbarischen so ähnlich, dass selbst ein Zeitgenosse des Perikles sie von jenen herleiten konnte, sondern es setzte sich eben in dieser Periode der gegenseitige Austausch von Gottesdiensten zwischen Barbaren und Griechen ungestört fort. Es ist für unsere Betrachtung nicht unwichtig, diesen Process etwas genauer zu verfolgen und dabei die Rolle zu erörtern, welche die einzelnen Factoren des griechischen Geisteslebens dem Eindringen der fremden Culte gegenüber spielten. Diese Erörterung ist notwendig, weil nur die sorgfältige Betrachtung der historischen Zustände zu Schlüssen auf die vorgeschichtliche Zeit berechtigt; sie ist es aber insbesondere auch deshalb, weil gewisse Zeugnisse der Annahme einer sehr starken Vermengung der späteren griechischen und der orientalischen Culte zu widersprechen scheinen.

Betrachten wir nämlich zunächst die philosophische Litteratur, so könnte es scheinen, als müsse in der historischen Zeit der religiöse Austausch zwischen Griechenland und dem Orient auf ein sehr geringes Maass beschränkt werden. Es ist bekannt, wie geringschätzig Aristoteles über die Barbaren, die *φύσει δοῦλοι* seien, urteilte[11]). Ein derartiges Gefühl der Überlegenheit musste natürlich in hellblickenden Männern den Wunsch erregen, dass die Möglichkeit einer Verschlechterung des hellenischen durch orientalische Culte möglichst erschwert werde. In diesem Sinne scheint

10) Die Empfindung, dass der Begriff der Nationalität Homer fremd sei, fehlte auch dem Altertum nicht; vgl. Thuc. I. 3 *οὐ μὴν οὐδὲ βαρβάρους εἴρηκε διὰ τὸ μηδὲ Ἕλληνάς πω, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἀντίπαλον εἰς ἓν ὄνομα ἀποκεκρίσθαι.*; vgl. Str. S. 370. 662.

11) Vgl. Bernays Dialoge des Arist. S. 53 ff.; 154 ff.

Plato *legg.* 909 den Privatcultus, durch den sich die barbarischen Gottheiten am leichtesten einschleichen konnten, überhaupt zu verbieten; den griechischen Philosophen folgend schlägt Cicero als Gesetz vor (*de legg.* II. 8. 19): *separatim nemo habessit deos, neve novos, sive advenas, nisi publice adscitos privatim colunto.* Es wäre irrig, wenn wir dieses Gebot auf die zwölf Tafeln zurückführen wollten; die römische Gesetzgebung hat ebenso wie die der griechischen Gemeinden [12]) den ausländischen Culten gegenüber eine ganz andere Stellung eingenommen. Zwar war selbst in Athen, das doch wegen seiner starken Fremdenbevölkerung gegen fremde Culte besonders nachsichtig sein musste, und welchem Str. X. 3. 18 p. 471 diese Nachsicht auch wirklich nachrühmt, die Einführung fremder Gottesdienste ohne eine specielle Vollmacht des Senates und der Volksversammlung, wie Foucart '*assoc. relig.*' S. 132 ff. erschöpfend gegen Schoemann gr. Altert. II². 153 erweist, bei Todesstrafe verboten, und es ist dieselbe wirklich mehrmals verhängt (gegen die Priesterin Ninos, Jos. *adv. Ap.* II. 37; gegen Theoris, Philoch. *fr.* 136) oder doch beantragt worden (gegen Phryne Ath. 590 D); aber, wo keine besonderen Bedenken vorlagen, wurde doch der Antrag von der *βουλή* und dem Volke genehmigt, und jedenfalls bot das Gesetz keinen wirksamen Schutz gegen die fortdauernde Ausbreitung fremder Culte. Noch weniger geeignet einer Vermischung der Religionen ernstlich vorzubeugen war natürlich ein anderes in der antiken Gesetzgebung öfters hervortretendes Princip, nämlich dass die Fremden vom öffentlichen Cultus in der Regel ausgeschlossen waren[13]). Ja genauere Erwägung führt zu dem Resultat, dass die griechischen Gesetzgebungen im allgemeinen mit jenen Bestimmungen gar nicht die Tendenz verbanden, den nationalen Gottesdienst um seiner selbst willen rein zu erhalten. Wie könnte diese Tendenz bei Gemeinden vorausgesetzt werden, welche selbst in den öffentlichen Cultus fortwährend und auch in der Zeit der höchsten Blüte ausländische Culte und zwar unterschiedslos sowohl griechische als barbarische aufgenommen haben? Die wahre Bedeutung der legislativen Bestimmungen, welche die Aufnahme fremder Gottheiten erschwerten, ergiebt sich am besten aus dem Verfahren, welches der Staat selbst anwendete,

12) Die entgegenstehende Behauptung C. Fr. Hermanns ist erschöpfend von Schoemann *opusc.* III. 428—441 widerlegt. Das einzige Zeugnis, welches für ein Verbot ausländischer Culte geltend gemacht werden kann, Jos. *contra Ap.* II. 37 beruht auf einer zwar naheliegenden, aber unzweifelhaft falschen Interpretation von Demosthen. *περὶ πρεσβ.* § 281.

13) Ein Decret von Lindos (Foucart *inscript. de Rhodes* Nr. 60 *l.* 42. 43) dankt den Beamten, dass sie die vom Gottesdienst ausschlossen, die dazu nicht das Recht hatten. Ein Decret von Olymos (Le Bas-Waddington *inscr. de l'Asie Min.* 339) bezweckt die Einmischung der Fremden in den Staatscult zu untersagen; vgl. Foucart *ass. rel.* S. 149. Ausnahmen wurden immer nur auf Grund besonderer Verhältnisse und ganz speciell gestattet.

wenn er fremde Culte recipirte. So freigebig nämlich die antiken Gemeinden im übrigen mit der Zuweisung öffentlicher Culte an ausländische Gottheiten waren, so sehr haben sie andrerseits darüber gewacht, dass mit den neuen Culten nicht Anforderungen an die Bürger gestellt wurden, welche dem Herkommen und den sittlichen Begriffen zuwider waren. Dass da, wo im politischen Parteitreiben gewisse Culte Mittelpunkte einer Partei geworden waren, diese mit dem Siege der Gegenpartei weichen mussten, ist begreiflich; und so haben denn öfters die Aristokratien eingedrungene Culte, welche der demokratischen Sache zu dienen schienen[14]), aufgehoben. Auch hier dürfte indessen das sittliche Motiv wenigstens Vorwand gewesen sein. In der Regel aber war es mehr als Vorwand und hat die Einwanderung ausländischer Religionen in der That wesentlich mitbestimmt. So fand beispielsweise früh der Dienst der phrygischen Göttermutter in den officiellen Gottesdienst der griechischen Gemeinden Einlass, aber der mit jener so eng verbundene Attis blieb, abgesehen von einigen vereinzelten und späten Fällen, ausgeschlossen[15]). Wo einerseits die Aufnahme eines Cultus aus besonderen Gründen sehr erwünscht erschien, andrerseits aber eine Ausscheidung der mit der Sitte nicht im Einklange stehenden Cultgebräuche nicht thunlich war, wurde wenigstens dafür Sorge getragen, dass diese nicht von den Bürgern selbst ausgeübt wurden. Diese selbe Vorsorge für die Aufrechterhaltung der guten Sitte war auch der Grund, warum die antiken Staaten sich die Entscheidung über die Einführung ausländischer Privatculte vorbehielten: es sollte verhütet werden, dass unter dem Deckmantel der Religion Handlungen ausgeführt wurden, welche die Sitte oder das Gesetz verpönte. Ausländische Culte, die in dieser Beziehung keinen Anstoss gaben, waren nicht nur nicht verpönt, sondern sogar erwünscht; die Vermehrung der Gottesdienste galt als eine Vermehrung der Religiosität. Daher trat denn auch der Staat für die einmal genehmigten ausländischen Culte mit seiner Autorität ebenso ein, wie für die national griechischen. Bemerkenswert ist es, dass selbst von priesterlicher Seite keine Opposition gegen die neuen Culte erhoben wird. Im Gegenteil, mancherlei Anzeichen sprechen dafür, dass die öffentlichen Priester häufig die Hereinziehung fremder Dienste forderten. Zur Sühne für einen ermordeten Metragyrten verlangte ein Orakel die Erbauung eines Metroon; ein anderes Orakel billigte ausdrücklich nach der Verurteilung der Priesterin Ninos die Fortsetzung der Sabaziosmysterien. Unter diesen Umständen kann es nicht befremden, dass der nachweisbar barbarische Bestandteil des griechischen und römischen Cultus andauernd wächst[16]). Am rapidesten ist die Zunahme in den ersten nach-

14) Selbst solche Maassregeln, wie die von Herod. I. 172 den Kauniern zugeschriebenen, sind wohl hauptsächlich aus politischen Motiven herzuleiten.

15) Vgl. Foucart *assoc. relig.* S. 90.

16) Dies ergiebt sich besonders aus den zahlreichen Inschriften der Privat-

christlichen Jahrhunderten, aber selbst in dem Athen des fünften und vierten Jahrhunderts blühte eine Reihe barbarischer Gottesdienste, die vom Staate teils unterhalten, teils gebilligt wurden. Das abfällige Urteil der Philosophen, das gewiss das der geistig höher stehenden Bevölkerung war, konnte nicht verhindern, dass bei dem Volke immer neue Götter in Gunst kamen. Der Umstand, dass viele Griechen in barbarischen und dafür umgekehrt viele Barbaren in griechischen Gemeinden lebten, musste natürlich die Mischung begünstigen. Dazu kommt noch die von den Anhängern Otfr. Müllers häufig unterschätzte Unbeständigkeit der niederen Volksschichten, welche in Folge der Sklaverei sich fortwährend aus dem barbarischen Ausland recrutirten. Endlich aber überstieg, wie mir scheint, die mit hohen sittlichen Idealen erfüllte griechische Götterwelt das Fassungsvermögen des gemeinen Mannes, und dieser suchte daher seine Götter im Ausland.

Mutmaassliches Verhältnis Griechenlands zu den ausländischen Gottesdiensten in vorgeschichtlicher Zeit

Diese Zustände des historischen Griechenlands lassen sichere Schlüsse auf die ältere Periode zu. Die Gemeinden hatten vorher ebenso wenig wie später einen Grund, ausländische Culte principiell auszuschliessen: die Annahme, dass in diesem Punkte eine Änderung des Rechtsprincipes stattgefunden habe, ist ganz abzuweisen. Auch die Stellung, welche die Priesterschaften den neuen Culten gegenüber einnahmen, kann sich von der späteren nicht wesentlich unterschieden haben; denn da die barbarischen Götter als den griechischen gleichartig betrachtet wurden, so fehlte es an Antrieben, welche die Diener der Religion zu einer Exclusivität hätte veranlassen können. Ebenso war auch der Einfluss, den ausländische Culte auf die unteren Volksschichten ausübten, wegen der Sklaverei gewiss schon lange vor der historischen Zeit gross. Eine ganz andere Stellung dagegen muss in früherer Zeit die geistige Aristokratie den barbarischen Gottesdiensten gegenüber eingenommen haben. Die geistige Superiorität, deren sich der gebildete Grieche der perikleischen Zeit bewusst war, wenn er sich mit dem Morgenländer verglich, war relativ sehr jungen Datums. In den beiden Jahrhunderten, die den Perserkriegen vorangiengen, standen die Griechen und ein grosser Teil der vorderasiatischen Barbaren auf annähernd gleicher Culturstufe; vorher muss es eine Periode gegeben haben, wo der Osten vorzugsweise gab und der Westen empfieng. In dieser Zeit müssen es grade die Gebildeten gewesen sein, welche am empfänglichsten für die Aneignung fremder Gottesdienste waren. Es scheint mir nicht begründet, dass sich bei Homer eine Abneigung gegen ausländische Culte geltend mache; Welcker

cultgenossenschaften, die uns zugleich ein anschauliches Bild von den Einzelheiten dieses Processes geben. Die bis zum Jahr 1872 bekannten Inschriften dieses Inhaltes sind zu einer übersichtlichen Gesammtdarstellung verwertet von P. Foucart *des associations religieuses chez les Grecs, Thiases, Éranes Orgéones* Paris 1873. — Vgl. die Darstellung C. Schäfers über die Privatcultgenossenschaften des Peiraieus in den Jahrbb. für Phil. und Päd. 1880. S. 417—427.

irrt, wie ich glaube, sehr, wenn er meint, dass sich öfters z. B. in der Scene der Ilias, welche sich an die Verwundung des Ares durch Athena anschliesst, der griechische Nationalstolz gegen die Götter fremdländischer Abkunft, den thrakischen Dionysos und die kyprische Aphrodite, auflehnt. Diese Vermutungen werden weder durch irgend ein sicheres Analogon noch auch durch den Text der betreffenden Stellen selbst unterstützt; sie sind aber vor allem deshalb zurückzuweisen, weil die orientalischen Culte auch den damaligen Griechen vielmehr als heilig und ehrwürdig erscheinen mussten. — Wenn demnach in dem älteren Griechenland zwar alle diejenigen Factoren bereits bestanden, welche später das Eindringen fremder Gottesdienste begünstigten, dagegen der Factor fehlte, der ihnen Widerstand entgegensetzte, so folgt daraus, dass in früherer Zeit die religiöse Beeinflussung Griechenlands durch den Orient ungleich stärker gewesen sein muss, als später. Sie war aber zugleich aller Wahrscheinlichkeit nach auch in ihrer Art anders und das erklärt, warum sie verhältnismässig weniger hervortritt. Im historischen Griechenland geht die Aufnahme fremder Culte besonders von den unteren Volksschichten aus, welche natürlich eine geringere Fähigkeit besassen, die ausländischen Göttergestalten den nationalen zu assimiliren; daher treten uns jene denn fast unverändert ihrem Wesen wie ihrem Namen nach entgegen. Dagegen musste in einer Zeit, wo die geistig höchst stehenden Classen der griechischen Bevölkerung bei der Reception der fremden Culte thätig waren, dieser Receptionsprocess sich mit viel grösserer Gründlichkeit vollziehen: die barbarischen Götter wurden wirkliche Griechen, weil in sie die besten Gedanken der Griechen selbst hineingelegt wurden.

§ 21.

Äussere Bedingungen des griechisch-orientalischen Handelsverkehrs

Wenn demnach von der Seite der homerischen und der vorhomerischen Griechen eine principielle Abneigung gegen die Aneignung fremder Culte sicherlich nicht bestand, so fragt sich nur noch, ob ausländische Gottesdienste wirklich schon in prähistorischer Zeit in Griechenland eindringen konnten. Bei Homer finden wir zwar sidonische Kaufleute in den griechischen Meeren[1]), aber nur vereinzelt; sie brachten Handelsartikel, und — so pflegen die Verteidiger des reinen Griechentums zu sagen — 'Götter sind keine Kaufmannswaaren'. War es in vorhomerischen Zeitläuften anders, musste nicht der vermutlich noch schwächere Verkehr die Übertragung der Gottesdienste fast unmöglich machen?

Meeresströmungen

Mehrere Umstände kamen in der That zusammen, um Griechenland von anfang an einem ganz besonders starken Einfluss der orientalischen Cultur auszusetzen. Unter diesen Antrieben, welche den phoinikischen Kaufmann grade nach Griechenland führten, ist der wichtigste die Meeres-

1) Il. XXIII. 743; Od. XIII. 273; XIV. 284 ff.; XV. 425 ff.

strömung. Es scheint allerdings, als müssten dieselben Umstände, welche die Hinfahrt erleichtern, zugleich ein Hemmnis für die Rückfahrt bilden, und oberflächliche Betrachtung könnte demnach zu dem Schluss gelangen, als sei die Strömung, da sich Vorteile und Nachteile die Wage halten, für die Richtung der Colonisation irrelevant; die Geschichte lehrt aber, dass überall da, wo das Seewesen einen plötzlichen Aufschwung nahm und zur Entdeckung neuer Länder führte, die Schwierigkeit immer nur in dem Hingelangen bestand, und dass selbst grössere Schwierigkeiten der Rückfahrt immer sehr bald und relativ leicht überwunden wurden. In Perioden also, in denen aller Wahrscheinlichkeit nach mit der Anwendung der Segeltechnik auf die Meeresschifffahrt eben erst der Anfang gemacht wurde, musste eine Strömung schon ihrer constanten Natur wegen von entscheidender Bedeutung für die Richtung der Schifffahrt sein. Es ist daher, um die mutmaasslichen Bahnen des phoinikischen Handelsverkehrs festzustellen, wichtig, einen Blick auf die Strömungen des mittelländischen Meeres zu werfen[2]).

Umgeben von Wasserscheiden, die fast überall der Küste nahe liegen, empfängt das eigentliche mittelländische Meer (mit Ausschluss des Pontos) aus seinem beschränkten Zuflussgebiet ungleich weniger Wasser, als ihm durch Verdunstung entzogen wird. Dieses Deficit, das naturgemäss während der Zeit der Schifffahrt, im Sommer, am grössten ist, wird ausgeglichen durch zwei Meeresströmungen, die, verstärkt durch Differenzen der Temperatur und des Salzgehaltes, durch die beiden Pforten der Strasse von Gibraltar und der Dardanellen mit grosser Gewalt eindringen. Die erstere zieht sich an der Berberküste entlang, entsendet von Cap Bon einen Nebenarm in nordöstlicher Richtung gegen Sicilien, ist aber auch nachher noch stark genug, um die Umfahrt um jenes Cap in entgegengesetzter Richtung zu einem höchst schwierigen, für Segelschiffe zeitweise unmöglichen Unternehmen zu machen. Nachdem der Strom sich dann durch die Syrte gewälzt, folgt er der kyrenaiischen und ägyptischen Küste, wo er durch seine Kraft die Nilalluvien wegführt, um sie, nachdem er sich dem Lande folgend nach Norden gewendet, vor der palästinensischen Küste bisweilen in sumpfartiger Dichtigkeit abzulagern. An der Südküste Kleinasiens entlang führt dann der Strom in das ägäische Meer, an dessen Eingang er sich mit der zweiten von den Dardanellen herkommenden Strömung vermischt: mit also verstärkter Kraft eilt die Strömung nach Griechenland, an dessen südlichem und westlichem Ufer sie vorbeiströmt, um dann die Apenninen-

2) Die folgende Darstellung beruht auf der eingehenden Untersuchung von Böttger 'das Mittelmeer' Leipz. 1859 bes. S. 169—211. — Der betreffende Abschnitt bei H. Barth 'das Becken des Mittelmeeres' 1860 schöpft fast ausschliesslich aus jenem Werke, obgleich der Verfasser auf seiner berühmten Küstenwanderung schon vorher Gelegenheit zu Originalstudien hatte.

halbinsel aufzusuchen. Bei Lilybaion kreuzt sie sich mit jener von C. Bon herüberkommenden Oströmung, welche die Nordseite Siciliens begleitet und die Strudel der Strasse von Messina bildet. Das Westbecken des Mittelmeeres ist zwar frei von grösseren Strömungen, doch überwiegt auch hier eine dem Golf de Lion folgende westwärts gerichtete Drift; auch darf man nicht vergessen, dass durch den Mangel natürlicher Pfade quer durch das Meer die Fahrt längs der italischen West-, der französischen Süd- und der spanischen Ostküste geboten ist. Im Osten aber ist die Strömung gross genug, um noch jetzt Segelschiffe zu weiten Umwegen zu nötigen. 'Ein Schiff, welches von Malta aus nach Smyrna oder den Dardanellen fahren will, würde, wenn es bei Cerigo, wie dies oft der Fall ist, einem starken Nordost begegnet, anstatt gegen die dann von den Dardanellen herankommende starke Strömung anzukämpfen, ohne irgend einen Zeitverlust ebenso gut gradezu nach Südost hin in die Gegend von Alexandrien mit einer fast östlichen Strömung fahren und sich dann an der Küste von Syrien durch die Nordströmung weiter treiben lassen können.' (Böttger das Mittelmeer S. 187.)

Griechische Handelsartikel

So war der Kanaaniter für die Hinfahrt nach dem früh erreichten Spanien auf die Nordküste des mittelländischen Meeres, auf die Fahrt durch die griechische Welt hindurch angewiesen. Und zu dieser Richtung musste er nun zweitens durch die Natur der nördlichen Mittelmeerländer noch viel mehr bestimmt werden. Wird die afrikanische Küste durch höchst gefährliche Sandbänke fast unzugänglich gemacht, so zeichnen sich Festland und Inseln Griechenlands durch vorzügliche Häfen aus, von einer Insel des Archipelagos zur andern fahrend kürzt der Schiffer die Westfahrt erheblich ab. Die wüste afrikanische Küste bringt auf langen Strecken keine den Handel anlockenden Producte hervor, in Europa fand der Phoiniker Metalle, Schiffsholz und die wertvolle Purpurschnecke.

Diese Producte aber waren solche, die an Ort und Stelle verarbeitet werden mussten, weil der Transport des Rohmaterials den Gewinn wesentlich verkürzt, vielleicht illusorisch gemacht haben würde. Die Purpurschnecke musste ausserdem bis zur Herstellung des Saftes lebend erhalten werden, weil sie sonst ihren Saft ausspritzte[3]); auch kann die Purpurschnecke im Frühling, wenn sie Waben macht, und im Sommer, wenn sie sich verkriecht, nicht gefangen werden, die Fangezeit fällt vielmehr in die Zeit, welche der Seeschifffahrt nicht günstig ist[4]). Handelsfactoreien mussten sich erheben und gegen die Angriffe der Eingebornen geschützt werden. Was aber konnte die Begehrlichkeit des Wilden strenger zügeln, was ihn mehr an den überlegenen Fremden binden, als wenn er dessen Religion annahm? Wie die Mönche den Heeren Karls des Grossen, die

3) Arist. *h. a.* V. 15. S. 547^a. 26.

4) Plin. *n. h.* IX. 133; vgl. auch Blümner Technologie und Terminol. I. 228.

jesuitische Propaganda den Schiffen der Spanier und Portugiesen folgte, so sind vermutlich kanaanitische Missionäre zugleich mit den Kaufleuten ins Land gekommen.

Jahrhunderte vor aller geschichtlichen Erinnerung wurden die Phoiniker durch die veränderten Verhältnisse veranlasst auszuwandern und sich in Ländern weiter westwärts niederzulassen, auf die sie ohne eine Art Hellseherei niemals hätten zufahren können, wären ihnen nicht die dazwischenliegenden griechischen und italischen Küsten bekannt gewesen.

§ 22.

Das Fehlen directer Zeugnisse über die phoinikischen Niederlassungen in Griechenland

Alle Spuren der einstigen phoinikischen Ansiedelungen in Griechenland sind heut zu Tage zerstört oder doch unkenntlich gemacht worden. Das grösste Handelsvolk des Altertums hat seine Geschäfte ohne Münzen getrieben[1]. Der Kaufmann, der seinen Wohnsitz oft und rasch wechselte, hat nirgends das Bedürfnis empfunden, Bauten für die Jahrtausende zu errichten und seine Geschichte auf unzerstörbaren Stein zu schreiben. Kanaanitische Inschriften aus alter Zeit fehlen in Griechenland ebenso gut, wie sie in allen andern einstigen Wohnsitzen der Phoiniker fehlen[2]. Mit dem Mangel an Münzen und Inschriften geht uns die Möglichkeit ab, die Anwesenheit der Kanaaniter in Griechenland auch durch äussere Zeugnisse zu erweisen. Und schon die Griechen selbst hatten in der ältesten Zeit kein Bewusstsein mehr von den Fremden, die ihnen die Cultur gebracht. Bei Homer findet sich keine Spur, dass Barbaren einst in Griechenland gewohnt. Das Ausserordentliche prägt sich dem Gedächtnis ein, der Held lebt unter günstigen Umständen in den Liedern der Nachwelt fort, aber die Zustände des alltäglichen Lebens werden ebenso schnell vergessen als abgeschafft. Das Volksbewusstsein ist, wie Steinthal einmal sagt, nur wirksame Gegenwart und versteht nichts von Geschichte. Besonders schnell fallen aber die nationalen Unterschiede der Vergessenheit anheim, nicht allein, weil sie die ästhetische Wirkung des Heldenliedes beeinträchtigen, sondern auch und vor allem deshalb, weil für die Auffassung des nationalen Gegensatzes ein Organ erst erweckt werden muss, das einer niedern Culturstufe überhaupt verschlossen ist.

Wie die deutsche Sage vergass, dass Dietrich von Bern über Romanen und Deutsche gebot, dass eine unüberwindliche Kluft Attilas Horden von den Germanen schied, so weiss auch die griechische echte Heldensage nicht anders, als dass vor Troia wie vor Theben Sieger und Besiegte eines

1) Über die Gründe s. Lenormant *la monnaie de l'antiquité* I. 99—122.

2) Über die Gründe des fast völligen Fehlens alter phoinikischer Inschriften giebt ausführlich Rechenschaft Renan *mission en Phénicie* S. 710 und 833.

Stammes sind. Wohl werden, wie in jedem griechischen Heere der historischen Zeit, so auch in Troia und vor Troia verschiedene Sprachen gesprochen[3]); aber abgesehen von dieser ganz allgemein gehaltenen Bemerkung findet sich keinerlei Andeutung über sprachliche Verhältnisse in den Epen. Ebenso wenig aber über irgend eine andere ethnographische Eigentümlichkeit: vielmehr werden die Lebensformen, Sitten und Religion, Waffen und Tracht im wesentlichen übereinstimmend bei Achaiern und Troern geschildert[4]).

Kadmos Eben dass die *Kadmos*sage mit so imponirender Sicherheit über die ethnographische Herkunft ihres Helden Auskunft giebt, erregt gegen ihre Echtheit Bedenken. — Man hat vermutet[5]), dass der Name des Kadmos selbst, der als 'Morgenländer' (*qadmôn*) übersetzt wird, den ethnographischen Kern der thebanischen Gründungssage andeute; aber es zeigt sich, die Richtigkeit der Übersetzung selbst zugegeben, kein Pfad, der von dem phoinikischen Namen zu der griechischen Sage hinüberführt; wenigstens pflegt, wo ein wanderndes Volk nach der Himmelsrichtung benannt wird, die Bezeichnung nicht von ihm selbst, sondern von einem der Völker auszugehen, zu denen es gelangt; man würde demnach das griechische, nicht das phoinikische Wort erwarten, wenn Kadmos wirklich die Herkunft bezeichnen sollte. Dazu kommt, dass der Kern der Kadmossage vielfach in anderen griechischen wie barbarischen Göttersagen wiederkehrt; alles was um diesen Kern sich gelagert hat, ergiebt sich als ätiologische Folgerung, die lediglich den Zweck verfolgt, die erhaltenen Spuren alten Kadmosdienstes durch eine historisirende Erzählung sowohl unter einander als mit sonstigen phoinikischen Elementen der griechischen Cultur in Verbindung zu setzen[6]).

3) Il. *B* 804 πολλοὶ γὰρ κατὰ ἄστυ μέγα Πριάμου ἐπίκουροι | ἄλλη δ' ἄλλων γλῶσσα πολυσπερέων ἀνθρώπων.; *Δ* 437 οὐ γὰρ πάντων ἦεν ὅμος θρόος οὐδ' ἴα γῆρυς, ἀλλὰ γλῶσσ' ἐμέμικτο, πολύκλητοι δ' ἔσαν ἄνδρες.; vgl. *B* 867; Od. *α* 183; *ϑ* 294; Hymn. Hom. *in Ven.* 113 γλῶσσαν δ' ὑμετέρην τε καὶ ἡμετέρην σάφα οἶδα.

4) Vgl. auch Helbig das hom. Epos S. 3.

5) z. B. M. Duncker Gesch. des Altert. II. 35 der Ausgabe von 1874 ff.

6) Wie weit man in der Verkennung dieses einfachen Verhältnisses gehen könne, zeigt recht deutlich Fr. Lenormant 'die Kadmossage und die phönizischen Niederlassungen in Griechenland' Anfänge der Cultur II[1]. 223 ff.; *annales de philos. chrétienne* 1867. Der französische Gelehrte glaubt in den Schicksalen der Labdakiden bei den Tragikern noch die Phasen des Kampfes um die Herrschaft in Theben erkennen zu können. Der erste Vertreter der autochthonen Bevölkerung ist *Pentheus,* der getötet wird, weil er sich der Einführung des phoinikischen Dionysoscultes widersetzt. Dann wird der Kadmide *Polydoros* durch den Sparten *Nykteus,* seinen Schwiegervater, gestürzt, aber in *Labdakos,* Polydoros Sohn, wird das phoinikische Königshaus wieder auf den Thron gehoben, freilich nur um ihn sofort wieder an Nykteus' Bruder Lykos abzugeben u. s. w. — Durch welche Quellen sich alle diese Specialnachrichten erhalten haben können, sagt der berühmte 'Hellseher', wie Mommsen ihn nennt, leider nicht. — — Viel besonnener urteilte lange vor Lenormant Phil. Buttmann 'über die mythischen Verbindungen von Griechenland und Asien' Mythol. II. 168—193.

Da die Kadmossage, abgesehen von diesen ätiologischen Ansätzen, sich uns ganz ähnlich den übrigen griechischen Sagen präsentirt, so nehmen wir zur Erklärung ihrer Entstehung keine anderen Factoren zu Hülfe, als solche, welche auch in zahllosen blos auf griechischem Boden sich abspielenden Mythen die Einführung von mehreren Localitäten zugleich veranlasst haben. Dies geschah, soweit nicht die Localisirung ganz willkürlich erfolgte, was im alten Epos gewöhnlich nur bei solchen Erzählungen der Fall gewesen zu sein scheint, die überhaupt willkürlich erfunden waren, durch die Verbindung der Tempellegenden verschiedener Cultstätten, welche teils in Folge wirklich bestehender Tempelverbindungen, teils aber auch blos aus Anlass von Übereinstimmungen der Namen oder Sagen hergestellt wurde. Man leitete Kadmos aus Tyros ab, weil er oder ein mit ihm identificirter Heros dort wirklich verehrt wurde. Und ähnlich verhält es sich mit den übrigen angeblichen orientalischen Zuwanderungen. *Europa,* welche eigentlich eine Europa Persephone-Demeter ist[7]), wurde ursprünglich nach der kretischen Cultuslegende in Kreta geraubt; erst als der kretische Mythos mit einem phoinikischen identificirt worden war, entstand die spätere Version, welche die Handlung spaltete und den Raub der Jungfrau in Sidon oder Tyros, ihre Vermählung unter der kretischen Platane localisirte. Damit zerrinnt zugleich der ganze Mythos von der kretischen Thalassokratie der Phoiniker, welche sogar Forscher, die ihres kritischen Verfahrens wegen mit Recht berühmt sind[8]), unter dem Namen des Minos personificirt sehen wollen. Noch weniger folgt aus der *Pelops*sage eine lydische oder phrygische Ein- Pelops wanderung; es scheint vielmehr, als ob die Übereinstimmung der Sagen, welche zur genealogischen Verbindung der Heroen von Elis und Mykenai mit Kleinasien führte, ursprünglich gar nicht bedeutend war und erst unter dem Drucke politischer Verhältnisse ihren späteren Einfluss gewann. In den aiolischen Städten Phrygiens herrschten Fürsten, die ihren Ursprung von Pelops ableiteten[9]), und deren Höfe wahrscheinlich mit zu den ersten

7) Vgl. darüber im mythologischen Teil die Darstellung des Dionysoskreises.

8) Selbst Müllenhoff (deutsche Altertumsk. I. 68), dessen gesammte Darstellung der phoinikischen Elemente im griechischen Mythos mir allzusehr durch die aus der deutschen Mythologie abstrahirten Anschauungen beeinflusst zu sein scheint, welche auf die griechische Heldensage nicht ohne weiteres anwendbar sind.

9) Grote *hist. of Greece* I. *ch.* 7; Pind. *Nem.* XI. 35 (an Aristagoras von Tenedos) *Ἀμύκλαθεν γὰρ ἔβα σὺν Ὀρέστᾳ Αἰολίων στρατιὰν χαλκέντεα δεῦρ' ἀνάγων.* Arist. *Pol* V. 8. 13. Auch *Penthilos,* der Sohn des Orestes, (*τὸν δὲ Ὀρέστου νόθον Πενθίλον* Paus. II. 18. 6 nach Kinaithon), auf den vermutlich die lesbischen Penthiliden (Arist. *Pol.* V (ε). 10. S. 1311ᵇ. 27 *οἷον ἐν Μιτυλήνῃ τοὺς Πενθαλίδας Μεγακλῆς περιιόντας καὶ τύπτοντας ταῖς κορύναις ἐπιθέμενος μετὰ τῶν φίλων ἀνεῖλεν*) sich zurückführten, galt als Gründer aiolischer Colonien auf Lesbos (Paus. III. 2. 1 *ὁ δέ οἱ πρόγονος Πενθίλος Λέσβον τὴν ὑπὲρ τῆς ἠπείρου ταύτης*

Sammelpunkten der aufblühenden Gesangesschulen gehörten. Dass diese Fürsten eine Anknüpfung an den alten Landescult suchten, ist natürlich, und es war gewiss nur eine verhältnismässig kleine Leistung der Genealogen in der Kunst, Geschlechtstafeln zu verbinden, wenn sie den Stammvater ihrer Fürsten mit den alten einheimischen Göttern verbanden und zu einem lydischen Königssohn machten[10]. — Eine mythische Erinnerung an eine prähistorische Zuwanderung nach Griechenland liegt ferner auch Danaos nicht in der Sage, welche *Danaos*, den Sohn des Belos, mit seinen Töchtern aus Chemmis nach Argos wandern liess. Dass eine spätere Periode den Danaos ebenso zum Vertreter des ägyptischen Wesens in Griechenland machte, wie Kadmos zum Bringer aller phoinikischen Elemente, ist zwar richtig, aber die ägyptische Abstammung des Danaos lässt sich überhaupt nicht über Olympias 60 verfolgen[11]. Dazu kommt, dass es gelingt, die Danaidensage in verschiedene religiöse Mythen zu zerlegen, die von den Dichtern verbunden und erst nachträglich von Antiquaren umgedeutet wurden, um griechische Institutionen aus dem Ausland herzuleiten. Die Inachos Sage von *Inachos*, dem Sohn von Tethys und Okeanos, durfte überhaupt nicht dem Stammbaum zu Liebe als Ausdruck einer überseeischen Colonie angesehen werden: Inachos wird wahrscheinlich nur als Eponymos Kekrops des Flusses ein Sohn der Meeresgottheiten. Was *Kekrops* betrifft, so weiss selbst Herodot noch nichts von seiner ägyptischen Abstammung, Platon nennt zwar Athen und Sais Schwesterstädte, aber directe Zeugnisse für die Einwanderung des Kekrops finden sich erst aus noch jüngerer Zeit[12]. Lelex Der megarische *Lelex* wird von keinem Schriftsteller vor Pausanias zu einem Ägypter gemacht[13]. In den Sagen über Einwanderung aus dem Orient kann demnach ein historischer Kern nicht erkannt werden und zwar dies um so weniger, da nicht sowohl die Ankunft als die Vertreibung

νῆσον εἷλεν ἔτι πρότερον); sein Enkel *Gras* besetzt nach derselben Stelle das aiolische Festland. — Vgl. Str. IX. 2. 5. S. 402 C. *μετὰ δὲ ταῦτα τὴν Αἰολικὴν ἀποικίαν συνέπραξαν τοῖς περὶ Πενθίλον*, I. 1. 8. S. 447 *καὶ τῶν Αἰολέων δέ τινες ἀπὸ τῆς Πενθίλου στρατιᾶς*.

10) Man glaubt das junge Alter dieser Verbindung in der Überlieferung des Epos selbst begründet zu sehen, weil Pelops in demselben durchaus nur als Ahnherr des Königshauses von Mykenai gilt, während der in der Nekyia (Od. λ 582) genannte Tantalos noch nicht in Beziehung zu Pelops gesetzt wird. Dies könnte aber Zufall sein; jedenfalls ist Tantalos nicht barbarisch, sondern gehört sowohl seinem Namen wie seinem Mythos nach in die griechische Mythenwelt.

11) Vgl. Voss Antisymbol. I. 67.

12) Voss Antisymbol. I. 67 und besonders mythol. Briefe III. 180—190; vgl. Otfr. Müller *Prolegomena* S. 129; 175 f.; 'Orchomenos' S. 106. — Forchhammers Deutung, welcher in Aigyptos den aus den Dünsten (*αἶγες*) zurückkehrenden (*ὕπτιος*) Regenfluss sieht ('Hellen.' S. 50), verdient keine Widerlegung.

13) Paus. I. 39. 6 . . . *λέγουσιν οἱ Μεγαρεῖς Λέλεγα ἀφικόμενον ἐξ Αἰγύπτου βασιλεῦσαι*; vgl. über ihn Ov. *Met.* VII. 443; VIII. 567; 617.

der Fremden den Gegenstand der Erinnerung bilden musste. Die höchst wahrscheinlich oft gewaltsame Befreiung des vaterländischen Bodens war die erste nationale That: wenn die Überlieferung in eine so hohe Zeit hinaufreichte, musste sie an diese Begebenheiten sich knüpfen. Aber nirgends weiss der quasihistorische Bericht etwas von jenen Freiheitskämpfen: die Sage lässt das Fremde erscheinen, aber damit glaubt sie genug gethan zu haben; nachher sind die ausländischen Elemente als solche einfach nicht vorhanden. Deshalb sind auch die von Movers, Duncker, E. Curtius, Bursian, Lenormant u. a. ausgehenden Versuche verfehlt, welche einzelne phoinikische Niederlassungen — man nennt gewöhnlich Boiotien, Salamis, Korinth, Kythera, Elis, Akarnanien — nachweisen wollen[14]). Diese Versuche stützen sich entweder auf den Cultus von Göttern und besonders von Göttinnen (Aphrodite, Artemis, Amazonen, auch Hera und Athena)[15]), deren phoinikische Abstammung für selbstverständlich gehalten wurde, oder auf Ortsnamen, die zum Teil unsicher sind, zum Teil sicher falsch gedeutet werden, und bestenfalls, wie z. B. die von Kadmos abgeleiteten, ebensowohl aus anderen griechischen Staaten als direct aus dem Orient entlehnt sein können.

Indirecte Zeugnisse für die Einwirkung des Morgenlandes auf Griechenland

Aber darum ist nicht mit Grote der weitgehende Einfluss des Morgenlandes auf Griechenland in Abrede zu stellen: eine durch die historische Logik gebotene Folgerung, die ihrer Natur nach durch äussere Zeugnisse nicht unterstützt werden kann, wird dadurch nicht widerlegt, dass die scheinbar sie bestätigenden äusseren Beweismittel vor näherer Prüfung nicht stand halten. Im Gegenteil hätte sich die Überzeugung von dem historischen Zusammenhang zwischen ihrer eigenen und der orientalischen Cultur den Hellenen gar nicht aufdrängen können, hätten sie nicht die Ähnlichkeiten dieser Cultur handgreiflich vor Augen gehabt, Ähnlichkeiten, welche freilich keineswegs immer auf eine alte Zeit zurückgehen. Dass das griechische Alphabet mit dem kanaanitischen irgendwie zusammenhänge, musste jedem, der beide mit einander verglich, von selbst einleuchten. Der Zusammenhang der Zeiteinteilung und der Maasse und Gewichte ist von Ideler und Boeckh überzeugend nachgewiesen. Dass die classischen Rechenmethoden, insbesondere die Berechnungen der Feldmesser, selbst in späterer Zeit noch ihren ägyptischen Ursprung deutlich verraten, geht aus den Zusammenstellungen Cantors[16]) mit Evidenz hervor. Von den Grund-

14) Diese Richtung habe ich bei der Besprechung der neuesten Schrift dieser Art (Oberhummer 'Phoenizier in Akarnanien' München 1882), philol. Wochenschr. 1883. S. 1089—1093 ausführlich zu bekämpfen versucht.

15) Vgl. E. Curtius die griechische Götterlehre preuss. Jahrbb. XXXVI. (1875) 1—17.

16) Cantor die römischen Agrimensoren und ihre Stellung in der Geschichte der Feldmesskunst Leipzig 1875.

zügen der Verfassung und der äusseren Form, in welcher dieselbe ihren sichtbaren Ausdruck gewonnen, hat Nissen einmal original griechische Entstehung behauptet (Templum S. 97), aber er hat bei reiflicherer Überlegung diesen Satz ausdrücklich zurückgenommen (Pompei. Stud. S. 591). Wie sehr noch ein Hippokrates von der ägyptischen Medicin abhängt, haben die Untersuchungen Le Page Renoufs ergeben. Das homerische Anaktenhaus ist, wie K. Lange zeigt[17]), dem ägyptisch-phoinikischen Königspalast nachgebildet. Wie viel Culturpflanzen und Haustiere Griechenland aus Asien zugeführt erhielt, wissen wir aus dem Werke V. Hehns. Selbst ein Ariomane wie Milchhöfer muss doch die Beeinflussung der griechischen Kunst durch den Orient in weitem Umfang einräumen[18]). Was das Kunstgewerbe betrifft, so hat W. Helbig (Das homerische Epos) gezeigt, wie die Schilderungen Homers in fast allen Punkten mit dem Bilde übereinstimmen, das wir uns aus den Kunstdarstellungen der orientalischen Völker machen müssen. Aber der deutlichste Beweis für die enge Beziehung zwischen den Völkern westlich und östlich, südlich und nördlich des ägäischen Meeres ist die Sprache selbst und zwar diese keineswegs blos in den Benennungen der zahlreichen Importartikel, welche unter ihrem überseeischen Namen in den griechischen Handel kamen. In zwei Erscheinungen der Sprache pflegt sich der rege Verkehr heteroglosser Völker auszusprechen; besteht zwischen denselben eine erhebliche Differenz des Bildungsniveaus, so gehen die Sprachentlehnungen mechanisch, sei es als Lehnwörter, sei es als Fremdwörter zu dem niedriger stehenden Volke über, dagegen wird ein hochentwickeltes Volk sich das fremde Wort in seine eigene Sprache zu übersetzen suchen. Bei den modernen Culturvölkern Europas finden sich entsprechend dem verschiedenen Verhältnis der Civilisation, welches successive unter ihnen bestand, beide Erscheinungsformen: neben einer grossen Zahl gemeineuropäischer 'Culturwörter' steht eine nicht geringere Menge von solchen Übereinstimmungen, die nicht in der Form, sondern im Sinn liegen und eine Fülle rein syntaktischer Analogien, wie die Ersetzung eines Teiles der Nominalflexion durch die Präposition, der Verbalflexion durch das Hülfszeitwort, die Andeutung der Frage durch die Stellung des Prädicats vor dem Subject u. a. Auch die Übereinstimmungen zwischen der griechischen und phoinikischen Sprache

Sprachliche Beziehungen zwischen Griechenland und Morgenland

17) K. Lange Haus und Halle Leipzig 1885.

18) Einzelne Unterschiede, wie der von Robert Bild und Lied S. 17 A. 12 hervorgehobene, dass die griechische Kunst nicht, wohl aber die orientalische Bildercyklen anwendete, würden, selbst wenn sie viel sicherer wären, als sie sind, höchstens als Verschiedenheiten des localen Geschmacks, nicht als Instanzen gegen die Annahme fortgesetzten Zusammenhanges sprechen. Besonders beweiskräftig erscheinen mir in dieser Beziehung die mykenischen Dolche; vgl. Perrot *bull. de corresp. hellén.* 1886. S. 341—356.

betreffen gewöhnlich den Sinn[19]). Gesenius verweist in seinem Lexikon fortwährend auf analoge griechische oder römische Anschauungsweise: wenn selbst in der capriciösen Sprache des Judentums der Concordanzen mit den classischen Sprachen noch so viele sind, wie sehr würden uns dieselben entgegentreten, könnten wir Homer mit einem phoinikischen Gedicht vergleichen! Auf die eigentlichen Ritualausdrücke werden wir gleich (S. 169) näher eingehen; hier mögen nur einige andere Übereinstimmungen besonders der religiösen Sprache genannt werden, auf welche Le Page Renouf in den *Hibberton lectures* 1879 aufmerksam gemacht hat, ohne die gebotenen Consequenzen zu ziehen. Ὅρκος der Eid scheint mit ἕργνυμι zusammenzuhängen, ebenso heisst im Ägyptischen *ārqu* 'Eid' eigentlich 'das Fesselnde' (Le Page Renouf S. 157). Die oben geschilderte Begriffsentwickelung von ἱερός (S. 129) hat an dem ägyptischen *nutar* ein vollkommnes Analogon (Le Page Renouf S. 93—100). Ebenso wie ὥρα 'Zeit' im Griechischen auch in die Bedeutung 'Frühling' und 'Jugend' übergeht, vereinigt das hebräische עֵת, das ägyptische *Renenet*, von welchen das letztere auch wie die *Hore* als Göttin personificirt ist, diese Bedeutungen (Le Page Renouf S. 161 A. 1). Namentlich aber die auf das Totenreich bezüglichen Ausdrücke stimmen fast durchaus überein. Le Page Renouf (a. a. O. S. 148, vgl. *transact. of the society of bibl. arch.* VI. 494—508) vergleicht εἴδωλον, *imago* mit ägyptisch *kā*; wir erinnern ausserdem an die Thore des Hades, an die רְפָאִים die καμόντες, an das Land ohne Rückkehr, an den gastlichen, viel aufnehmenden Gott der Unterwelt. Wenn *homo*, wie es sehr wahrscheinlich ist (vgl. Fick Vergleich. Wörterb. I². 359; dagegen Pott Etym. Forsch. II². 1. 925) mit *humus* und χαμαί zusammenhängt, so haben wir ein genaues Analogon zu אָדָם: der Gegensatz zwischen Göttern und Menschen ist zu einem Gegensatz zwischen 'Himmlischen' und 'Irdischen' geworden. Es verlohnt sich kaum, bei Einzelheiten zu verweilen: eine Vergleichung der griechischen und orientalischen Culte hat fort und fort mit derartigen auffallenden Übereinstimmungen zu thun.

Eine gewisse Richtung der classischen Philologie erkennt nun diese Beeinflussung Griechenlands durch den Orient zwar an, schränkt aber diese Anerkennung durch die Behauptung ein, das Herz des homerischen *Art der Einwirkung der morgenländischen auf die griechische Cultur*

19) Die Zahl der eigentlichen Lehnworte ist gering. Die aus semitischen Sprachen stammenden stellt z. B. Aug. Müller (Bezzenb. Beitr. I. 273) zusammen; die angeblichen ägyptischen Lehnworte bezeichnet, wenigstens was die ältere Sprache betrifft, A. Erman (ebend. VII. 96) als sämmtlich unsicher und hält diese Behauptung (ebend. VII. 338) auch gegen O. Weises (ebend. VII. 170) Entgegnung aufrecht. Auch πυραμίς, welches Cantor phil. Wochenschr. 1881. S. 24 = *pir-am-us* 'aufsteigend aus breiter Grundlinie' (?) deutet, ist sehr viel wahrscheinlicher mit πῦρ zusammenzustellen, wie es schon ein Teil der antiken Grammatiker that.

Griechen sei inmitten eines mit orientalischem Luxus ausgestatteten Lebens doch gut ionisch geblieben. Noch heut zu Tage spukt der liebliche Geist des unendlich schönen, unendlich tugendhaften, unendlich begabten und deshalb zur Freiheit erkorenen Griechenvolkes neben dem grässlichen Gespenst des namenlos wollüstigen, unsäglich verruchten und deshalb zur Sklaverei verdammten Orientalen umher. Die keusche Religion Homers ist zur Zeit der Perserkriege mit dem semitischen Götzendienst geschändet (Wilamowitz 'aus Kydathen' S. 40). Der Geniecultus, der von jeher so verführerisch ist, weil es so leicht ist, an eine Art Congenialität zwischen dem göttlichen Genius und seinem irdischen Propheten zu glauben und glauben zu machen, hat sich hier ein ganzes Volk zur Anbetung erkoren: die Einheitlichkeit seines Genius soll ausschliessen, dass dies Volk sich je mit andern gemischt, und die Feinheit seines Blutes die Reinheit seiner Rasse beweisen! — Das Maass der etwa dem Orient einzuräumenden Einwirkung auf Griechenland wird von demselben Schriftsteller in einer späteren Schrift (hom. Forsch. S. 215) etwa folgendermaassen präcisirt: 'Die seit Jahrhunderten faulenden Völker und Staaten der Semiten und Ägypter konnten den Hellenen trotz ihrer alten Cultur nichts abgeben als ein paar Handfertigkeiten und Techniken, abgeschmackte Trachten und Geräte, zopfige Ornamente, widerliche Fetische für noch widerlichere Götzen, die sich an Prostitution und Castration delectirten, mit einem Wort wohl ὕλη für die Bethätigung des hellenischen λόγος, aber kein Fünkchen λόγος.' Diesen Sätzen liegt wohl ein richtiger Kern zu grunde, derselbe wird nur sehr überschätzt. Wohl ist der Satz wahr, dass jedes Volk sich seine eigene Religion bestimmt und durch seine Religion bestimmt wird. Der Ausspruch Feuerbachs, dass zuerst der Mensch Gott nach seinem Bild und dann erst der Gott den Menschen nach seinem Bild schaffe, gilt von den einzelnen Völkern nicht minder als von der ganzen Gattung. Leugnen, dass es einen national griechischen Götterglauben gegeben habe, heisst überall eine griechische Nationalität in Abrede stellen. In diesem Sinne kann man auch von einer christlich-germanischen Weltauffassung sprechen. Thut man dies aber, so muss man den Umfang von λόγος und ὕλη ganz anders begrenzen als es Wilamowitz thut. Es ist nicht richtig[20]), dass alle diejenigen Bestandteile, welche in der Regel übertragen zu werden pflegen, in dem griechischen Götterdienst ohne Bedeutung seien. Wohl gehört zu denjenigen Elementen, deren Wanderung in der Regel am deutlichsten verfolgt werden kann, die Dogmatik, die allerdings in der griechischen öffentlichen Religion, wie wir sahen, fehlte, aber ebenso oft sehen

20) Wie es z. B. Engel behauptet. Vgl Kypr. II. 20 'der Glaube war zu tief gewurzelt, als dass er sich etwa in der Art verpflanzen liesse, wie eine Lehre, und Lehre war bei den alten Religionen grade der geringere Bestandteil.'

wir — freilich der oberflächlichen Betrachtung weniger auffallend — Culte und Mythen wandern. Das gesammte Ritual, die ganze religiöse Geschichte in ihrem vollen Umfange gehören zur ὕλη, welche von Volk zu Volk übermittelt wird, und der λόγος verflüchtigt sich zu einem intimen Gefühl, das wohl unter Umständen mächtig hervortreten und regenerirend wirken kann, das aber zunächst latent und unbewusst schlummert. Gewiss ist die Erforschung dieses Logos eine zwar naturgemäss nicht zu sicherem Ergebnis führende, aber doch ebenso lohnende als notwendige Aufgabe: wer die Erkenntnis jenes geheimnisvollen Etwas *a limine* abweist, der verzichtet von vornherein auf das volle Verständnis des Mythos. Diesen λόγος, der nicht übertragbar und gewissermaassen der Stempel ist, durch welchen ein Volk das, was ihm von aussen zugebracht ist, als sein geistiges Eigentum bezeichnet, scheiden wir natürlich aus, wenn wir von einer Entlehnung der griechischen Religion sprechen. Aber sollte darum auch das Stoffliche des Mythos nicht entlehnt sein können? Ist es denkbar, dass alle Religionsübungen von vorhistorischen Zeiten her in Griechenland immer mit den orientalischen gleichen Schritt hielten, und dass doch die griechischen Götter von denen des Morgenlandes ganz unabhängig blieben? Wäre die Entlehnung orientalischer Mythen durch kein anderes Zeugnis zu erweisen, so müsste sie doch nach den allgemeinen Verhältnissen höchst wahrscheinlich genannt werden.

Zeugnisse für die Abhängigkeit der griechischen Gottesdienste von den morgenländischen

Doch fehlt es keineswegs an Zeugnissen ganz. Namen wie *Iapetos*, *Kadmos*, *Kabeiros*, *Adonis*, *Baitylos*, *Typhon*, *Nysos* (in *Dionysos*), *Acheron*, *Kimmerier*, *Gryps* können mit voller Sicherheit als phoinikisch erkannt werden. In andern Fällen ist die Übersetzung noch erkennbar, z. B. in dem Phaethonmythos, welcher das Goldharz wunderlicherweise von der Silberpappel (*leuke* 'die weisse') träufeln lässt, während der gleichbedeutende phoinikische Name *Lebana* vielmehr den Harzbaum *Styrax* bezeichnet. Ganz ebenso verhält es sich mit den Worten des Cultus. Den behaupteten, wie wir sahen, ganz unsicheren Übereinstimmungen zwischen Indern, Eraniern und Griechen steht eine grosse Fülle griechischer Ritualbezeichnungen gegenüber, welche in auffallender Weise den entsprechenden semitischen ähnlich sind. Um den späteren ausführlichen Darlegungen nicht vorzugreifen, machen wir hier nur auf einige merkwürdige Ausdrücke aufmerksam, wie die Verwendung des Wortes 'Machen' für 'Opfern'[21]), die Bezeichnung der Bundesschliessung als eines 'Bundesschlagens', des Altars als einer 'Erhöhung'. In allen diesen Fällen, in denen übrigens in der Regel das Lateinische mit übereinstimmt, ist offenbar der Ausdruck aus einer fremden Sprache übersetzt worden. Auch für die Identität der Bedeutungsentwickelung, die natürlich nur unter Umständen beweist, dass der Ausdruck der

21) Äg. *ȧri χet* oder *ȧri χet neter*; hebr. עשה; gr. ῥέζειν, ἔρδειν; lat. *facere* u. s. w.

einen Sprache aus der andern übertragen sei, werden im Verlauf der Untersuchung Beispiele angeführt werden[22]. Den sprachlichen Übereinstimmungen in der Bezeichnung des Rituals entspricht die vollständigste materielle Übereinstimmung. Auf diesem Gebiet, wo uns in den beiden grossen hebräischen Gesetzbüchern die religiösen Vorschriften wenigstens von einem semitischen Volk bekannt sind, ist die nahe Verwandtschaft mit den Griechen von jeher anerkannt worden; wäre uns die kanaanitische Mythologie ebenso bekannt, wie es der hebräische Cultus ist, so würde sich aller Wahrscheinlichkeit nach ganz dieselbe Erscheinung darbieten. Die Kuhn-Müllersche Hypothese hätte dann vermutlich gar nicht aufgestellt werden können.

Wir haben bisher vorzugsweise die Möglichkeit der Übertragung von religiösen Sagen betont, weil dies der Punkt ist, der am meisten umstritten wird. In dem Leben der orientalischen Völker, wie es uns überliefert ist, nehmen die religiösen Vorstellungen einen so weiten Raum ein, dass Viele überhaupt den religiösen Charakter eines Mythos schon für gesichert halten, wenn sie ihn mit irgend einem ägyptischen oder vorderasiatischen vergleichen können. Dass dies ein reiner Trugschluss ist, leuchtet ein; es ist keineswegs ausgemacht, dass Alles, was sich von ausländischen Sagen im Epos findet, den Umweg durch den griechischen Cultus gemacht haben müsse. Es ist vielmehr durchaus natürlich, dass die Homeriden auch solche Sagen in ihren Kreis zogen, welche entweder nie religiösen Charakter besessen hatten oder desselben doch längst entkleidet waren. Grade das homerische Epos, betont Welcker (epischer Cykl. I. 235) sehr mit Recht, in seiner dichterischen Lebensfülle griff auch nach dem Bedeutenden in der Fremde. In der That ist kaum abzusehen, wie gewisse Sagen, z. B. der Odyssee, die ohne jede Beziehung auf irgend einen Cultus stehen, anders als auf dem Wege der Übersetzung des abgeschlossenen Mythos zur Kenntnis des griechischen Publicums gelangen konnten.

22) Mehrere solcher Analogien der Bedeutungsentwickelung wurden auch schon S. 167 angeführt. An dieser Stelle sei nur noch das ägyptische *Shai* erwähnt, dessen Begriffsevolution Le Page Renouf (*Hibb. lectur.* 1879. S. 159) fast ganz entsprechend der des griechischen *μοῖρα* (*'the divider and intransitively the division, part, lot, fate)* darstellt. — Über sehr merkwürdige ägyptische und hebräische Entsprechungen des sagenberühmten *βασίλισκος* siehe Büdinger Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wissensch. 1872. S. 453.

§ 23. 24. Übertragung westasiatischer Culte und Mythen nach Indien.

§ 23.

Gewinnt die Annahme einer intensiven Einwirkung der semitischen Cultur auf Griechenland aus den angeführten Gründen immer weitere Verbreitung, so herrscht umgekehrt gegenwärtig die Tendenz vor, die Erstreckung dieses Einflusses auch auf die angeblich abgeschlossene indische Welt in Abrede zu stellen. Dass in Wahrheit das altindische Leben keineswegs so exclusiv war, wie man glaubt, sahen wir schon, als wir constatirten, dass eine Reihe von Götternamen dem Veda und dem Avesta nur durch Übertragung gemeinschaftlich sein können. Wir haben hier nur das nachzutragen, dass diese Übertragung nach den allgemeinen Bedingungen sehr wohl möglich war und aus bestimmten Zeugnissen gefolgert werden muss, endlich dass sich auch auf anderen Culturgebieten ein alter Culturaustausch zwischen Indien und Vorderasien nachweisen lässt. Was zunächst die Bedingungen des indischen Verkehrs anbetrifft, so pflegt man ein wie ich glaube nicht gerechtfertigtes Gewicht auf die geographische Isolirtheit des Landes zu legen. Die Schifffahrt von Westasien nach dem Indusland war gewiss nicht schwieriger, sicher aber wegen des reicheren Gewinns viel verlockender als die Fahrt nach Spanien, und der Landverkehr kann doch in einer Zeit relativer Cultur nicht durch Gebirgspässe aufgehalten worden sein, die schon früher einem ganzen wandernden Volke den Durchzug nicht hatten verwehren können. Ja es widerspricht allen historischen Analogien anzunehmen, dass die ausgewanderten Inder mit einem mal alle Verbindung mit ihren zurückgebliebenen Verwandten sollten aufgegeben haben. Viel bedenklicher scheint die Antwort auf die zweite Frage, ob ein Völkerverkehr von Westasien nach Indien denn auch wirklich bezeugt sei. Die biblische Überlieferung verlegt freilich die Erschliessung der Goldbergwerke von *Ophir* bereits in salomonische Zeit, aber die schon im Altertum z. B. von Josephus aufgestellte, von K. Ritter, Lassen und H. Kiepert gebilligte Ansicht, dass dieses Goldland in Indien (*Abhira*) zu suchen sei, ist wie schon früher mit minderer Gelehrsamkeit, so kürzlich in umfassender Weise von Soetbeer bekämpft worden[1]). Die vorgebrachten Argumente, die hier natürlich nur angedeutet werden können, richten sich zum

Handelsverkehr nach Indien

Ophirfahrt

1) Den Versuch Camerons *the identity of Ophir and Taprobane and their site indicated* (*transactions of the soc. of bibl. arch.* II. 267—288), welcher an Java und Borneo denkt, dürfen wir hier, wie manche andere ganz verfehlte Beantwortung übergehen.

grossen Teil gegen unwahrscheinliche Einzelheiten des biblischen Berichtes[2]). Der Verfasser berechnet, dass zur bergmännischen Gewinnung von 420 Kikkar Gold eine Arbeitercolonne von 3000—4000 Mann nötig war, die nach Indien zu schaffen mit den ums J. 1000 zu Gebote stehenden Transportmitteln nicht möglich gewesen sein soll. Diesem Einwand wird begegnet, wenn man in dem Ereignis nicht ein historisches Factum, sondern eine zum Ruhm des salomonischen Königtums erfundene Geschichte sieht. Freilich wird mit diesem Zugeständnis zugleich eingeräumt, dass das Zeitalter der Ophirfahrten nicht älter zu sein braucht als die erste Quelle, welche sie erwähnt. Leider ist aber das Alter dieser Quellen äusserst umstritten; mit Sicherheit datirbar ist nur eine dem Jesajas zugeschriebene Stelle, welche dem exilischen Zeitalter angehört. Wahrscheinlich viel älteren Ursprunges und vielleicht einer der ältesten Bestandteile des alten Testamentes ist das Hochzeitslied Ps. 45, in welchem ein, sehr wahrscheinlich doch israelitischer König angeredet wird, bei dem zunächst an Ahab, den Gemahl der Isebel, gedacht werden kann[3]). Dass die Phoiniker in der älteren Königszeit der Hebräer aus Indien Gold und andere Waaren brachten, ist das einzige, was mit einiger Sicherheit gefolgert werden könnte, und diese Thatsache würde nicht wunderbarer sein, als dass sie zu gleicher Zeit Silber aus Spanien bezogen. Auch von dieser Seite her also würde die nunmehr allerdings wesentlich modificirte Annahme, dass die Ophirfahrten sich nach Indien richteten, kein Hindernis finden. Die Goldländer des Indus liegen allerdings im Innern des Landes, aber leugnen, dass die Phoiniker dorthin gelangen konnten, heisst von etwas erst zu Beweisendem ausgehn. — Der wichtigste Einwand gegen die Gleichung *Ophir-Abhira* wird aus der Völkertafel der Genesis entlehnt, wo der Eponymus des Goldlandes unter den *Joqtaniden* erscheint[4]), wonach Ophir in Arabien gesucht werden müsste. Indessen liegt in dieser Tabelle eine Teilung nach der Nationalität ebenso weit ausserhalb des Könnens wie ausserhalb des Wollens des Verfassers; er beabsichtigt lediglich geographisch die Länder zu sondern, und wo er diese Ordnung unterbricht, befindet er sich entweder im Irrtum über die geographische Lage, oder die Verwandtschaft der Religion hat ihn, den nur vom religiösen Gesichtspunkt aus Schreibenden, bestimmt. Ethnographische Classen aufzustellen waren die Hebräer gewiss noch viel weniger befähigt,

2) 1. Reg. IX. 27 f.; X. 10 f.; 1. Chron. XXIX. 4; 2. Chron. VIII. 18; IX. 10; sonst wird Ophir im A. T. genannt: Jes. XIII. 12 f. (aus exilischer Zeit); Hiob XXII. 24; XXVIII. 16; Ps. XXXXV. 10; Gen. X. 29.

3) Doch hält Olshausen 'die Psalmen' S. 199 es nicht für unmöglich, dass die Vermählung des syrischen Königs Alexander mit der ägyptischen Königstochter Kleopatra (1. Macc. X. 57 f.) gemeint sei.

4) Auch Delitzsch 'wo lag das Parad.?' S. 99 hebt diesen Punkt sehr nachdrücklich hervor.

als die Griechen, deren Gesichtskreis durch Seefahrten früh erweitert wurde, und deren kundigste Schriftsteller, wie Herodotos, doch über Völker, die sie selbst gesehen, die allergrössten ethnographischen Irrtümer vortragen. Es heisst der Entwickelung der wissenschaftlichen Begriffe Hohn sprechen, wenn man einem jüdischen Priester die Fähigkeit zutraut, über Völkerverwandtschaften richtig zu urteilen. Ebenso wie der Verfasser der Völkertafel die fernen Westländer summarisch abthut, indem er ihre Bewohner *Elischa, Tarschisch, Kittim, Dodanim* zu Kindern von *Javan* macht, so hat er die fernen Länder des Südostens Arabien, dem äussersten ihm genauer bekannten Lande, das nach derselben Richtung hin liegt, untergeordnet. Dass in der aus der exilischen Zeit stammenden Beschreibung des tyrischen Welthandels, Hesek. Kap. 27, indische Producte nicht vorkommen, wie Soetbeer meint, würde in der That auffallend sein, aber sehr wahrscheinlich bezeichnen Qiddah und Qaneh (v. 19. 20) indisches Räucherwerk. — Nun sprechen aber gewichtige Gründe für alten Handelsverkehr mit Indien. Längst ist auf die Übereinstimmung hingewiesen, welche die Namen der durch die Ophirexpedition heimgebrachten Producte mit den indischen Bezeichnungen derselben zeigen; dürfte selbst diese Übereinstimmung bei den übrigen Namen in Abrede gestellt werden, so ist doch der Zusammenhang bei dem Namen des Affen *Qoph* evident, der genau der indischen Bezeichnung *Kapi* entspricht. Auch Soetbeer erkennt diese Gleichung an, er macht nur darauf aufmerksam, dass sich seit Beginn des neuen Reiches auf ägyptischen Urkunden eine der indischen Form sogar noch näher liegende Bezeichnung des Affen, *Kapu*, findet. Diese Übereinstimmung beweist indessen doch nur, dass schon um die Mitte des zweiten Jahrtausends ein Handelsverkehr zwischen Ägypten und Indien bestand, der zu der Aufnahme indischer Lehnworte in das Ägyptische oder umgekehrt[5]) führte. Lassen führt übrigens andere Namen von Handelsartikeln auf, aus denen der wahrscheinlich durch Südarabien vermittelte mercantile Zusammenhang zwischen Indien und Ägypten gefolgert werden muss. Übrigens giebt es noch directere Zeugnisse dafür, dass wenigstens im achten Jahrhundert indische Producte selbst bis in das westliche Vorderasien gelangten. So ist z. B. auf dem schwarzen Obelisk des Salmanassar ein Elephant dargestellt, der, wie wir aus der dazu gehörigen Inschrift ersehen, von Armeniern dargebracht wird; über das indische Vaterland kann um so weniger ein Zweifel sein, da zugleich Affen genannt werden[6]). Desgleichen folgt Verkehr mit Indien aus der Erwähnung des *iṣ sindai* WAI III. 13. 4 *l.* 3, wenn Fr. Lenormant *fragm. cosmog. de Bérose* 1871. S. 378 Anm. diesen Ausdruck richtig als 'Holz vom Indus' gedeutet hat,

Indische Producte in Westasien

5) *Kapi* erscheint im R̥. V. nur einmal im späten Hymnus X. 82.

6) Houghton *transact. of the society of bibl. archeol.* V. 349.

was um so wahrscheinlicher ist, da nach Taylor (*Journ. of the Royal Asiat. society* XV. 264) Reste indischen Teakholzes in Mugheir gefunden sind. — Die Zahl der indischen Artikel und Producte, welche in den assyrischen Ruinen vorkommen sollen, ist keine kleine; nur weil es mir unmöglich ist, die Richtigkeit der einzelnen Behauptungen zu prüfen, muss ich auf eine Aufzählung verzichten.

Indische Quellen über Verkehr mit dem Ausland

Für die Vervollständigung unserer Beweisführung wäre es nun von grossem Werte, wenn auch umgekehrt aus der indischen Litteratur Zeugnisse für eine alte Culturverbindung mit Vorderasien beigebracht werden könnten. Bei dem grossen Umfang der altindischen Litteratur scheint die Erwartung, dass dies wirklich der Fall sein müsse, ganz berechtigt und es hat den Anschein, als ob, wenn die Erwartung nicht erfüllt werden sollte, ein Schluss ex silentio zu ziehen sei. Dieser Schluss würde aber ein Trugschluss sein. So viele Werke auch aus der alten indischen Zeit erhalten sind, so wenig erzählen sie uns über das alte Indien: sie handeln von einer construirten abstracten Welt, die concrete Welt kommt beinahe nur insofern vor, als sie sich in jener wiederspiegelt. In diesem Sinne aber, glaube ich, kommen auch wirklich ausländische Kaufleute schon im *Rigveda* vor. Wir begegnen hier häufig den *Paṇi* 'den Händlern', welche zwar, wie andere irdische Fremde, an den Himmel versetzt werden, aber ohne Frage aus einer realen Beobachtung entwickelt sind. Leider gehen die Vorstellungen von den irdischen und himmlischen *Paṇi*'s so in einander über, dass es kaum möglich ist, sie sicher zu sondern. Der Reichtum des *Paṇi* ist sprichwörtlich, aber freilich *Mitra*'s und *Varuṇa*'s Schätze sind noch grösser; er ist von schmächtigem Wuchs, ein Kaufmann, aber nicht im Lande einheimisch. Aus der Fremde kommt er zu bestimmten Zeiten an, lange vorher erwartet. Kehrt er heim, so nimmt er die Waaren nicht alle mit, sondern verbirgt sie an geheimen Zufluchtsorten, wie man daraus folgern darf, dass die Götterwesen, welche die göttlichen Lichtkühe gefangen halten, auch *Paṇi*'s genannt werden[7]). Sie treiben Wucher, sind habsüchtig und geizig, sparsam in den eigenen Bedürfnissen, mager, weil sie wenig essen. Sie zogen wohl in Karawanen und bewaffnet ihre Strasse, was aber nicht verhinderte, dass sie unter Umständen angegriffen und beraubt wurden, doch wahrscheinlich benutzten auch sie selbst die Nacht zu unredlichem Gewinn. Sie opfern den Somatrank nicht und werden daher Männer ohne Einsicht, ohne Glauben, ohne Opfer genannt[8]). Nach den Liedern des Ṛigveda werden sie mit den *Dasyu* ('den Feinden') auf

7) In den jüngeren Liedern I. 83. 4; X. 108; und dem älteren II. 24. 6.

8) Eine Zusammenstellung der wichtigeren Stellen über die *Paṇi* giebt Ludwig die Mantralitteratur und das alte Indien S. 213 ff. Dass die *Paṇi*'s semitische Kaufleute seien, ist öffentlich m. W. noch nicht ausgesprochen, gesprächsweise aber habe ich diese sehr naheliegende Ansicht von mehreren Seiten gehört.

eine Stufe gestellt, die ebenfalls am Himmel wieder begegnen; aber diese Gleichsetzung beweist keinesfalls, dass sie mit den indischen Urbewohnern identificirt werden müssen[9]). Gegen diese Gleichsetzung spricht vielmehr die überlegene Cultur, die ihnen, wie man leicht erkennt, trotz der gehässigsten Schmähung überall zugestanden wird. Dagegen passt Alles, was wir über die *Paṇi's* erfahren, was aber, wie bereits hervorgehoben, sich zum Teil auch auf die himmlischen *Paṇi's* beziehen kann, ihre Mässigkeit im Essen, ihr schmächtiger Wuchs, die Sitte, die nicht verkauften Schätze zu verstecken, auf die semitischen Kaufleute des frühsten Altertums.

§ 24.

Wenn demnach ein alter Handelsverkehr von Westasien nach dem Indusland sowohl an sich sehr wahrscheinlich ist, als auch durch Zeugnisse von semitischer wie von indischer Seite her bezeugt wird, so bleibt drittens nur noch das nachzuweisen, dass dieser Handelsverkehr auch zu einer Gemeinsamkeit der Cultur geführt habe. Wir sehen hierbei von der einfachen Importirung von Pflanzen, Tieren, Rohproducten und Industrieartikeln ab, weil diese eigentlich doch nur den Handelsverkehr selbst bezeugen und deshalb, soweit es überhaupt bei der Fülle der Zeugnisse als nötig erschien, unter den Beweisen für das Vorhandensein desselben vorgebracht wurden; wenn wir von einer Culturgemeinschaft reden, so meinen wir damit die Übereinstimmung in dem Besitze und der Anwendung der rein geistigen Güter. In diesem Sinne nun wird die in neuerer Zeit vielfach ventilirte Frage nach dem Zusammenhange der ältesten indischen und ausserindischen Cultur von einigen Forschern wie Weber[1]) und Zimmer[2]) ebenso entschieden bejaht, wie von anderen verneint. Die Abwägung der einzelnen Argumente ist sehr schwierig und es ist daher begreiflich, dass von den für eine zustimmende Antwort geltend gemachten Gründen mehrere nicht ganz sicher sind. Nicht entscheidend ist z. B. das Argument der Schrift, weil mit dem bisher beigebrachten Material sich nicht mit Sicherheit beweisen lässt, dass neben der jedenfalls viel geübten mündlichen Fortpflanzung des Veda auch eine schriftliche Überlieferung existirte, für deren Vorhandensein erst kürzlich Roth wieder eingetreten ist[3]).

Culturgemeinschaft Indiens und Vorderasiens

Das indische Alphabet

9) Sonst müssten z. B. auch die Chinesen mit den Aboriginern Indiens identisch sein. Lassen ind. Altertumsk. I^1. 857 f. = I^2. 1029.

1) Besonders in den unter dem Namen 'indische Skizzen' vereinigten Aufsätzen.

2) Altind. Leben 1879.

3) Zeitschr. für vergl. Sprachforsch. XXVI. 53. *Pāṇini, Manu, Kātyāyana* reden von der Schrift, um so auffälliger ist, dass Megasth. sie den Indern abspricht. Trotzdem halten viele Forscher (wie z. B. Bühler) die indische Schrift für viel älter als die Açokaperiode. Wenn M. Müllers (*anc. sanscr. litt.* S. 624)

Selbst der semitische Ursprung des ältesten indischen Alphabetes wird von einigen Forschern in Abrede gestellt. Auf den Açokainschriften ca. 250 v. Chr. finden sich zwei Alphabete, das '*Arian Pali*' besonders im Nordwesten des Landes vorherrschend, und das '*Indian Pali*'. Während nun dem ersteren Schriftsystem wohl allseitig phoinikischer Ursprung zugestanden wird[4]), entfernt sich das letztere sehr weit vom phoinikischen Alphabet, fügt sich dagegen sehr gut den eigentümlichen Bedürfnissen der indischen Aussprache und wird daher von einigen Forschern wie Cunningham, Thomas[5]), mit andern Gründen auch von Dowson[6]) für eine selbständige Erfindung der Inder erklärt. Obgleich dieser Satz, wie ich glaube, nicht erwiesen, vielmehr die nachträgliche Einführung eines unvollkommenen fremden Alphabets in ein Land, das bereits ein höchst adäquates und vollkommenes eigenes System besitzt, unwahrscheinlich ist, muss doch dieser Punkt z. Z. als unsicher von der Beweisführung ausgeschlossen werden. Ebenso ist die Erwähnung der babylonischen Mine lediglich aus einer unverständlichen Stelle des Ṛigveda gefolgert, die nur unter der Voraussetzung einer im Veda sonst nicht nachweisbaren wenngleich an sich wohl denkbaren Construction den

Vermutung richtig ist, dass *paṭala* (d. i. der Name der Sūtrakapitel) βύβλος bedeutet, so würde daraus schriftliche Aufzeichnung wenigstens für die Sūtraperiode folgen.

4) Indischen Ursprung mindestens dieses einen Alphabets haben nach Kopp (Bilder und Schriften der Vorzeit 1821) besonders ausgesprochen: Lepsius in der Abhandlung über die Anordnung und Verwandtschaft der semitischen, indischen, altgriechischen, altägyptischen und äthiopischen Alphabete (1835); Geisler (*studia palaeogr.* 1859); Weber (ind. Skizzen S. 127; ind. Litter.[2] S. 16); W. Deecke (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. XXXI. 598 ff.) und neuerdings sehr eingehend Cust *on the origin of the Indian alphabet* (*Journ. of the Royal Asiatic soc.* 1884. S. 359 ff.). — Für die Vermittlung der indischen und phoinikischen Schriftgattungen nimmt man gegenwärtig meist ein südarabisches Alphabet in Anspruch.

5) *Journ. of the Royal Asiatic. soc.* V. 422; Thomas *the Gupta Dynasties* und sonst.

6) Dowson *the invention of the Indian alphabet. Journ. of the Royal Asiatic soc. n. s.* XIII. (1881) 102—120. Die von Dowson geltend gemachten Gründe sind besonders: die besondere Bezeichnung des der indischen Sprache eigentümlichen *ṛi* und *ḷi*-Vocales, die Vollkommenheit in der Wiedergabe der Aspiraten und die Richtung der Schrift von links nach rechts. Die erstgenannten beiden Gründe erledigen sich, wie mir scheint, durch die Frage, wie denn anders ein Volk mit einer hochentwickelten und vollkommen geregelten Kunstsprache diese mit Hülfe eines fremden Alphabetes hätte ausdrücken können, ohne für die ihm eigentümlichen Laute neue Zeichen zu erfinden: ein Vorgang, der bekanntlich auch bei der Reception des phoinikischen Alphabetes durch die Griechen notwendig wurde. Dem dritten Bedenken steht gegenüber, dass die Richtung der Schrift, namentlich in älterer Zeit keineswegs ein charakteristisches Merkmal war, sich vielmehr nach den praktischen Bedürfnissen richtete, und dass es daher unkritisch ist, den Semiten rechtsläufige Schrift ganz abzusprechen.

Sinn ergiebt, den man ihr unterlegt[7]). Dagegen scheint mir zu den unzweifelhaften und schon für sich allein entscheidenden Übereinstimmungen die indische Lehre von den Mondhäusern oder *Nakshatra* zu gehören, von denen einige vielleicht schon in den jüngeren Teilen des Ṛigveda (I. und X. Buch) erwähnt werden. Allerdings hat Lassen[8]) wahrscheinlich gemacht, dass die ganz analogen Vorstellungen der Araber und Nabatäer erst aus Indien gegen Ende des achten nachchristlichen Jahrhunderts nach Westasien gelangten; derselbe Forscher hebt auch hervor, dass der entsprechende Begriff im Bundehesh und in der chinesischen Litteratur aus dem Gangesland eingeführt worden sein kann. Allein die Einteilung der Mondbahn nach Sterngruppen ist nur eine Schwestervorstellung zu der analogen Einteilung der Sonnenbahn, und diese letztere ist eine Errungenschaft der babylonischen Astronomen. Berossos, auf den wohl zurückgeht, was Diodoros in den älteren Bericht des Ktesias eingeschaltet hat, versichert, die Chaldäer bezeichneten ausser den 12 Sternbildern der Ekliptik 30 ebenfalls in der Ekliptik liegende Sterne als ratgebende Götter, von ihnen seien immer 15 über und ebensoviel unter dem Horizont; alle 10 Tage aber steige einer von unten nach oben hinauf und ein anderer von oben nach unten hinab[9]). Diese Auffassung ist der von den indischen Mondhäusern zum mindesten so ähnlich, dass wir, namentlich unter Anrechnung eines wahrscheinlich erst durch Diodor hineingebrachten Irrtums, einen Zusammenhang nicht verkennen können. Dazu kommt, dass auch im übrigen der vedische Kalender auffallend mit dem vorderasiatischen stimmt. Die Dreiteilung des Jahres ist beiden gemeinsam. Die 30 *Yojana* (Ṛ. V. I. 123. 8), in die man Tag und Nacht zerlegte, sind gewiss den Parasangen nachgebildet; es stimmt nicht allein die Gleichsetzung terrestrischer Entfernungen mit dem Lauf der Sonne, sondern auch das dabei angewendete Wegemaass von 48 Minuten. Unter diesen Umständen scheint mir unzweifelhaft, dass auch die hiermit im engsten Zusammenhang stehende Lehre von den *Nakshatra* aus dem semitischen Orient entlehnt ist[10]). Nakshatra

7) Ṛ. V. VIII. 78. 2 *sacā manā hiranyayā* 'und eine Mana Gold'; Zimmer altind. Leben S. 50 f. und ausführlich Weber ind. Stud. XVII. 202. Da *sacā* im Ṛ. V. nie mit dem Instrumentalis erscheint, wird *manā hiranyayā* Dualis sein (M. Müller nach mündlicher Mitteilung von H. Oldenberg), wobei allerdings auffallend bleibt, dass das dem indischen *sacā* entsprechende *haca* im Zd. ebenfalls Präposition ist.

8) Ind. Altert. I². 980. — Erwähnungen der *Nakshatra* in der *Ṛiksaṁhitā* haben M. Müller (*hist. of anc. sanscr. litter.* S. 212) aus X. 85. 2 und Ludwig (Nachr. S. 4) aus I. 162. 18 gefolgert.

9) Vgl. über diese assyr. Lehre bes. Lenormant *fragments cosmogoniques de Bérose* S. 129, der auch an die מַזָּלוֹת 2. *Reg.* XXIII. 5 erinnert.

10) Vgl. die ausführlichen Darlegungen von Weber ind. Stud. IX. 424—459; X. 213—253. Über die Verbreitung des babylonischen astronomischen Systems

Religiöse Entlehnungen

Wenn demnach in Beziehung auf die einzige Wissenschaft, deren Geschichte bei den ältesten Semiten und Indern einigermaassen erforscht ist, sich eine derartige Gemeinschaftlichkeit der Grundanschauung herausstellt, so lässt sich vermuten, dass auch die übrigen Wissenschaften, über die es an sicherer Kenntnis bisher fehlt, diesseits und jenseits des Hindukusch ähnlich entwickelt gewesen seien. Da wir ohne über die Grenzen unserer Aufgabe hinauszugehn, diese Fragen, welche ohnehin gegenwärtig wohl noch nicht sicher beantwortet werden würden, nicht erörtern könnten, so wenden wir uns der für unsere ganze Betrachtung entscheidenden Frage zu, ob bei der indischen Religion die Annahme einer Übertragung möglich sei. Wenn dieselben Forscher, die einen Zusammenhang der indischen und semitischen Wissenschaft nachwiesen, bei der Religion zwar die nachträgliche Einfügung einzelner Mythen zugeben, die Übertragung der Religion im ganzen, d. h. aller ihrer primären Elemente nicht einmal als Möglichkeit berücksichtigten, so wurden sie hierbei, wie es scheint, besonders durch die Erwägung geleitet, dass der Verkehr zwischen Indien und den westasiatischen Culturcentren, wenn er auch zur Übertragung von Handelsartikeln und wissenschaftlichen Lehren ausreichte, doch bei der grossen Entfernung schwerlich so intensiv angenommen werden dürfe, dass ein Land von der Grösse Indiens auf diesem Wege ein sein ganzes späteres Leben so sehr erfüllendes Gut, wie es die Religion ist, habe erhalten können. Aber abgesehen davon, dass die Grösse des Handelsverkehrs in den einzelnen Perioden absolut unbestimmbar ist, können wir diesem Argument schon deshalb kein Gewicht beilegen, weil die Geschichte lehrt, dass die Religionen sich sogar bei minimalem Verkehr unerwartet schnell fortgepflanzt haben; Indien selbst giebt in seinem *Kṛishṇa*dienst, welcher wahrscheinlich dem ägyptischen Christentum in dessen ersten Jahrhunderten nachgebildet ist, ein merkwürdiges Beispiel[11]). Über die unzugänglichen Berge im Norden Indiens fanden buddhistische Missionäre den Weg nach Central- und Ostasien, zwei gefangene römische Soldaten haben das Christentum nach Äthiopien gebracht. Von diesem Gesichtspunkt aus würde einer Entlehnung der altindischen Religion, wenn dieselbe etwa aus Erwägungen anderer Art gefolgert werden müsste, nichts im Wege stehen. — Wenn wir unter diesen Umständen ohne Voreingenommenheit die indischen und ausserindischen religiösen Vorstellungen vergleichen, so werden wir, wie mir scheint, eine grosse Anzahl solcher Übereinstimmungen finden, die sich nur auf dem Wege der Übertragung erklären lassen[12]). Schon bei der Be-

soll auch in der kürzlich erschienenen Schrift Bertins *'the babylonian zodiac'*, die mir noch nicht zugänglich ist, gehandelt sein.

11) Vgl. Weber Abhandlg. der Berl. Akad. der Wissensch. 1867. S. 321 ff.

12) Denn die vor einem halben Menschenalter zuerst von Rawlinson (*Journ. of the Royal Asiat. soc. n. s.* I. 230) aufgestellte Hypothese einer tura-

sprechung der Götternamen und Ritualbezeichnungen fanden wir ziemlich zahlreiche religiöse Namen und *termini*, welche entweder die Inder von den Eraniern oder diese von jenen erhalten haben müssen. Dies Ergebnis liesse sich leicht auf die sachlichen Übereinstimmungen zwischen dem Avesta und dem Veda ausdehnen: da Niemand bestreiten wird, dass die Eranier von den westasiatischen Semiten, mit denen sie politisch so lange vereinigt waren, Religionsformen entlehnten, so wäre damit indirect die Abhängigkeit Indiens von dem semitischen Vorderasien erwiesen. Es lässt sich dieser Beweis aber auch direct führen. Es zeigen sich bedeutsame und entscheidende Übereinstimmungen zwischen den semitischen und den indischen Religionsvorstellungen. Fast bei jeder der so zahlreichen Analogien zwischen der griechischen und der Hindumythologie lässt sich die vermittelnde semitische Vorstellung aufweisen. Wo wir Discrepanzen zwischen der indischen und der hellenischen Götterlehre wahrnehmen, halten es die Euphrat- und Tigrisländer häufig mit der vedischen, die nach Westen gewendeten semitischen Länder dagegen mit der griechischen Form: ein Beweis, dass nicht ethnographische Grenzen für die Verbreitung der Religionsvorstellungen maassgebend sind. Aber nicht blos die Mythen und Culte sind identisch, sondern, was viel entscheidender ist, auch ihre allmähliche Entwickelung. Wir finden grade die auffallendsten Übereinstimmungen zwischen griechischer und indischer Religion bei solchen Gebräuchen und Legenden, die in beiden Ländern nicht zu den ursprünglichen gehören, sondern erst nachträglich bekannt geworden sein können: z. B. bei der Lehre vom Paradies, dem Glauben an die 4 Weltalter und die Verschlechterung der Welt, sowie an die Seelenwanderung, bei der Sage von der Sintflut, der Verlegung des Götterberges nach dem Norden, bei der Einführung des Menschenopfers, dem Verbot des

nischen Bevölkerung, die in prähistorischer Zeit vom Euphrat bis an den Indus gewohnt und gleichmässig den Semiten wie den Ariern eine Reihe ihrer Gottesdienste übertragen haben soll, ist höchst unwahrscheinlich und wird durch die vorgebrachten Gründe keineswegs bewiesen. Alle Kritik hört z. B. auf, wenn wir mit Lenormant *fragm. cosmogon. de Bérose* 1871. S. 99 ff. *(Parvâti, Bhavani) Nani* mit der elamitischen *Nana* und diese wieder mit der phrygischen *Nanna* vergleichen. — Ebenso bleibt im folgenden eine andere Vermutung Lenormants unberücksichtigt, dass nämlich die Assyrer einen erheblichen Teil ihrer Culte von den Ariern entlehnten; denn obwohl diese Hypothese an sich keineswegs undenkbar ist, so reichen doch die höchst willkürlichen Zusammenstellungen wie *Ašur◡Ahura* (*essai sur un document math. chaldéen* S. 90 f.; 138 ff.; *fragm. cosmogon. de Bér.* S. 63 ff.); *Burbur◡Varvara* (*fragm. cosm.* S. 56; 63); *Biševa◡Vivasvan* (ebend. S. 102); *Sušru◡Suçravas* (ebend. S. 102), zur Unterstützung einer so gewagten Behauptung nicht entfernt aus. Auch die Analogie, welche Windischmann (Ursagen der arischen Völker S. 7—10) zwischen *Nahusha* (wohl eigentlich 'Nachbarschaft') und *Noah* entdeckt zu haben glaubt (wogegen Lenormant *fragm. cosmogon.* S. 279 einige nicht durchweg zu billigende Einwände erhebt), muss als gänzlich trügerisch bezeichnet werden.

Fleischessens und vielem anderen. Viele dieser Neuerungen, die in Indien z. T. bis auf die jüngeren Rigvedalieder hinaufreichen, hat der semitische Orient ungefähr in der gleichen Zeit ebenfalls durchgemacht. Gegen so zwingende Gründe, deren Zahl sich im Verlauf der Untersuchung noch erheblich vermehren wird, würden die aus der Schwierigkeit des Verkehrs hergenommenen Bedenken selbst dann verstummen müssen, wenn sie auch nicht in sich selbst so widerlegbar wären, wie wir sie befunden haben.

§ 25. Möglichkeit der Übertragung orientalischer und südeuropäischer Culte und Mythen nach Central- und Nordeuropa.

Nicht schwieriger aber als nach Indien konnte die vorderasiatische Religion mit ihrer eigentümlichen Mythenwelt sich drittens nach Mittel- und Nordeuropa verpflanzen, wo wir sie bei Kelten, Germanen, Litthauern, in beschränkterem Sinne auch bei Slaven und Finnen finden. Dass innerhalb dieser Völker selbst von den frühsten Zeiten her ein gegenseitiger Culturaustausch stattgefunden haben müsse, wird gegenwärtig von allen Forschern zugegeben; so finden wir z. B., um nur Eins zu erwähnen, die deutsche Siegfriedssage auch in Russland verbreitet[1]. Nur darum kann es sich also handeln zu erklären, dass an irgend einen Punkt Mittel- oder Nordeuropas Mythen durch Wanderung vordringen konnten. Und dies kann nicht bezweifelt werden, wenn es sich auch im einzelnen natürlich der Kenntnis entzieht, an welchem Punkt und auf welchem Wege die Vermittlung stattfand. Alle diejenigen Gründe, welche wir für eine Übertragung von Gottesvorstellungen nach Indien und Griechenland geltend machten, finden ihre Anwendung auch auf die germanische Religion. So zahlreich die heidnischen Mythen und Culte sind, welche sich in das Christentum hineingerettet haben, so verschwindend sind dagegen die religiösen Anfänge in der Periode, wo uns zuerst eine Schilderung der Germanen entgegentritt: *neque druides habent qui rebus divinis praesint neque sacrificiis student. Deorum numero eos solos dicunt, quos cernunt et quorum aperte opibus iuvantur, Solem et Vulcanum et Lunam; reliquos ne fama quidem acceperunt.* (Caes. *bell. Gall.* VI. 21.) Wie hat sich dies schon in der Zeit geändert, von der uns die Germania des Tacitus berichtet! Und von dort aus wieder welcher Abstand zu dem Zustand der germanischen Mythen und Culte im Zeitalter der Völkerwanderung! Fast Schritt für Schritt können wir an der Hand äusserer glaubwürdiger Zeugnisse das Eindringen südeuropäischer religiöser Vorstellungen in Germanien verfolgen. Diese äusseren Zeugnisse werden nun aber zweitens unterstützt durch den entscheidenden Umstand,

1) Müllenhoff in Haupts Zeitschr. XII. 3. 344—354.

dass grade die mit den classischen Culten und Mythen übereinstimmenden germanischen Religionsformen meistens einen Culturzustand voraussetzen lassen, der sicher in dem ursprünglichen Germanien nicht bestand. Ganz besonders ähnlich sind die germanischen Weinlibationen den antiken; wer wird deshalb altgermanischen Weinbau annehmen? Ebenso steht es mit dem Obstopfer: obwohl der Garten- und Obstbau sicher erst in junger Zeit eingeführt sind, sind gleichwohl die dabei vorgenommenen Opfergebräuche den antiken sehr ähnlich. Welche Bedeutung hat die Katze im deutschen Götterglauben, der sich in dieser Beziehung mit dem ägyptischen eng berührt![2] Nichts desto weniger steht es fest, dass die Katze erst aus Südeuropa nach Deutschland verpflanzt ist. Folgten wir der herrschenden Methode und führten die zweifellosen Analogien der Religion bei den indogermanischen Völkern auf die Urzeit zurück, so würden wir dazu geführt werden dieser auch Götterbilder zuzuweisen; eine Consequenz, der sich ein Teil der heutigen Germanisten, wenigstens was die germanische Urzeit betrifft, auch gar nicht entzieht, obgleich dies der bestimmten Aussage noch des Tacitus widerspricht und durch keinerlei Gründe glaublich gemacht werden kann[3]. Es lohnt sich nicht, hier die Zahl der einzelnen Beispiele, die jeder Leser aus dem Gedächtnis leicht ergänzen kann, zu vermehren, zumal sie ja doch später bei der Besprechung der einzelnen Religionsformen erwähnt werden müssen: schon so leuchtet ein, wie gross die religiöse Beeinflussung Germaniens blos durch den Contact mit den benachbarten römischen Provinzen war. Und doch war sehr wahrscheinlich die Beeinflussung von dieser Seite her weder die alleinige noch die hauptsächliche.

Im allgemeinen sind, abgesehen von dem bisher besprochenen Grenzverkehr, drei Strassen denkbar, auf denen südeuropäische Mythen und Culte nach dem Norden gelangen konnten. Es könnten erstens die Religionsvorstellungen wie so viele Gerätschaften aus der sogenannten Bronceperiode mit phoinikischen, griechischen, etruskischen oder karthagischen Landkarawanen von Südeuropa aus nach Norden gelangt sein. Zweitens aber wäre es möglich, dass unter karthagischem Einfluss von Britannien aus die Religion Eingang in unsere Länder fand. Endlich ist es drittens nicht ausgeschlossen, dass einzelne Mythen und Gebräuche erst im Mittelalter durch Vikinger aus dem Orient geholt oder mit der antiken Litteratur, dem

2) Ulrich Jahn deutsche Opfergebr. S. 108; über Obstopfer ebend S. 208.

3) Tac. *Germ.* S. 9 *ceterum nec cohibere parietibus deos neque in ullam humani oris speciem adsimulare ex magnitudine caelestium arbitrantur*. Die von Ulr. Jahn a. a. O. S. 29, als Beweis hervorgehobene longobardische Sitte, den Hausgott in Schlangengestalt zu verehren, ist offenbar römisch. — Dass die Sitte, statt der erkrankten Gliedmaassen künstliche zu voviren, aus Südeuropa nach Deutschland übertragen wurde, giebt auch Grimm deutsche Myth.[2] S. 1131 und Jahn deutsche Opfergebr. S. 49 zu.

Christentum oder dem Islam nach Mittel- und Nordeuropa kamen. Diese dritte Möglichkeit hat kürzlich Sophus Bugge (*Studier over de nordiske Gude- og Heltesagas Oprindelse.* I. und II. Christiania 1881) in den Vordergrund gestellt; neben einzelnen richtigen Bemerkungen bringt er vieles nicht Beweiskräftige oder Falsche vor, das eine Opposition gegen die ganze Hypothese hervorrufen musste, so dass Bugge dieser mehr geschadet als genützt hat. Auch ist er darin viel zu einseitig gewesen, dass er überwiegend an diese eine Art der Übertragung glaubte. Wahrscheinlich haben alle drei angeführten Strassen dazu gedient, um morgenländische Mythen nach der Mitte unseres Erdteils zu geleiten. Die Reste unseres heutigen Volksglaubens sind keineswegs so einheitlich, dass eine gemeinsame Quelle angenommen werden müsste. Einheitlichen Charakter hat allerdings die Mehrzahl der eddischen kosmogonischen und theogonischen Mythen, und für diese dürfte vielleicht der zweite vorhin angedeutete Weg die Zufuhrstrasse gewesen sein. Manche Spuren scheinen darauf hinzuweisen, dass die Heimat dieser Gesänge die deutschen Nordseegestade waren[4]). Dass sich druidischer Glaube an diese hin verbreitete, ist an sich eine sehr natürliche Annahme, die durch einzelne Übereinstimmungen bestätigt wird[5]). Die Druidenreligion finden wir in Britannien kaum hundert Jahre nach dem wahrscheinlichen Sturze der daselbst anzunehmenden karthagischen Herrschaft. Das Wenige, was wir über Cultus und Dogma dieser Religion aus antiken Schriftstellern und den Denkmälern erfahren: die leinene Priestertracht, die Verbrennung der Menschenopfer, der Glaube an die Seelenwanderung[6]),

4) Dass die Siegfriedsage erst von Deutschland nach Island wanderte, gab schon Grimm (z. B. in Haupts Zeitschr. I. 4) ausdrücklich zu (vgl. auch Osthoff *quaest. mythol.* S. 19); die Opposition, welche dänische Forscher gegen die Ansicht machen, beruht vielleicht z. T. auf unbewusster nationaler Eifersüchtelei.

5) So war z. B. die im germanischen Cultus so hervortretende Mistel auch bei den Druiden heilig Plin. *n. h.* XVI. 249. Edzardi in den 'Beiträgen' von Paul-Braune V. 570—589 glaubt sogar eine Einwirkung der keltischen auf die nordische Dichtung in Beziehung auf das Metrum nachweisen zu können. — Schon Grimm in der deutschen Mythologie und Mone in der 'Geschichte des Heidentums' (z. B. II. 352) hatten den weitgehenden religiösen Einfluss der Kelten auf die Germanen anerkannt.

6) Die so oft von den Alten hervorgehobene, vielleicht noch in der mittelalterlichen irischen Überlieferung von *Tūan mac Cairill* (Arbois de Jubainville, *cours de la littér. celtique* II. 62) zu Tage tretende keltische Seelenwanderung wird allerdings von Jubainville (a. a. O. II. 348) ganz von der pythagoreischen getrennt. Der französische Gelehrte glaubt einen fundamentalen Unterschied darin zu erkennen, dass in dem keltischen Glauben das Moment der Strafe ganz fehlt. Es sind dort Helden, welche die Geburt als Belohnung empfangen. Aber dieser Einwand überschätzt den Wert der mittelalterlichen irischen Litteratur, in welcher natürlich die Auffassung der längst untergegangenen Druidenreligion nicht erhalten gewesen sein kann. Die gesammte antike Überlieferung stellt vielmehr

an das goldene Zeitalter[7]), an das Paradies[8]), die eigentümliche Trinitätslehre[9]), selbst die Gestalt der Götzen und ihrer Symbole, z. B. der gehörnte Mond, die Svastika[10]), stimmt in hohem Grade mit dem, was wir von karthagischem Gottesdienst wissen oder ihm nach der Analogie anderer orientalischer Religionen zuschreiben dürfen, überein. — Gleichviel aber ob wir auf dieser oder auf einer andern Strasse die Mythen nach Nordeuropa gelangen lassen, einen Beweis für den urindogermanischen Ursprung kann ihr Vorkommen in Nord- und Mitteleuropa nicht abgeben.

Schlussbetrachtung über die Annahme einer indogermanischen Urreligion

Wenn demnach erstens das Fehlen der Übereinstimmungen in Götternamen und Cultusbezeichnungen entschieden gegen das Vorhandensein von proethnischen Mythen und Culten spricht, wenn zweitens die vorhandenen sachlichen Übereinstimmungen derartig sind, dass sie grösstenteils mit dem für die proethnische Urzeit vorauszusetzenden Culturzustand schlechterdings unvereinbar sind, wenn endlich drittens bei allen übereinstimmenden Mythen und Culten die Annahme einer nachträglichen Übertragung möglich und wahrscheinlich, bei sehr vielen notwendig ist, so nötigt dies Alles den einen Satz von Kuhn und Müller aufzugeben, den nämlich, dass die Gemeinsamkeit von Mythos und Cultus bei den germanischen Völkern aus der urindogermanischen Periode herzuleiten sei. Wir müssten nun eigentlich zur Kritik der anderen Seite der Kuhn-Müllerschen Richtung, nämlich zu ihrer naturalistischen Mythendeutung übergehen. Indess würde das Resultat dieser Beurteilung wesentlich mit demjenigen identisch ausfallen, zu dem wir bei der Kritik der Grimmschen Mythendeutung gelangten, denn Kuhn und M. Müller haben, wie bereits hervorgehoben wurde, die Beziehung von Mythen auf Naturerscheinungen direct herübergenommen, indem sie die ihnen zu Gebote stehenden neuen Religionsquellen einfach in diesem Sinne interpretirten. Der an zweiter Stelle genannte Forscher hat freilich die

den Druidenglauben neben die pythagoreische Lehre (Timagenes bei Ammian. Marc. XV. 9 a. E.; Diod. V. 28 *ἐνισχύει γὰρ παρ' αὐτοῖς ὁ Πυθαγόρου λόγος ὅτι τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων ἀθανάτους εἶναι συμβέβηκε καὶ δι' ἐτῶν ὡρισμένων πάλιν βιοῦν εἰς ἕτερον σῶμα τῆς ψυχῆς εἰςδυομένης*) und macht gradezu Pythagoras zu einem Schüler der Druiden (Alex. Polyhist. bei Clem. Alex. *strom.* I. 15. p. 304ᵇ Sylb.; *fr. hist. graec.* III. 239. 138).

7) Von welchem Arb. de Jubainville a. a. O. II. 200 eine Spur in der irischen Sage von *Tigernmas* findet.

8) Über keltische Paradiesvorstellungen vergleiche die gelehrten aber verworrenen Darlegungen bei Beauvois *rev. de l'histoire des relig.* VII. 273—318; VIII. 673—727.

9) Bertrand *rev. arch. n. s.* XXXX. 1 ff.; ebenda Martin S. 239—241.

10) Vgl. darüber Bertrand *rev. arch. n. s.* XXXX. 17.

Berechtigung der naturalistischen Mythendeutung durch eine eigenartige generelle Erklärung der Entstehung des Mythos aus der Sprache zu stützen versucht; aber dieser Teil des Müllerschen Systems, obwohl schliesslich auch auf J. Grimm beruhend, kann doch hier bei der Besprechung der directen Fortsetzer Grimms noch nicht erörtert werden, weil er zugleich Elemente einer anderen Auffassungsweise enthält und nur im Zusammenhange mit dieser verständlich ist (s. S. 200). Wir wenden uns daher gleich zur Betrachtung der zweiten von den Grimms abhängigen mythologischen Richtung.

§ 26. Die Dämonologisten.

Den hier gegen das Müller-Kuhnsche System erhobenen Bedenken wird zum Teil Rechnung getragen von einer jüngeren Schule der vergleichenden Mythologie, die wir als die der Dämonologisten bezeichnen, weil sie als das urindogermanische Gemeingut nicht die späteren grossen Himmelsgötter bezeichnet, sondern einen Dämonenglauben, wie er noch heut zu Tage unter vielen Völkern lebendig ist.

Entstehung der dämonologistischen Hypothese

Bei dem Werte, welchen schon die Gebrüder Grimm dem Volksglauben zuschrieben und bei der Sorgfalt, mit der sie die Reste desselben sammelten und durch ihre Schüler sammeln liessen, war es ganz natürlich, dass sie gar oft zur Erklärung alter Culte und Mythen auch den modernen Aberglauben heranzogen. Sie sahen in dem, was heute das Volk sich erzählt, die letzten entarteten Überreste von dem, was einst unsere Vorfahren geglaubt[1]). Die ganze ältere Grimmsche Schule hält daran fest, dass in vielen deutschen Märchen der alte germanische Mythos fortlebe; noch in neuerer Zeit stehen viele Forscher wie Grohmann[2]), Angelo de Gubernatis[3]), Lefèvre[4]), Gaston Paris[5]), H. Husson[6]) auf diesem Standpunkt. Aber diese Vorstellung enthält einen von uns noch nicht hervorgehobenen Widerspruch gegen die gesammte sonstige Auffassung, welche die Brüder Grimm sich von der Entstehung des Mythos gebildet hatten. Wenn die alten Göttermythen bereits vom schaffenden Volksgeiste gedichtet

1) Schon Rühs hatte bemerkt, dass das Heidentum als Aberglaube im deutschen Christentum fortdauere.

2) z. B. 'Apollo Smintheus und die Bedeutung der Mäuse in der Mythologie der Indogermanen' Prag 1862.

3) Ang. de Gubernatis *zoological mythology* 1872. 2. Aufl. 1874 (übersetzt von M. Hartmann 'die Tiere in der indogermanischen Mythologie' Leipz. 1874 und P. Regnaud *la mythologie zoologique* Paris 1874). *La mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal* 2 Bde. Paris 1878. 1882.

4) z. B. in der Vorrede zu seiner Ausgabe von Perraults Märchen Paris 1875.

5) Gaston Paris *Petit-Poucet et la grande ourse* Paris 1875.

6) H. Husson *la chaîne traditionelle* Paris 1874.

waren, wie kam eben jenes selbe Volk, das doch in seiner geistigen Entwickelung immer fortschreitet, dazu, jene hoheitsvollen Gestalten des alten Mythos zu albernen Gespenstern und Spukgebilden umzuformen? Die Antwort, mit welcher die älteren Schüler Grimms diesen Einwänden von vornherein entgegenzutreten suchten, bestand in dem Hinweis auf das Christentum, dessen Einführung das Fortleben der mächtigen heidnischen Götter als solcher unmöglich gemacht habe. Aber abgesehen davon, dass die dämonischen Gestalten des heutigen Volksglaubens im Grunde dem Christentum gar nicht weniger widersprechen, als die alten Götter, ist jene Antwort schon um deswegen hinfällig, weil der Volksglaube ganz denselben spukhaften Charakter auch da trägt, wo keine neue Religion aufgepfropft ist, z. B. im alten Hellas. Von vielen Schülern Grimms wurde deshalb eine andere Erklärung für den rohen Charakter des heutigen Volksglaubens vorgezogen; sie wiesen nämlich darauf hin, dass der Volksglaube, indem er der Verbindung mit den höheren geistigen Schichten beraubt wurde, verwildern musste. Diese Erklärung ist nun zwar an sich viel probabler, als jene erste, oder vielmehr sie ist gradezu die einzige in Betracht kommende, aber sie steht in dem vorhin angedeuteten Gegensatz zu der übrigen Grimmschen mythologischen Auffassung. Grade an der Stelle, die den Ausgangs- und den Stützpunkt derselben gebildet hatte, stellte sich heraus, dass es statt der behaupteten Mitwirkung des ganzen Volkes an der Mythenbildung doch nur auf die oberen Schichten ankomme, ohne deren Unterstützung ein Mythos nicht nur nicht erschaffen, sondern nicht einmal conservirt werden konnte. — Dieser innere Widerspruch ist nicht lösbar: die thatsächliche Unfähigkeit des Volkes, Mythen zu verstehen, ist ein lauter Mahnruf gegen die Annahme, dass es dieselben erschaffen habe. Es bedurfte einer Modification der Grimmschen Ansicht von der Mythenbildung, um diesen Widerspruch zu beseitigen, und diese Modification ist es, welche die Dämonologisten vornahmen.

Einer der entschiedensten Verteidiger der Kuhnschen Hypothese, W. Schwartz
W. Schwartz, hatte schon im Beginne der vergleichenden Mythologie die Behauptung aufgestellt, dass in den unter dem Volke noch lebendigen Sagenmassen eine niedere Mythologie enthalten sei, welche nicht der letzte fortlebende Nachhall der classischen Götter- und Heroensage, sondern vielmehr deren embryonaler Anfang sei und daher selbst gegenüber den ältesten Zeugnissen der indischen und griechischen Litteratur als das Prius betrachtet werden müsse. Schwartz[7]) kann Grimm nicht beistimmen, wenn er den heutigen Volks-

7) Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum. Mit Bezug auf Norddeutschland, besonders die Mark Brandenburg. 1. Aufl. 1849; 2. Aufl. 1862. — Obwohl Schwartz als Begründer des Dämonologismus bezeichnet werden kann,

glauben in seiner Gesammtheit als Entartung fasst. 'Nicht gestaltete sich, wie Grimm meint, die Sage vom feierlichen Jahresumzug des *Wuotan* zu einem wütenden Heer, vielmehr muss in dem heutigen Volksglauben, wo nicht bestimmter Bezug auf das Christentum hervortritt, der alte Volksglaube selbst, nur in seinen unteren, mehr rohen Schichten, wenn auch etwas zusammengedrückt, wiedererkannt werden. Wir haben im heutigen Volksglauben nicht die entarteten, sondern die ursprünglichen Formen vor uns.' Dieser frappirende Gedanke schien wirklich durch äussere Gründe in hohem Grade bestätigt zu werden.

Die Nebeneinanderstellung der verschiedenen Sitten und Sagen, wie sie schon von Kuhn und Schwartz, in viel umfassenderem Maasse aber in den erst zum kleinsten Teil veröffentlichten Sammlungen W. Mannhardts vorgenommen wurde, stellte die allergrösste Übereinstimmung heraus — eine Übereinstimmung, die um so mehr bedeutsam erscheinen musste, je vorsichtiger man mit der Zeit mit der Annahme urindogermanischer Göttermythen hatte werden müssen —; so wies um von vielem Ähnlichen Usener zu schweigen, Usener[8]) die weite Verbreitung der Sitte nach, im Frühjahr das Jahr zu zersägen, verbrennen oder zu ersäufen, und gab slavische Parallelen zu dem aus einem Geschichtchen Ovids (*Fast.* III. 684 ff.) geschlossenen Brauch, dass dem Bräutigam zuerst eine alte Frau vorgeführt wird; so zeigte namentlich Mannhardt die innere Verwandtschaft der heutigen europäischen Erndtegebräuche sowohl unter einander als auch mit denen der classischen Völker. Mannhardt war es auch, welcher fast am Schluss seines zu früh beendeten Lebens den von Schwartz ausgesprochenen Gedanken von der Priorität des Volksglaubens wieder aufnahm und ihn consequent durchführte, indem er vor der Zurücknahme eines grossen Teils seiner eigenen früheren Aufstellungen nicht zurückschreckte[9]).

hat er doch dessen spätere Phasen nicht mit gemacht; so beklagt er sich z. B. im 'indogerman. Volksglauben', dass Mannhardt über ihn hinausgegangen sei.

8) Rhein. Mus. XXX. 138—229 'italische Mythen'.

9) Besonders in den Wald- und Feldculten. 1. Band: der Baumcultus bei den Germanen und ihren Nachbarstämmen 1875; 2. Band: antike Wald- und Feldculte 1877 (wo er II. S. XX seine in der German. Myth. 1858 aufgestellten Ansichten für verfehlt, verfrüht oder mangelhaft erklärt), sowie in den von Patzig nach Mannhardts Tode herausgegebenen 'mythologischen Forschungen' Strassburg 1884 (wo die Vorreden von Müllenhoff und Scherer die interessante innere Entwickelung Mannhardts darstellen). Eine ausführliche Bekämpfung des Mannhardtschen Systems enthält U. Jahn 'die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht', welcher (z. B. S. 4 ff.; S. 286) die frühere Ansicht zu verteidigen sucht, dass der heutige Aberglaube ein Rest alten Götteropfers sei (vgl. dagegen E. H. Meyer in Haupts Zeitschr. 1886. S. 235). — Unter den zahlreichen übrigen Erörterungen, die durch Mannhardts neuste Forschungen hervorgerufen wurden, sei hier nur noch auf van den Gheyn *essais de mythologie et de philologie comparée* Brüssel-Paris 1876. 1885. S. 47—67 hingewiesen.

Die Hypothese Mannhardts

Der Mythos beruht nach der neuen Hypothese Mannhardts auf einer bestimmten Anschauungsweise oder Denkform, deren sich jedes Volk mit Notwendigkeit bedienen muss. Diese Denkform bleibt bei fortschreitender Cultur das Eigentum rückständiger niederer Kreise des Volkes und hält in ihnen teils die geistigen Producte der von den fortgeschrittneren Classen überwundenen Vergangenheit als Überzeugung fest, teils zieht sie die Ideen und Schöpfungen einer reformirten oder von aussen her eingeführten höheren Religion (Christentum, Islam, Buddhismus) auf ihr Niveau herab und formt sie nach ihren Kategorien um, teils äussert sie sich noch fortwährend in manchen neuen mythischen Apperceptionen verschiedenartigen Stoffes[10]). Diese sich immer neuen Göttersystemen accommodirende und doch im Kern sich gleichbleibende Volksmythologie zu erkennen, ist die wirkliche Aufgabe der vergleichenden Mythenforschung, weil nur dieser niedere Volksglaube der gemeinsame Besitz der ungeteilten Völker war. Die Annahme einer proethnischen Götter- und Heldensage giebt Mannhardt in dieser letzten seiner Entwickelungsphasen fast ganz auf; von der grossen Zahl der von Kuhn und seiner Schule aufgestellten Gleichsetzungen mythologischer Namen hält er (Wald- und Feldc. II. S. XVII) nur einige wenige wie *Dyâus-Zeus, Parjanya-Perkunas, Bhaga-Bog, Varuṇa-Uranos* aufrecht; Übereinstimmungen wie *Sârameya-Hermeias, Saraṇyu-Erinnys, Kentauros-Gandharva* halten seiner Ansicht nach vor einer eindringenden Kritik nicht stand und werden von der Geschichte der Wissenschaft einmal eher als geistvolle Spiele des Witzes, denn als bewährte Thatsachen verzeichnet werden. Nach Mannhardt gab es zwar unzweifelhaft neben der Sprache auch schon eine gemeinsame Grundlage der religiösen Vorstellungen, ob aber ausgebildete grössere Mythencomplexe von dorther in den europäischen Mythologien übrig sind, bleibt vor der Hand eine noch offene Frage, die er aber augenscheinlich schon sehr geneigt ist, zu verneinen. Das Ursprüngliche sind ihm vielmehr die Wald-, Feld- und Hausgeister, die Nixen und Feen, die Kobolde, Wichtelmännchen und Zwerge, von denen deshalb auch fast alle Völker der Welt zu erzählen wissen. Mit Zuversicht spricht er als Frucht seiner Untersuchungen den Satz aus, dass die Dryaden, Nymphen, Nereiden, Kentauren, Satyrn, Pane, Seilene, Faune der Alten unsere Elben sind. 'Von Windgeistern durch Baum-, Wald- und Korngeister führt eine zusammenhängende Kette von Übergängen zu Berg- und Feldgeistern, Kobolden, Zwergen und Mahrten.' Dass diese Dämonen in den meisten Litteraturen erst spät erscheinen, ist ihm auch erklärlich. Erst nachdem der Werdeprocess der olympischen Gottheiten in der Hauptsache längst vorüber war, traten die Pane, Satyrn, Seilene, Kentauren, die im niederen Volksglauben weit treuer den Zusammenhang mit der poe-

10) Mannhardt Wald- und Feldculte II. S. XI.

tischen Naturanschauung bewahrt hatten, aber dafür leerer an geistigem Inhalt geblieben waren, in den städtischen Cult und in die Litteratur ein. Wie erst Bürger, Schiller, Goethe aus den Tiefen der bis dahin unbeachteten Volkssage die Gestalten des wilden Jägers, des gemsenhütenden Berggeistes, der hochzeitfeiernden Zwerge in die Litteratur einführten, so haben spätere griechische Dichter die Phantasiegebilde des Volkes, sei es um den Heldengestalten als Folie zu dienen, sei es als Element der Komik benutzt (Wald- und Feldc. II. 209). Die Anfänge dieser niederen Volksmythologie können vor der indogermanischen Völkertrennung selbst dann vorhanden gewesen sein, wenn unsere ältesten arischen Quellen nichts darüber ergeben, da dieselben in ganz anderen Vorstellungskreisen sich bewegen und durchaus nicht das gesammte Volksleben widerspiegeln (ebenda

E. H. Meyer II. 348). Noch schärfer wird dieser Gedanke von Elard Hugo Meyer[11]) ausgedrückt. Das Märchen gehört der Kinderzeit, das Heldenlied dem Mannesalter an — so ist der heutige Aberglaube, das moderne Märchen eine in höhere Zeit hinaufreichende Urkunde als der vedische Hymnos. Psychologie und Erfahrung lehrt, dass die rohen, niedrigen, dürftigen Vorstellungen den edleren, höheren, reicheren vorauszugehen pflegen. Wer ein möglichst unverfälschtes Bild, das antikste von den volkstümlichen Unholden gewinnen will, der darf sich nicht — das ist die Ironie der Tradition — an die alten ehrwürdigen Classiker wenden, die den Volksglauben totzuschweigen lieben, sondern muss an die Thüren des neuhellenischen Volkes pochen (I. S. 102). Das Jüngste wird zum Ältesten, denn das älteste Geistesproduct ist zugleich das Unverwüstlichste. — Für diesen immer wieder zum Durchbruch kommenden ältesten Volksglauben wird in neuerer Zeit in Deutschland die Bezeichnung 'Rudiment' angewendet; in England sagt man *survival,* in Frankreich *survivance.*

Die Hypothese Andrew Langs

Gleichzeitig nämlich wie in Deutschland war man auch in England und in Frankreich zu der Überzeugung gelangt, dass in dem niederen Volksglauben die Lösung des Rätsels nach dem Ursprung der Mythologie liege. Eine ganze Reihe Vereine bildeten sich zur Pflege derjenigen Wissenschaften, welche der Engländer unter dem Namen *folklore* zusammenfasst[12]). Die Zeitschrift *Mélusine* wurde gegründet, um alle Mitteilungen über Volksglauben und Volksgebrauch zur öffentlichen Kenntnis zu bringen[13]). In

11) Indogermanische Mythen I. Gandharven-Kentauren Berlin 1883. II. Achilleis. 1887 (mir soeben erst zugänglich). — Meine Bedenken gegen diese Auffassung habe ich bereits in der Wochenschrift für klass. Philol. 1884. S. 449—457 und 1886. S. 98—105 ausgesprochen. — Vgl. auch Meyers Anzeige der neusten Schrift von Mannhardt in der Zeitschrift für deutsches Altertum XXIX. (1885) 141—164.

12) Eine Übersicht über diese Bestrebungen giebt Gustav Meyer 'Essays und Studien zur Sprachgeschichte und Volkskunde' Berlin 1885. S. 145—162.

13) Gaidoz *et* Rolland. Paris.

England ist Andrew Lang[14]) ein eifriger Vorkämpfer für den Satz, dass das Märchen das Frühere, die Heroensage das Jüngere sei, und dieser Satz beschäftigt die öffentliche Aufmerksamkeit in so hohem Grade, dass angesehene Zeitschriften wie *Academy* der Begründung oder Bekämpfung desselben eine Zeit lang einen beträchtlichen Raum widmeten. — Langs Beweisführung beruht, soweit sie von Mannhardt und Elard Hugo Meyer abweicht, im wesentlichen auf folgenden Sätzen. Alle Erklärung eines Mythos, namentlich soweit sie vom Namen ausgeht, muss precär sein, weil der ursprüngliche Held entweder gar nicht oder doch anders benannt gewesen sein kann, als in der uns vorliegenden Gestalt des Mythos. Dazu kommt, dass der Mythos keineswegs so volkstümlich ist, wie es die ganze auf Grimm beruhende Schule annahm. Der echte griechische Mythos ist eigentlich nie Gemeingut des Volkes gewesen. Das bezeugt Aristoteles selbst von dem hochgebildeten Athen: *ἐπεὶ καὶ τὰ γνώριμα ὀλίγοις γνώριμά ἐστιν.* Lang ist überzeugt, dass das Volk im alten Griechenland ebenso gut als anderswo mehr mit den noch jetzt überlebenden Nereiden oder Feen, mit Fetischsteinen u. dergl., als mit den Göttern der Priester und Dichter vertraut war. Wie Mannhardt und Meyer hält auch Lang daran fest, dass unsere heutigen Volkssagen die directen Abkömmlinge jener altehrwürdigen Volkssagen sind, welche einerseits zwar für die höheren Volksclassen zu mythologischen Systemen entwickelt wurden, andrerseits aber im unentwickelten Stadium von den geistig Armen festgehalten, in mündlicher Überlieferung sich bis auf unsere Tage fortpflanzten.

Kritik der dämonologistischen Hypothese

Das wesentliche Verdienst der dämonologistischen Betrachtungsweise liegt in dem Aufschluss, den sie über die Entwickelung und Entartung des Mythos giebt. 'Dem Volke', sagt Steinthal, 'sind in der Sage Subject und Prädicat, Laute und Bedeutungen gegeben. Wenn nun der Strom der Zeit Subjecte und Bedeutungen mit sich fortwälzt in das Meer der Ver-

14) In seinem Buche *Custom and Myths* sowie in dem Artikel *Mythology* in der *Encyclopaedia Britannica.* Knapper und präciser ist Langs Darlegung in der Vorrede von M. Hunts Übersetzung der Kinder- und Hausmärchen. Ein bequemes Mittel, das Langsche System im Zusammenhang kennen zu lernen, bietet jetzt die französische Übersetzung des oben genannten Artikels *mythology* von Léon Parmentier '*la mythologie*' Paris 1886, welche nicht allein wertvolle Nachträge des Verfassers enthält, sondern auch Langs Ansicht über die Sternmythologie nach den *Cust. and Myths,* die Theorie über die Entstehung der Heroensage aus dem Märchen nach der Vorrede zu Hunt mitteilt, und wo überdies in einer lichtvollen Einleitung von Ch. Michel die Stellung Langs in der Geschichte der mythologischen Wissenschaft trefflich charakterisirt wird. — Als Gegner Langs traten z. B. Bradley (*Academy* 1885. S. 74 ff.; vergl. dagegen Langs Verteidigung ebend. S. 98) auf.

gessenheit, so müssen nach dem psychologischen Gesetz die haltlos schwebenden Prädicate und Laute sich an irgend welche andere Subjecte und Bedeutungen anschliessen, von denen sie getragen werden können'[15]). Dieser Process ist in einzelnen Fällen, z. B. von Alfr. Schottmüller an der Sage von der Krügerin von *Eichmedien* wirklich nachgewiesen worden. Insbesondere wird die 'Subjectsveränderung' da eintreten müssen, wo durch die geschichtliche Entwickelung Denken und Fühlen des Volkes in eine neue Richtung gelenkt wird: der Mythenstrom wird dann allmählich in derselben Richtung nachrinnen. Die Auserlesenen eines Volkes sind unablässig bemüht, den Vorstellungsvorrat desselben zu mehren; aber indem die neuen Ideen sich in immer weiteren Kreisen verbreiten, büssen sie mehr und mehr ihre ursprüngliche Reinheit ein, nähern sich der Vorstellungsweise der niederen Volksschichten und verbinden sich mit dem Aberglauben derselben. Ein classisches Beispiel ist der Polytheismus des südeuropäischen Volkschristentums, in welchem Rudimente aller Stufen des antiken Heidentums nachweisbar sind. Die niedere Vorstellung wird von der höheren überwunden, aber sie rächt sich, indem sie sich ihr als hässliches Anhängsel zugesellt.

Aber — an diesem Punkt beginnt, wie ich glaube, der Abweg der dämonologistischen Richtung — die niedere Vorstellung erleidet, indem sie sich in die höhere Gedankensphäre hinüberflüchtet, eine erhebliche Modification; auch werden keineswegs alle Vorstellungen in die neue Denkweise hinübergerettet. Da nun der Process der Umdeutung zwar mehr oder minder lebhaft, aber doch ununterbrochen andauert, so unterliegt der Volksglaube einer schnellen Degeneration. Die Constanz der mündlichen Überlieferung wird von der Mannhardtschen Schule weit überschätzt. Die Volksmythologie ist keine Zwiebelpflanze, die von edleren Gewächsen zeitweilig verdrängt in der Erde liegt und von selbst wieder in der alten Gestalt hervorschiesst, wenn die Lebensbedingungen wieder günstiger geworden. Der Volksglaube wird zwar immer wieder geboren, aber jedesmal in neuer Gestalt; als Ganzes anscheinend fast unsterblich, hat er im Einzelnen ein be-

15) Steinthal Zeitschr. für Völkerpsych. II. 174. — Eingehend ist dieser Gedanke des Unterschiedes zwischen dem Subjecte und dem Prädicat des Mythos durchgeführt von Laistner Gött. Gel. Anz. 1885. S. 641: 'Aus der Scheidung von Subject und Prädicat ergiebt sich nun aber weiter wenigstens als eine Möglichkeit, dass ursprünglich die Subjecte mythenlos und die Mythen subjectlos waren, dass man von den Subjecten nichts weiter kannte als ein gewisses Betragen und Mythen mit aller Ausführlichkeit erzählte, ohne angeben zu können, wer denn eigentlich der ausführende Held sei.' Daraus wird denn für die Mythologie die Forderung hergeleitet, den Mythos unabhängig von seinem Träger zu betrachten und mit Hülfe der Deutung festzustellen, wer der ursprüngliche Träger sei, sodann aber darzulegen, aus welchen Gründen und unter welchen Bedingungen die Übertragung auf andere stattfand.

stimmtes, oft recht kurzes Leben. Bei der Betrachtung der Quellen wird dieser allgemeine Satz an einzelnen Beispielen näher erläutert werden. Häufig genug mag ein moderner Volksglaube nicht viel mehr als die alte Vorstellungsstufe, den allgemeinen volkstümlichen Charakter bewahrt haben, während er aus durchaus neuen Elementen zusammengesetzt ist. Der heutige Volksglaube ist sicher vielfach roh und unentwickelt, dass er aber dasselbe Rohe und Unentwickelte war, aus welchem die Ṛigvedareligion und der Glaube der Griechen sich allmählich herausbildete — das schliessen die Dämonologisten mit Unrecht. Das logische Prius ist keineswegs immer ein chronologisches Prius.

Mannhardt[16]) glaubt zwar, dass wir thatsächlich in einzelnen Fällen z. B. in der Sage vom wilden Jäger (vgl. die griechische *Boreaden*sage), von der fahrenden Frau *(Harpyien)*, vom Holzfräulein *(Dryaden)*, der Wassermuhme *(Thetis)* verfolgen können, wie aus dem Volksglauben eine reichere Sage, ein ausgebildeterer Cultus in jüngerer Zeit hervorwuchs. Er entkleidet die Göttergestalten des griechischen Mythos ihres herrlichen Aufputzes und siehe da, es sind dieselben Gestalten, die noch heute in Haus und Hof herumspuken, im Wald und im Feld hausen, in den Lüften stürmen und in den Wassern rauschen. Müssen nicht solchen Ähnlichkeiten im Einzelnen gegenüber allgemeine und principielle Einwände verstummen, wie wir sie bisher erhoben? Oder haben die Dämonologisten sich getäuscht und Ähnlichkeiten gesehen, wo keine Ähnlichkeiten sind? Oder haben sie das Richtige zwar gesehen, aber das Falsche daraus geschlossen?

Vergeblich würde man in Abrede stellen, dass in der griechischen Heldensage sich märchenhafte Züge finden — Züge, wie sie grade so im heutigen Volksglauben fortleben. Die *Andromeda*- und *Hesione*sage, die vielen Aussetzungsmythen, die Erzählungen von *Thetis*, der ganze Kreis von den Irrfahrten des *Odysseus* — diese und viele andere Bestandteile des griechischen Mythos enthalten nicht blos einzelne Wendungen, sondern bisweilen selbst Reihen von Ereignissen, welche in den modernen Volksmärchen ebenfalls vorkommen.

Beobachtet hat Mannhardt, soweit es sich blos um Ähnlichkeiten in den märchenhaften Zügen handelt, ganz richtig, und nach dieser Richtung hin eben scheint mir das Hauptverdienst der Dämonologisten zu liegen. Sie waren es, die zuerst im Zusammenhang auf die märchenhaften Bestandteile des griechischen Mythos und den Zusammenhang dieser märchenhaften Bestandteile mit den heutigen Volksmärchen hinwiesen: war man auch schon vorher auf diesen Zusammenhang aufmerksam geworden, so hatte man denselben doch weder zu erklären noch zu weiteren Folgerungen zu verwerten gewusst.

16) a. a. O. II. 350.

Zwar sind auch in dieser Beziehung sicher sowohl Mannhardt als auch seine Schüler zu weit gegangen. Es sind Ähnlichkeiten in solchen Zügen zum Beweise benutzt worden, von denen keineswegs angenommen werden muss, dass sie auf ein gemeinschaftliches älteres Original zurückgehen, die vielmehr sich viel einfacher erklären, wenn man den einen als eine directe Nachbildung des andern fasst. Auch in unseren heutigen Volkssagen stecken nicht so ganz unerhebliche Reminiscenzen an die antike Litteratur. Aber trotzdem geben wir ein gewisses Quantum von solchen Bestandteilen in den heutigen Volksmärchen und Volkssagen zu, welche in ein sehr hohes Alter hinaufreichen und in irgend welcher Form bereits vorlagen, als die grossen Kunstmythen geschaffen wurden. — Weniger glücklich ist die Beobachtung auf dem Gebiet gewesen, das besonders Mannhardt selbst bebaut hat, dem Gebiet der Sitte. Wenngleich Mannhardt auch auf diesem Gebiet den Stoff im hohem Maasse beherrscht, es ist für ihn nicht vorteilhaft gewesen, dass er sich dem Studium des antiken Gottesdienstes mit voller Kraft erst in einer Zeit zugewendet hat, wo seine spätere Grundauffassung bereits feststand: es begegnet ihm daher fort und fort, dass er um Ähnlichkeiten zwischen dem modernen Volksgebrauch und dem antiken Opfergebrauch aufzustellen, diesen letzteren aus seinem natürlichen Zusammenhang herausreisst und willkürlich deutet. Die, wie mir scheint, schon an sich kleine Menge wirklich übereinstimmender Opfergebräuche vermindert sich übrigens noch dadurch wesentlich, dass directe Übertragung in vielen Fällen sehr wahrscheinlich ist.

Wenn nun also Mannhardt wenigstens zum Teil richtig beobachtet hat, so fragt sich, ob auch die Folgerungen richtig sind, die er aus seinen Beobachtungen zieht? Ist es der einzig zulässige oder ist es überhaupt nur ein zulässiger Weg, zur Erklärung jener beobachteten Übereinstimmung anzunehmen, dass die Spukgestalten von Urzeiten her vorhanden waren und dass ihnen nachträglich der herrliche Schmuck aus dem Olympos oder aus Walhall geholt wurde? Mannhardt weist sehr mit Recht darauf hin, dass teils die Motive der heutigen Märchen selbst, darunter auch solche, die im griechischen Mythos überliefert sind, teils aber ihnen ganz ähnliche schon in der altägyptischen Litteratur und zwar in Zeiten auftreten, die mindestens mehrere Jahrhunderte vor unseren ältesten homerischen Dichtungen, sehr wahrscheinlich sogar vor dem Beginn der epischen Dichtung bei den Griechen liegen. Dadurch wird nun in der That die Erklärung der älteren Grimmschen Schule unwahrscheinlich und zum Teil gradezu unmöglich: der Volksglaube ist ebenso alt, und sogar älter als der Kunstmythos. Für die Volksgebräuche zwar fehlt es an einem solchen Zeugnis gänzlich, es ist also noch in keinem Fall der Beweis geliefert, dass sie nicht, wie es die ältere Grimmsche Schule annahm, soweit sie mit dem Opfer übereinstimmen, entartete Opfer seien. Deshalb glauben wir, obwohl wir principiell als mög-

lich zugeben, dass gelegentlich der Volksbrauch älter sei als das mit ihm übereinstimmende Opfer, doch hiervon, weil diese Möglichkeit bisher ganz abstract ist, noch absehn zu müssen; wir fassen also blos den Volksglauben ins Auge. Dieser scheint nun doch wohl so constant, wie es die Dämonologisten behaupten, und es bleibt nur übrig anzunehmen, dass der Kunstmythos aus den Elementen des Volksglaubens, die in ihm enthalten sind, auch hervorgegangen ist? Keineswegs; hier eben liegt der Trugschluss. Die Alternative ist nicht richtig gestellt, dass entweder der Kunstmythos aus dem Volksglauben oder der Volksglaube aus jenem hervorgegangen sein müsse. Denn es ist sehr wohl als drittes denkbar, dass Volksglaube und Kunstmythos unabhängig neben einander herliefen und sich blos gelegentlich beeinflussten, dass also bald Gestalten aus dem Volksglauben in den Mythos bald aus dem Mythos in den Volksglauben drangen. Es wäre also offenbar möglich, dass z. B. Thetis, Peleus, die Harpyien und Boreaden, Andromeda und Hesione ursprünglich mit den Personen nichts gemein haben, von denen heut dieselben Züge erzählt werden; denn diese Züge könnten nachträglich auf ihre Träger, ebensowohl auf die im heutigen Volksglauben wie auf die im antiken Mythos übertragen sein. Grade die in dem dämonologistischen Erklärungsversuche zuerst ausgebildete Lehre von dem Wechsel der mythischen Subjecte und Prädicate hätte diesen Gedanken sehr nahe legen müssen. Ja noch von einer andern Seite her musste sich diese dritte Möglichkeit als die einzige nicht blos abstracte, sondern auch concrete Möglichkeit den Dämonologisten empfehlen. Sehr mit Recht nämlich hebt Lang grade, wie wir sahen, hervor, dass die Märchen — und um diese handelt es sich ja fast ausschliesslich bei den Übereinstimmungen mit dem Mythos — schon wo sie uns zuerst entgegentreten, nur von sonst gleichgültigen Personen erzählten, die gar keine oder doch fictive Namen erhielten, dass die ältesten Märchenerzähler frei mit ihren Stoffen schalteten und wie die heutigen Novellenschreiber nur den Zweck verfolgten, Staunen und Interesse zu erregen. Wie hätten aber aus solchen '*Somebodies*' die Heroen der griechischen Heldensage oder gar die olympischen Götter entstehen können? Von dem Volksmärchen, diesem reinen Spiel der Phantasie, ist keine organische Entwickelung denkbar zu dem Mythos, welcher der eine Teil der Religion ist. Es führen zwar vielleicht Wege von dieser 'höheren' zu jener 'niederen' herab — es giebt möglicherweise Götter, die zu Dämonen herabgesunken sind —; aber der Weg vom Dämonenglauben zum Gottesdienst hinauf ist noch nicht aufgezeigt. Und doch zeigt sich grade, wie wir sahen, in diesen entwickelteren Vorstellungen die grösste Übereinstimmung! Von dem gleichen Dämonenglauben aus müssten Griechen, Semiten und Inder unabhängig dieselbe unbegreifliche Entwickelung durchgemacht haben — wenn überhaupt von einer Entwickelung zwischen so heterogenen Formen die Rede sein kann.

Überhaupt aber unterschätzen die Dämonologisten das Auftreten der Religion. Schon gegen die ältere Richtung der vergleichenden Mythologie muss dies Bedenken erhoben werden; schon Delbrück hatte erklärt[17]: 'Die Mythologie ist ursprünglich nicht religiös (so wenig als die Religion mythologisch), sondern sie hat diesen Inhalt erst im Laufe der Zeit erhalten, daher haben viele mythische Wesen (z. B. *Herakles*) gar keinen religiösen Inhalt. Die religiöse Erfüllung der mythologischen Form kann nur stattfinden, wenn die poetische Ergänzung noch nicht ihre volle Kraft entfaltet hat.' Es steht zwar natürlich nichts im Wege, und man kann sich sogar auf die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes berufen, wenn man von dem Begriffe des Mythos jede religiöse Bestimmung fern hält. Aber man muss dann nicht glauben, dass mit der Erklärung des Mythos im allgemeinen auch schon der religiöse Mythos erklärt sei. Grade zu dieser Gattung gehören aber meist die Mythen, deren Entstehung zu erklären sich die vergleichende Mythologie vornimmt: indem sie dies Verhältnis verkennt, unterscheidet sie sich sehr zu ihren Ungunsten von der Creuzerschen Schule. Selbst das angeführte Beispiel von Herakles, das insofern sehr glücklich gewählt ist, als in der That die rein poetische Thätigkeit weltlicher Dichter einen ungewöhnlichen Anteil an der Entfaltung der Heraklesfigur gehabt, zeigt doch, dass hinter der epischen Sage ein beträchtliches religiöses Element liegt. In den Rigvedahymnen sehen wir die engste Verbindung zwischen Mythos und Cultus; der gottesdienstliche Charakter tritt bei so vielen Mythen hervor, dass er im allgemeinen beinahe präsumirt und fast als das Kriterium eines echten Mythos angesehen werden kann. Diese Verleugnung des religiösen Bestandteils ist nun ein Hauptmangel der Mannhardtschen Hypothese. Indem die Dämonologisten eine selbstverständliche und sich daher unabhängig und doch überall gleichmässig vollziehende Entwickelung von dem nicht religiösen niederen Volksaberglauben und vom Märchen zum Gottesdienst und zum religiösen Mythos annehmen, gleiten sie achtlos an dem Hauptproblem — an der Frage nach der Erweckung des religiösen Gefühles — vorüber.

Erzeugt also aus sich hat der niedere Volksglaube den höheren Mythos nicht. Aber wenn er nicht dessen Vater ist, so könnte er doch vielleicht an seiner Wiege gestanden haben. Denn das doch wenigstens, so scheint es, ist durch die Dämonologisten erwiesen, darin sind unsere allgemeinen Bedenken widerlegt, dass die Volkssage und das Volksmärchen

17) Zeitschr. für Völkersp. III. 496. Ähnlich Le Page-Renouf *transact. of the soc. of bibl. arch.* 1884. S. 199 *myths in themselves have nothing to do with religion, religion in itself has nothing to do with myths.* Vgl. auch Cox *mythol. of the Aryan nations* I. 74. Sehr richtig bemerkt dagegen Wilken Gött. Gel. Anz. 1872. St. 3. S. 93, dass die Trennung von Mythologie und Religion zwar bequem, aber durchaus nicht historisch ist. Vgl. auch Carrière Anf. d. Cult.[3] S. 85.

nicht blos der Stufe nach, sondern auch dem Stoff nach sehr alt sind; da nun der Volksglaube der Kunstdichtung zwar gewöhnlich nicht Geist, aber doch meistens Stoff giebt (oben S. 67), so müsste, wie es scheint, eine gewisse stoffliche Einwirkung des noch heute lebendigen Volksglaubens auf die alte Mythendichtung angenommen werden, und es würde demnach dem dämonologistischen Erklärungsprincip wenigstens eine beschränkte Gültigkeit zukommen. Indessen auch dieser Schluss beruht auf einem Irrtum. Wissen wir denn schon, dass die griechischen Dichter die märchenhaften Bestandteile des Mythos aus dem Volksglauben nahmen, dass dieselben im Volksglauben auf die proethnische Zeit zurückgehn, dass sie sich in ununterbrochener Fortpflanzung bis heute vererbt haben? Alle diese drei Voraussetzungen sind für die Anwendbarkeit des dämonologistischen Erklärungsprincipes notwendig. Sicher ist nun die letzte Voraussetzung wenigstens für die Volksmärchen und Volkssagen d. h. also grade für das Gebiet, auf dem die weitaus meisten richtig bemerkten Übereinstimmungen mit dem antiken Glauben liegen, nicht zutreffend: wie es nach Benfeys Arbeit mir festzustehen scheint, und wie es auch Mannhardt selbst, wenigstens zeitweilig, anerkannt hat, sind die Volksmärchen ganz überwiegend erst gegen Ende des Mittelalters und in der Reformationszeit aus der orientalischen Litteratur in die Litteraturen der germanisch-romanischen Völker verpflanzt worden. Damit fällt aber zugleich jeder Grund weg, die heutigen Volksmärchen der proethnischen Zeit in dem Sinne zuzuweisen, dass sie damals schon Volksmärchen gewesen seien. Es bleibt also von jenen drei Voraussetzungen nur die eine übrig, dass der homerische Kunstgesang die märchenhaften Elemente aus dem Volksglauben entnommen haben könnte. Diese Voraussetzung ist nicht unbedingt zurückzuweisen: bis zu einem gewissen Grade mögen die Homeriden wirklich aus dem Volksglauben geschöpft haben. Lange vor dem Aufblühen des kunstmässigen Heroengesanges blühte in vielen Culturländern eine ausgebildete Novellen- und Märchenlitteratur; in ihr wurden viele Züge erfunden, welche in unaufhörlicher Nachbildung und Umbildung in die meisten Litteraturen und schliesslich u. a. auch in die heutige europäische Volkslitteratur übergiengen. Diese Litteratur nun, deren Bestehen wir aus den erhaltenen ägyptischen Märchen mit aller Sicherheit nachweisen können, wurde wie alle anderen bestehenden Litteraturgattungen in Griechenland durch das rhapsodische Heldenlied überholt; indem sich die Höchstgebildeten diesem letzteren zuwandten, wurde das Märchen entweder vergessen oder sank, wie es auch bei uns der Fall ist, in die niederen Volksschichten hinab. Da nun die Rhapsoden, wie es in solchen Fällen meist geschieht, gleichsam nach Siegerrecht die besiegten Märchenerzähler plünderten und grade die schönsten Motive der Märchen, wo es ihnen gut schien, in das Epos einflochten, sind sie nun freilich möglicherweise durch das beeinflusst worden, was Mannhardt den ältesten Volks-

glauben nennt. Aber für das Erklärungsprincip der Dämonologisten beweist dieser Umstand nichts: denn das, was für dieses Erklärungsprincip die Hauptsache ist, folgt daraus keineswegs, dass nämlich regelmässig aus demselben Volksglauben, der noch heute lebt, der Mythos hervorgehen müsse. Vielmehr ist das Verhältnis des homerischen Epos zum Volksglauben, selbst wenn es bestand, ein zufälliges: nicht weil sie zum Volksglauben gehörten, sondern weil sie schöne Reste einer im ganzen verschollenen Dichtungsart waren, wurden die märchenhaften Züge von den Rhapsoden aufgenommen. — Was den heutigen Volksaberglauben betrifft, so ist zwar eine so durchgreifende Umgestaltung durch äussere Einwirkung nicht nachzuweisen, wie bei den Märchen; aber eben deshalb fehlt es auch, wie wir sahen, an erheblichen wirklichen Übereinstimmungen.

Aus dem niederen Volksglauben also, dem noch heute fortlebenden, kann der Mythos nicht entstanden sein. Dieser Erklärungsversuch erklärt aber, und das ist das letzte und zugleich gewichtigste Bedenken gegen ihn, nicht einmal das, was er erklären will. Denn das Problem ist, wie die Völker zu gleichen Mythen gelangten, obgleich diese Mythen in der Urzeit nicht bestanden haben können. Stellen wir uns nun einmal auf den Standpunkt Mannhardts und nehmen, obwohl das Gegenteil uns bereits feststeht, an, dass mit Notwendigkeit der Mythos sich aus dem Volksglauben entwickele. Ist damit das Problem gelöst? Doch offenbar nur dann, wenn bei allen Völkern der niedere Volksglaube am genausten übereinstimmt und wenn die Differenzirung um so grösser wird, je weiter die Kunstmässigkeit fortgeschritten ist. Nun ist aber grade das Gegenteil der Fall. Grade diejenigen Mythen, welche am meisten kunstmässige Bearbeitung verraten, z. B. die kosmogonischen, die halbphilosophischen Mythen von der Weltschöpfung, von den Weltaltern, von der Sintflut, vom Paradies, diese zeigen die genauste Übereinstimmung (vgl. oben S. 138). Das dämonologistische Princip also ist, selbst wenn seine falschen Prämissen richtig wären, sicher nicht geeignet, die Übereinstimmungen der Mythen zu erklären.

§ 27—31. Die Erklärung von Mythos und Cultus aus einer einheitlichen Veranlagung des Menschengeschlechtes. (Anthropologische und religionsphilosophische Erklärung.)

§ 27. Anthropologische Erklärung der Entstehung des Mythos.

Entstehung der anthropologischen Mythenerklärung

Die vergleichende Mythenforschung hatte innerhalb eines Menschenalters eine Entwickelung durchgemacht, deren Ende fast war, den Anfang zu negiren. Die grossen Gottheiten der Inder und Griechen, die durch ihre frappante Ähnlichkeit den ersten Impuls zur Annahme einer indogermanischen Urreligion gegeben hatten, können nicht mehr in die proeth-

nische Zeit verlegt werden, sie haben sich selbständig entwickelt — nur die Elemente sind gleich. Sind sie es wirklich? Selbst hiergegen richten sich bereits Mannhardts Zweifel. 'Das von der neueren Anthropologie auf das unwiderleglichste erwiesene psychische Einerlei des Menschengeschlechtes nötigt uns als gleiche Möglichkeit anzuerkennen, dass in Nordeuropa, bei den südeuropäischen Stämmen und in Vorderasien die in Rede stehenden einander analogen Frühlings- und Sonnengebräuche selbständig aus gleicher Geistesorganisation erzeugt seien'[1]. Dieser Zweifel Mannhardts hat in den letzten Jahren vor seinem Tode sich stetig verdichtet, und er hat im Gespräche oft geäussert, dass er mehr und mehr die Annahme eines gemeinsamen Ursprungs der mythologischen Vorstellungen aufgebe. Je mehr Völker die Anthropologie in ihren Beobachtungskreis zog, um so zahlreicher und auffälliger wurden die Übereinstimmungen auch zwischen solchen Völkern, deren Isolirung die Annahme eines historischen Zusammenhanges der übereinstimmenden Gottesvorstellungen auszuschliessen schien. Die durchgängige Gleichartigkeit der religiösen Begriffe beruht auf der Gleichartigkeit der menschlichen Beanlagung — 'die Einheit der Religion besteht nicht in der Geschichte, sondern nur in der Idee'[2]. — Eine gewisse Bedeutung für die Geschichte dieser neuen Lehre hat die Begründung der Zeitschrift für Völkerpsychologie von Lazarus und Steinthal 1860. Schon durch den Namen Völkerpsychologie erklärte die neue Wissenschaft — als solche wollte sie wenigstens gelten —, dass sie sich zugleich als Zweig der Philosophie fühle. In der That hatte die deutsche moderne Philosophie zu Ansichten über die Anthropologie geführt, welche sich mit den eben charakterisirten nahe berührten. Es kommt hier weniger die ältere, kritische Richtung der deutschen Philosophie in Betracht, die sich mit der Mythologie nicht besonders beschäftigt, übrigens auch im ganzen schon zu fern lag, als die empirische Anthropologie begann. Vielmehr gieng der Haupteinfluss von Schelling und ganz besonders von Hegel aus. Der Erstere hat abgesehen von einzelnen Abhandlungen (z. B. über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt 1793) besonders in seinen ausführlichen Vorlesungen über diese Frage, die jetzt unter dem Titel 'Einleitung in die Philosophie der Mythologie' und 'Philosophie der Mythologie' zwei umfangreiche Bände seiner Werke füllen, eine philosophische Darlegung der bei der Entstehung der Mythologie thätigen Factoren gegeben; Hegel hat zwar nicht speciell das Problem der Mythenbildung behandelt, dasselbe aber in verschiedenen Schriften, z. B. in der Religionsphilosophie und in der Philosophie der Geschichte sehr nahe gestreift. Diese Speculationsphilosophie gieng nun zwar nicht von einer Durchforschung der Über-

Die Völkerpsychologie. Ihr Verhältnis zu Schelling und Hegel

1) Wald- und Feldculte II. 301.

2) Hartung Relig. der Röm. I. S. VIII.

lieferung und der Constatirung des Thatsächlichen, sondern vielmehr von einer philosophischen Entwickelungsformel aus, welche allgemein und absolut gültig sein sollte, und welche man deshalb auch auf die Entstehung der Mythologie musste anwenden können; eine solche Formel war z. B. Einheit, Vielheit, Allheit, welche u. a. in den drei hauptsächlichsten Stadien in der Entwickelung der Vorstellungen von der Gottheit (Henotheismus, Polytheismus, Monotheismus oder auch Pantheismus) erkannt wurde. So gering nun auch der directe Einfluss ist, den die speculative Philosophie auf die mythologische Wissenschaft ausgeübt hat[3]), so bedeutsam ist auf dem mythologischen Gebiet, wie auf so vielen anderen Gebieten, die indirecte Nachwirkung jener Philosophie. Der Satz, welcher die Grundlage des grössten Teiles der heutigen anthropologischen Forschung bildet, der Satz von der psychischen Gleichartigkeit der menschlichen Veranlagung, ist zwar gelegentlich schon früher ausgesprochen oder zu Schlüssen benutzt worden, aber erst die deutsche speculative Philosophie hat ihn zu einem absolut gültigen erhoben. Die menschliche Entwickelung sollte ja nach einem bestimmten Bildungsgesetz erfolgen, das wie nur irgend ein anderes Naturgesetz überall und immer in Wirksamkeit treten musste. Es ist für den speculativen Philosophen fast schwieriger, die Abweichungen als die Übereinstimmungen der menschlichen Entwickelung zu erklären.

Entwickelung und Lehre der Völkerpsychologie

Dies also war die Voraussetzung von der die 'Völkerpsychologie' ausgieng. Anfangs zwar war die Richtung, welche die neue Wissenschaft einschlagen würde, noch keineswegs vorgezeichnet. In der merkwürdigen Einleitungsschrift, welche die Zeitschrift für Völkerpsychologie eröffnet, setzen die beiden Herausgeber auseinander, dass die psychische Entwickelung sich nicht im Individuum abspielt, dass das Seelenleben erst dadurch möglich wird, dass im Elternhause, in der Schule, in der Gemeinde äussere Einwirkungen aufgenommen werden, dass die Völkerpsychologie deshalb nicht den Menschen an sich, sondern den Menschen im Volke zu betrachten habe. Wenn hier die psychischen Übereinstimmungen der Einzelwesen auf die gemeinsame Einwirkung der vorhandenen Gesammtheit zurückgeführt werden, so hätte die Consequenz sein sollen, dass die Übereinstimmungen der Volksseelen ebenfalls eine gegenseitige Einwirkung, die wir bei Völkern einen historischen Zusammenhang nennen, zur Voraussetzung haben müssen. Und diese Consequenz wurde wirklich gezogen. Steinthal hat sich zum Apostel

3) Unter den wenigen Anhängern Schellings wäre vielleicht K. Th. Pyl zu nennen, vgl. dessen 'mythologische Beiträge zu den neusten wissenschaftlichen Forschungen über die Religionen des Altertums mit Hülfe der vergleichenden Sprachforschung' Greifswald 1856; 'die griechischen Rundbauten im Zusammenhang mit dem Götter- und Heroencultus' Greifswald 1861. Für das Verhältnis zu Schelling ist besonders die letztgenannte Schrift S. 25 f. interessant.

der Kuhnschen Hypothese gemacht, er hat Kuhns Methode auf die semitische Sprache ausgedehnt, er giebt sogar die Möglichkeit eines ursprünglichen geschichtlichen Zusammenhanges zwischen semitischen und indogermanischen Religionsvorstellungen zu, obgleich er zu dem Bekenntnis gedrängt wird, 'dass die Sagen der Bibel uns eine Verwandtschaft mit den indogermanischen verraten, welche dem Abstand zwischen den beiden Sprachstämmen nicht proportional ist'[4]), und welche zu erklären er spätern Zeiten zur Ermittelung überlässt.

Aber die neue Wissenschaft trug auch Elemente in sich, die zu einer Entwickelung nach ganz anderer Richtung hin drängten; und diese Elemente gewannen die Oberhand. Ganz im Gegensatz zu den Begründern der Wissenschaft wurden die am Individuum studirten Gesetze der Psychologie auf die Entwickelung der Menschheit übertragen. Das Kind ist das Abbild des Urmenschen, in der Begriffsbildung jedes Kindes wiederholt sich der Vorgang, durch welchen unsere Ahnen zur ersten Erzeugung dieser Begriffe gelangten. Wie nun aber jedes Kind unabhängig wesentlich dieselben Entwickelungsperioden durchmacht, so müssen diese auch bei den einzelnen Völkern unabhängig sich wesentlich gleichartig gestaltet haben. 'Die Ontogenie wirft auch in Sachen der Bewusstseinsentfaltung ihre erhellenden Schlaglichter auf die Phylogenie', dieser Satz Fr. Schultzes[5]) ist die Grundlage eines bedeutenden Teils der modernen anthropologischen Forschung. Und doch haben das Kind und der Wilde kaum etwas gemein, als dass beide nur über einen kleinen Vorstellungskreis verfügen; die Art, wie sie diesen erweitern, ist bei beiden diametral verschieden. Der Wilde kann, sofern er nicht in Contact mit Culturvölkern steht, über

4) Zeitschr. für Völkerpsychol. VIII. 344. — II. 164 hatte er gemeint, dass der Kern der mannichfaltigen Übereinstimmungen auf eine ursprüngliche Identität der mythischen Anschauung der erst später von einander getrennten Semiten und Indogermanen zurückzuführen sein dürfte.

5) Fetischismus S. 61. Consequent ist der Satz von der Analogie der Geschichte der Völker mit der Entwickelung der Kinder zuerst durchgeführt von dem genialen Begründer der modernen Geschichtsphilosophie Giambattista Vico († 1743) in seinen *principi di scienza nuova d' interno alla comune natura delle nazioni* (1730, 1744 und sonst; neu herausgegeben von Giuseppe Ferrari im fünften Band der *Opere* Milano 1836). Von den zahlreichen Neueren, welche auf Vicos Hypothese bauen, meist, wie es scheint, ohne Vicos Werk selbst zu kennen, ist auch Wuttke zu nennen, welcher (Geschichte des Heidentums S. 6 ff.) sehr eingehend aus der Entwickelung des Kindes anthropologische Schlüsse auf die erste Entwickelung des Menschen zieht. Ähnlich Delff Grundz. der Entwickelungsgesch. der Rel. S. 6: 'die Anfänge der Menschengeschichte sind den Anfängen des einzelnen Menschenlebens gleich', und besonders eingehend Lubbock 'die vorgeschichtliche Zeit' übers. von Passow Jena 1874. II. 268. Selbst Tylor betrachtet in den sonst so wohl durchdachten mythologischen Kapiteln seiner *primitive Culture* (K. VIII. IX. X.) die Wilden als Kinder.

seine Unwissenheit nur hinauskommen, indem er neue Beziehungen zu den Objecten anknüpft, also durch eine productive Thätigkeit. Das Kind, dem auf dem Wege der Belehrung diese Beziehungen fertig mitgeteilt werden, verhält sich wesentlich receptiv. Eben auf der Gemeinsamkeit der mitgeteilten Belehrung beruht aber wesentlich die Gleichartigkeit der Bewusstseinsentwickelung im Kinde; das Problem der Gleichartigkeit der religiösen Begriffe bei den verschiedensten Völkern wird nur verschleiert, wenn für die spontane erste Erzeugung der Begriffe dieselbe Gleichartigkeit vorausgesetzt wird.

Andere Forscher, welche diesen Fehlschluss vermieden, gelangten doch, wenn auch auf anderem Wege, zu ähnlichem Ergebnis. Die Anthropologie häufte immer mehr mythologische Analogien auf, die classificirt werden mussten; sie wurden natürlich nicht nach historischen Zusammenhängen eingeteilt, welche meistens gar nicht vorhanden schienen und nur in seltenen Ausnahmen sicher und unzweifelhaft nachgewiesen werden konnten, sondern nach der Beschaffenheit des mythologischen Gehaltes. Man gewöhnte sich bei der Mythenbetrachtung von demjenigen Standpunkt auszugehen, welchen die vergleichende Naturwissenschaft ihren Objecten gegenüber einnimmt: Tiere, Pflanzen, Steine werden auch nur nach den an ihnen selbst wahrnehmbaren Kennzeichen eingeteilt. Die Voraussetzung ist dabei, dass diese Kennzeichen immer in derselben Weise vereinigt erscheinen; aus einem Gerstenkorn wird immer nur ein Gerstenhalm entkeimen, gleichviel ob es in Deutschland oder in Californien in die Erde gesenkt wird, schwefelsaurer Kalk immer sich zu der gleichen klinorhombischen Säule krystallisiren.

Dasselbe Princip von der Erhaltung der Art wurde nun auf die Mythologie angewendet; dieselbe mythische Vorstellung muss die gleiche Form annehmen, ob sie nun in Europa oder Amerika auftritt. 'Überall muss dieselbe Logik aus denselben Elementen dieselben Gebäude aufführen.' — Es sind besonders zwei Versuche gemacht worden, die Richtigkeit dieses Satzes durchzuführen: der eine von M. Müller, der andere von Andrew Lang.

M. Müllers Theorie über die Entstehung des Mythos aus der Sprache

Was zunächst M. Müller anbetrifft, so könnte es wunderbar erscheinen, dass grade er den Versuch gemacht hat, die einheitliche mythologische Veranlagung des Menschengeschlechtes zu erweisen, da natürlich alles, was er zu diesem Erweise beibringt, die Beweiskraft der von ihm zu gunsten der speciellen indogermanischen Urreligion geltend gemachten sachlichen Übereinstimmungen schwächen muss. Offenbar hält er die von ihm behaupteten linguistischen Entsprechungen für so entscheidend, dass er jene realen Entsprechungen gerne opfert, indem er die von der 'vergleichenden Mythenforschung' behauptete Entstehung des Mythos bei den Indogermanen als allgemein menschlich zugiebt, d. h. als die notwendige Wirkung einer

allgemein menschlichen Anlage bezeichnet. Diese Notwendigkeit erklärt sich nämlich nach Müller aus einer Eigentümlichkeit oder vielmehr aus einer krankhaften Anlage der menschlichen Sprachbildung: die Glottologie giebt den Schlüssel zur Mythologie [6]). Die Sprache verfügt ursprünglich nur über eine kleine Anzahl von Ausdrücken, welche sämmtlich wahrnehmbare Gegenstände, Zustände oder Handlungen bezeichnen. Sollten neu wahrgenommene oder nur gedachte Objecte benannt werden, so erfindet die Sprache für gewöhnlich nicht neue Worte — denn die wurzelbildende Kraft der Sprache erlischt sehr frühzeitig —, sondern sie überträgt die alten Namen in erweiterter Bedeutung auf die neuen Vorstellungen oder Begriffe [7]). Diese Übertragung ist ursprünglich ein Gleichnis und wird als solches empfunden; allmählich aber geht dies Gefühl verloren, und die neue Bedeutung wird nicht anders betrachtet als die ursprüngliche. Aus dem Gleichnis entwickelt sich, begünstigt durch die Polyonymie und die Homonymie der Sprache [8]), mit Naturnotwendigkeit der Mythos. *Where we speak of the sun, following the dawn, the ancient poets could only speak and think of the sun loving the dawn. What is with us a sunset was to them the Sun growing old, decaying or dying. Our sunrise was to them the Night giving birth to a brilliant child and in the Spring they really saw the Sun or the Sky embrace and showering treasures into the lap of nature* [9]). Nachdem die Naturerscheinungen einmal anthromorphisirt waren, mussten sie naturgemäss auch deificirt werden. Die Mythologie entspringt somit in erster Linie dem Bestreben, entsprechend dem erweiterten Vorstellungskreise die Zahl der Nennworte zu vergrössern. Nicht *ab ingenii humani imbecillitate et a dictionis egestate* ist der Trieb, Mythen zu bilden, erklärlich, sondern *ab ingenii humani sapientia et dictionis abundantia.* '*Mythology is only a dialect, an ancient form of language.*' '*Nothing is excluded from mythological expression, neither morals nor philosophy neither history nor religion have escaped the spell of that ancient Sibyl*' [10]). Wie aber jedes andere Wort der Sprache so befindet sich auch das mythische Wort, der Mythos, der ja nach der Müllerschen Theorie schon seine Entstehung einem Bedeutungs-

6) Sayce *principles of compar. phil.* S. 309. — Der Satz von der Abhängigkeit des Mythos von der Sprache ist ein Axiom der ganzen Müllerschen Schule; von Vielen sei hier nur M. Bréal *Hercule et Cacus* S. 8 und Cox *mythol. of the Aryan nations* I. 39 ff. genannt.

7) Man wird in diesen Sätzen den Einfluss Lockes nicht verkennen, auf den sich Müller in der That gern (z. B. *science of lang.* II. 373) bei der Begründung seiner Metaphertheorie stützt.

8) Dieser Lieblingsgedanke Müllers kehrt in vielen seiner Schriften (z. B. in den *Chips from a Germ. worksh.* II. 35; *science of lang.* II. 390) wieder.

9) Max Müller *Oxf. essays.* 1856. S. 40.

10) Max Müller *Oxf. essays.* 1856. S. 87.

wechsel verdankt, in einem beständigen Fluss der Bedeutung: *the true sense of a mythology dies away with the stage of culture, which has produced it*[11]). Damit aus dem Gleichnis ein Mythos werde, hielt also M. Müller den Untergang der Verständlichkeit für notwendig[12]), er glaubte, die Erzählung von der Geburt des Apollo und der Artemis habe die Form des Mythos erst dann annehmen können, als man nicht mehr wusste, dass Artemis die Morgenröte und ihr Bruder die Sonne sei. M. Müller, durch dessen mythologische Aufsätze sich diese Betrachtung wie ein roter Faden hindurchzieht, ist geneigt, die von ihm behauptete Unfähigkeit der semitischen Völker, Mythen zu bilden, aus der Durchsichtigkeit ihrer Sprache herzuleiten, in welcher die Grundbedeutung eines Namens nicht leicht verloren gehen konnte. Aber die Annahme einer mythologischen Inferiorität der Semiten ist seitdem durch die Entzifferung mythischer Epen der Assyrer und durch die Aufdeckung echt mythischer Bestandteile in den Religionsbüchern der Hebräer widerlegt worden. Auch ist es keineswegs ein bei allen oder den meisten Mythen zutreffendes Merkmal, dass ihre ursprüngliche Bedeutung verschollen sei: an *Ushas* und die *Açvins*, die dem Veda als Morgengottheiten wohl bewusst sind, sind dennoch ausgebildete Mythen geknüpft, und was das griechische Epos betrifft, so haben wir schon früher gesehen (S. 54), dass es, unbekümmert um die in der Blütezeit des Epos und grossenteils noch viel später vorhandenen Gottesvorstellungen, Mythen erfand. Es ist nicht nötig, dass die Grundbedeutung des Gleichnisses vergessen sei, sie braucht nur momentan in der Vorstellung mehr oder weniger zurückgedrängt zu werden.

Vorzüge der Müllerschen Theorie von der Entstehung des Mythos

Mit dieser nicht wesentlichen und wohl von den meisten Anhängern dieser Theorie zugestandenen[13]) Modification ist die Müllersche Herleitung des Mythos aus einer so allgemeinen menschlichen Fähigkeit, wie der zu sprechen, ein grosser Fortschritt in der Erkenntnis von der Entwickelung des menschlichen Geistes. In der Form liesse sich dieser Gedanke Müllers vielleicht insofern mehr der modernen Abstammungslehre entsprechend ausdrücken, als man den Mythos nicht von einer Krankheit der Sprache, sondern von einer Nebenfunction einer Seite des Sprachinstinctes ableiten könnte. Zu den mannichfaltigen Instincten nämlich, welche zusammen

11) Le Page Renouf *Hibb. lect.* 1879. S. 176.

12) Demgemäss behauptet er z. B. *Oxf. ess.* 1856. S. 49 *that the real etymology of the names of the gods had been forgotten long before Homer.*

13) Selbst Le Page Renouf *Hibb. lect.* 1879. S. 157 äussert sich über diese Frage so: *Even when the original meaning of a myth had not been entirely lost, the god was not longer identified with the physical phenomenon but was supposed to be a living personal power connected with it. The absence of the sun was compatible with the presence of the Sungod Rā.* — Vergl. auch M. Carrière Anf. der Cult.[3] S. 84.

wirken müssen, damit der Mensch die Sprache erlernen und anwenden könne, gehört auch die Sprachphantasie, d. h. die Fähigkeit, Vorstellungen verschiedener Art in der Sprache zu combiniren, zu vergleichen, gleichzustellen. Der erwachsene und gebildete Mensch bedarf dieses Instinctes weniger, weil für ihn die überlieferte Sprache im ganzen zum Ausdruck seiner Gedanken ausreicht: daher verkümmert denn die Sprachphantasie, und nur in den Sprachgenies, welche die Sprache fortbilden und umgestalten, lebt die Kraft fort, in kühner Gleichnisrede neue Verbindungen herzustellen. Selbst unsere Kinder bedürfen der Sprachphantasie nur noch zu einem Teil, weil sie sich die gewöhnlichsten Verbindungen von aussen her durch Imitation aneignen: wo aber die Imitation sie im Stich lässt, entwickeln sie oft eine noch erstaunliche Fähigkeit der Vergleichung. Viel ausgebildeter natürlich muss indessen in Folge stärkerer Verwendung dieser Instinct in der Zeit gewesen sein, wo die Sprachen erst entstanden. Jedes einfache Urteil war ursprünglich ein Gleichnis. Dieser Trieb der Sprachphantasie, der Vergleichungsinstinct, hat nun aber ausser seiner Hauptfunction, dem Menschen die Wiedergabe seiner Vorstellungen zu ermöglichen, noch verschiedene Nebenwirkungen. Insbesondere dient er, wie so manche andere Fähigkeiten, zur Unterhaltung. Das Spielen der Kinder beruht überwiegend auf Übungen der Phantasie, grossenteils aber und zwar besonders in den Jahren, in denen der Sprachbildungstrieb am stärksten ist, auf Übungen der Sprachphantasie. Namentlich bei poetisch begabten Kindern finden wir oft eine bewunderungswürdige Gabe, sprachliche Vergleiche zu ihrem Vergnügen durchzuführen und sie zu kleinen Geschichten auszugestalten. Menschliche Empfindung wird der belebten und der unbelebten Natur beigelegt. Noch heut zu Tage dichtet das Kind, wenigstens das begabte Kind, Mythen im Müllerschen Sinn. Wieviel mehr war dieser mythenbildende Trieb in der Zeit entwickelt, in welcher eine so bewunderungswerte Sprache, wie die indogermanische Ursprache, sich bildete! Das Problem ist, wie Müller treffend bemerkt, eigentlich gar nicht mehr, wie die Sprache dazu kam, zu personificiren, sondern eher, wie es ihr gelang, die Personification wieder aufzuheben[14]). Der Anthropomorphismus, an dem man nur deshalb ohne Staunen vorübergegangen war, weil er eben etwas allgemein Gegebenes ist, wurde plötzlich als etwas Naturgemässes erwiesen; die Lösung des Problems folgte der Stellung desselben auf dem Fusse. Nachdrücklich und mit Recht verwahrt sich M. Müller gegen die Annahme, als ob die Naturobjecte personificirt worden seien. Nicht einmal Kinder hätten überredet werden können, dass die Sonne ein Mann oder ein Pferd und der Himmel oder die Morgenröte eine grosse Kuh seien. ‘Weil man den Mond den Messer,

14) M. Müller Urspr. der Rel. S. 217.

das Morgenrot den Erwecker, den Donner den Brüller, den Regen den Regner, das Feuer den Schnellläufer nannte, darum dürfen wir doch nicht annehmen, man habe diese Dinge für menschliche Wesen mit Armen und Beinen gehalten.' Die anthropomorphe Gestalt der Naturvorstellungen ist ein Gleichnis, das unter Umständen weiter und weiter ausgeführt wird, und dadurch allmählich soweit ein selbständiges Dasein gewinnen kann, dass die dauernde oder vorübergehende Loslösung von der zu grunde liegenden Naturvorstellung möglich wird.

Bedenken gegen die Müllersche Theorie von der Entstehung des Mythos

Indessen — und dies ist ein grosser Mangel der Müllerschen Auffassung von der Entstehung des Mythos — die Erkenntnis von der Notwendigkeit der Mythenbildung erklärt noch nicht die weitgehenden Übereinstimmungen in dem weiteren Verlaufe derselben. Der Mythos ist eine Function der Sprache, aber die Sprachen sind zahllos und ihre Wandelbarkeit ist unendlich. Der Mythos ist sprachlich betrachtet ein Satz, ein Complex von Worten; aber die Elemente des Satzes, die Einzelworte sind verschieden. Und dazu giebt es ebenso viel Möglichkeiten des Inhaltes als der Form. M. Müller selbst giebt zu, dass jedes Gleichnis, welchen Gegenstand es auch betreffen möge, ein Mythos werden könne; praktisch aber sucht er im Mythos nur eine bunte Bilderschrift für Sonnenaufgang und Sonnenuntergang, für Winter und Sommer. Unter den Händen verwandelt sich ihm die Mythologie in Meteorolatrie. — Vielleicht aber beruht grade hierin das auszeichnende Merkmal der indogermanischen Mythologie, vielleicht gewinnen wir aus diesem Einwand grade eine Bestätigung dafür, dass die blutsverwandten Völker auch mythologisch verwandt sind, wenn die Mythen anderer Völker sich mit ganz anderen als den himmlischen Erscheinungen beschäftigen? Aber eben dies thun sie nicht; die Mythen der nicht indogermanischen Völker sind denen der indogermanischen Völker ganz gleichartig. M. Müller selbst hat gelegentlich seine Art der Mythenerklärung auf die Mythen nicht indogermanischer Völker ausgedehnt. Andere sind darin noch viel weiter gegangen: Grill, Steinthal und Goldziher z. B. sehen in den Mythen der Hebräer, Le Page Renouf in den Mythen der Ägypter, Schirren (die Wandersage der Neuseeländer und der Manimythos Riga 1856) in den Mythen der Neuseeländer Gleichnisse für Himmelserscheinungen, bald für die solaren im Müllerschen Sinne, bald für die nubilaren im Sinne von Kuhn und Schwartz. Die Gründe, welche diese hier genannten und viele andere Forscher vorbringen, sind ganz die nämlichen, die M. Müller selbst anwendet: auf dem von ihm eingeschlagenen Wege findet man keine Ruhe bei den ungeteilten Indogermanen, man muss weiter fortschreiten zum Urmenschen. Der Urmensch muss wenn nicht grade schon ausgebildete meteorologische Mythen, so doch schon eine wunderbare Anlage besessen haben, nur meteorologische Mythen zu bilden: denn woher sollte sonst diese wunderbare Gleichförmigkeit stammen,

wo die grösste Mannichfaltigkeit erwartet werden müsste? Jene Anlage nun müsste in der Consequenz der Müllerschen Hypothese eine Eigentümlichkeit der Sprache gewesen sein, denn eben aus dem Wesen der Sprache soll ja aller Mythos sich mit Notwendigkeit ergeben. Aber welchen Zwang legt denn die Sprache dem Menschen auf, sich das Land, in welchem die Sonne versinkt, als ein wundervolles Paradies vorzustellen, in welchem auch den ins Grab gesunkenen Menschen alles Glück erwartet? Und doch ist diese, die ihrer weiten Verbreitung nach zu urteilen, zu jenen gehören müsste, welche dem menschlichen Sprachgeist am meisten adäquat sind, sogar in Indien und Griechenland bis etwa zum Jahre 700 v. Chr. ganz unbekannt geblieben! Welche sprachliche Nötigung führte es herbei, dass man das Morgenlicht als einen Quell, den Punkt, von wo die Sonne ausgeht, als den schmalen und gefahrvollen Durchgang zwischen zwei zusammenschlagenden Felsen, den Himmel als einen Rachen, die Sonne als einen Phallus, die Dunkelheit als eine Schlange ansah — alles nach der Ansicht M. Müllers selbst und seiner Schüler weit verbreitete mythische Vorstellungen? Doch wozu die Beispiele häufen, zumal sie jeder Leser aus eigener Erinnerung leicht vermehren kann! So trefflich M. Müller die Entstehung des Mythos erklärt hat, so wenig vermag er die Gleichförmigkeit des Mythos zu erklären.

Theorien über die Entstehung des Mythos aus dem Denken

Da sich nun aber die Anthropologie die Erklärung dieser Gleichförmigkeit zum Ziel gesetzt hatte, so musste die Erkenntnis, dass dies Ziel durch Herleitung des Mythos aus der Sprache nicht erreicht werde, natürlich dahin führen, die Entstehung des Mythos auf einem andern Gebiete zu suchen, d. h. grade das aufzugeben, was das Wertvollste des Müllerschen Erklärungsversuches war. Der Entstehung des Mythos aus einer Eigentümlichkeit der Sprache wurde die Entstehung aus einer Eigentümlichkeit des Denkens gegenübergestellt. Hier standen nun zwei Wege offen, je nachdem man an der naturalistischen Mythendeutung M. Müllers festhielt oder nicht. Die älteren Versuche, die Mythenbildung aus einer eigentümlichen Wirkung des menschlichen Denkens zu erklären, schlugen alle den ersteren Weg ein. Dass die Sonne ein Reiter sei, der sein weisses Ross am Himmel täglich dahin treibe, oder ein Fährmann, der sein Schiff von Morgen bis Abend durch den blauen Himmelsocean steure, war nach dieser Auffassung nicht blos ein Gleichnis, sondern wurde wirklich geglaubt: der Mensch musste seiner geistigen Organisation zufolge die ganze Natur als ihm gleichartig auffassen, d. h. als beseelt. Diese Erklärung aber, die in der That allen Erfahrungen über die Wirkung und Äusserung der Phantasie widerspricht, ist mehr gelegentlich geäussert[15]),

15) Vgl. z. B. Fr. Schultze Fetischismus S. 68 ff.: 'Es ist klar, dass der Wilde alle seine Objecte, die Naturdinge, was ihr inneres Wesen anbetrifft, als

als ernstlich durchgeführt worden und hätte wohl auch nie durchgeführt werden können. Vielmehr verzichten die neueren Versuche, den Mythos ohne Vermittelung der Sprache direct aus dem menschlichen Geiste herzuleiten, zwar auf die meteorologische Mythendeutung nicht ganz, suchen jedoch als vornehmlichsten Bestandteil in den Mythen ganz etwas anderes als Beschreibungen von Himmelsvorgängen. Unter diesen Versuchen hat keiner grösseres Aufsehen gemacht, als der von Andrew Lang, welcher das Grundprincip aller Mythologie in der Sitte sucht. Wir lernten Lang bereits S. 188 ff. als einen Hauptvertreter der *Survival*theorie kennen und eben auf diese Theorie wird von der 'historischen' oder 'anthropologischen' Schule, wie Lang seine Richtung gern im Gegensatz gegen die 'philologische' M. Müllers bezeichnet, die Erklärung für die Entstehung des Mythos gegründet. Diese Erklärung will von dem ausgehn, was der Erklärung am meisten bedarf, von dem Irrationellen des Mythos, und dies erblickt Lang in den zahlreichen Mythen, in denen Incest, Verwandtenmord, Menschenfresserei, Verstümmelung, Verwandlung der menschlichen in tierische Gestalt, Ehe zwischen Menschen und Tieren und dergl. vorkommt. Derartige Mythen sind nach der 'anthropologischen' Schule *survivals* einer Periode, in welcher die geschilderten Vorgänge teils wirklich vorkamen, teils aber der Phantasie nahe lagen. Was zunächst die Mythen betrifft, in denen sich das Leben der Urzeit direct wiederspiegeln soll, so kann als Prototyp für die Auffassung Langs über diesen Vorgang seine Erklärung der *Prometheus*sage dienen[16]. Lang nimmt an, dass die Wilden der Urzeit, da ihnen die Feuerreibung grosse praktische Schwierigkeiten verursachte, ein Feuer dauernd unterhielten, und dass wenn dieses erlosch, ein Feuerbrand von den Nachbarn entliehen wurde. Waren diese nun feindlich, so musste man trachten, ihnen das Feuer mit Gewalt zu entreissen, und einen solchen Vorgang eben soll die Prometheussage wiederspiegeln. Neben diesem der Wirklichkeit entstammenden Moment nimmt nun Lang zweitens einen phantastischern Bestandteil des Mythos an. Er giebt sogar, wie bereits hervorgehoben wurde, in diesem phantastischen Teil des Mythos ein gewisses naturalistisches Element zu, welches er natürlich nicht aus Gleichnissen, d. h. aus der Sprachphantasie, sondern davon herleitet, dass der Wilde die ihn umgebende Welt sich nicht als

A. Langs Theorie über die Entstehung des Mythos

mit den inneren Wesensbeschaffenheiten vorstellen muss, welche er selbst als innere Wesensbeschaffenheit vorstellt . . . grade wie er selbst ist, empfindet und will, als grade so seiend, empfindend und wollend muss er notwendig die ganze Natur, nicht blos die Tiere, sondern selbst die unbelebten Wesen vorstellen, d. h. um es mit einem Wort zu sagen, er muss die ganze Natur anthropopathisch betrachten.' Vgl. Carrière Anf. der Cult.[3] S. 88 ff.

16) *Encyclop. brit.* Art. *Prometheus; Saturd. Rev.* 2. Juni 1883; '*la mythologie' trad. par* Parmentier S. 185 ff.

andersartig darzustellen vermag wie er selbst. Mit dem Aufwande einer grossen Gelehrsamkeit auf dem Gebiet der Anthropologie verteidigt der britische Mythologe den Satz, dass die Geschichte eine stete Vergrösserung des Inhaltes und eine dem entsprechende Verminderung des Umfanges des Begriffs der Persönlichkeit zeige. Wenn nun der Wilde die objective Welt sich selbst assimilirt, so folgt daraus, dass die Personificationen der Objecte auch Wilde sind. Somit hängt der in eine hohe Vergangenheit zurückreichende Teil der Mythologie — und dazu rechnet Lang ohne weiteres alle irrationellen Elemente — in seinen beiden Bestandteilen von den Lebensverhältnissen der uncivilisirten Urzeit ab, und da, wie angeblich die Anthropologie lehrt, diese Lebensverhältnisse noch jetzt bei allen Barbaren wesentlich gleich sind und vermutlich auch in der Vergangenheit gleich waren, so erklärt sich leicht die Gleichartigkeit der Mythenbildung.

Mit wie grossem Recht nun auch diese scharfsinnige und gegenwärtig Kritik der Langschen Hypothese namentlich in England sehr verbreitete Hypothese auf die von M. Müller nicht genügend gewürdigte Bedeutung der Sitte für die Mythenbildung aufmerksam macht, so reicht doch diese Bedeutung keineswegs hin, um das Problem zu lösen, d. h. zu begründen, wie auch ohne historischen Zusammenhang die Gesammtmenschheit zu principieller Identität des Mythos gelangen musste. Schon die Grundlage des Systemes, die Behauptung, dass alle Völker in primitivem Zustand wesentlich gleich sind, ist in dem Sinne wenigstens, den Lang mit ihr verbindet, nicht richtig. Wohl lehrt uns die Anthropologie bei allen Naturvölkern — wenn wir uns vorübergehend einmal ohne weitere Consequenz dieses für die 'historisch-anthropologische' Schule wichtigen Wortes und Begriffes bedienen dürfen — eine gewisse Gleichartigkeit der Gebräuche und Anschauungen, aber diese Gleichheit ist wesentlich negativ, insofern den 'Wilden' natürlich diejenigen Institutionen fehlen, welche erst in Folge der Culturentwickelung eingeführt wurden. In allem Positiven zeigen schon die primitiven Völker die grösste Verschiedenheit. Bei vielen derselben herrscht Polygamie, bei anderen Monogamie, wieder andere leben ganz ohne geregelte Ehe; ebenso finden sich in Beziehung auf Ernährung und Wohnung die grössten Unterschiede, welche ausschliesslich von den Lebensbedingungen abhängen, denen sich jede Gesellschaft, auch die primitivste, fügen muss. Die Gesammtheit dieser Lebensbedingungen bestimmt die Culturstufe einer jeden Gesellschaft, oder anders ausgedrückt den Abstand ihrer gesammten Lebensgewohnheiten von den unsrigen. Daraus folgt, dass wir weder berechtigt sind, Culturclassen zu fingiren, noch gar in diese fingirten Classen diejenigen Besonderheiten einzuordnen, welche wir heut zu Tage bei minder entwickelten d. h. in ihren Gewohnheiten weiter von uns entfernten Völkern finden. Es ist eine *petitio principii*, dass z. B. die Monogamie als das Voll-

kommene auf die Polygamie oder Polyandrie und diese wiederum auf die unregelmässige Fortpflanzung gefolgt sei, oder dass der Kannibalismus einer bestimmten Culturstufe eigen ist. Wie wenig die Unterschiede der Fortpflanzung, der Ernährung und Wohnung mit einer Verschiedenheit der Culturstufe, also mit einer Veränderung der Differenz von der heutigen Lebensweise, verbunden sein müssen, zeigt sich recht deutlich darin, dass wir ganz ähnliche Unterschiede ebenfalls nur nach dem Gesetze der Anpassung bei den Tieren finden. Wenn also z. B. Lang allen Völkern der Erde auf einer gewissen Stufe Polygamie und die bei dieser Institution angeblich natürliche Bevorzugung des jüngsten Sohnes, das aus dem Mittelalter bekannte 'Jüngstenrecht', *droit de juveignerie, borough English,* zuschreibt, um daraus das in den Mythen verschiedener Völker beliebte Motiv der Überlegenheit des jüngst geborenen Sohnes zu erklären, so vermögen wir dieser Erklärung schon deswegen nicht zuzustimmen, weil uns weder die Polygamie noch das Jüngstenrecht als eine allen primitiven Völkern gemeinsame Institution feststeht. Aber selbst wenn es erwiesen wäre, dass alle Völker ursprünglich auf gleicher Culturstufe gestanden haben, so würde daraus noch nicht die Gleichartigkeit ihrer Mythen abgeleitet werden dürfen, denn es würde noch keineswegs feststehen, dass die aus der Culturstufe sich von selbst ergebenden Züge der Mythen bei einer Hebung des Culturniveaus sich unverändert erhalten müssen. In den Volkssitten freilich ist ein solches Überleben untergegangener Culturzustände oft beobachtet worden, aber die Erzählung muss sich in dieser Beziehung in der Regel ganz anders verhalten haben, als Lang annimmt. Das ergiebt sich, sobald wir sie decomponiren. Die grosse Mehrzahl aller Mythen und Märchen besteht aus einem allgemein menschlichen Hauptmotiv, um welches sich wie die Schaale um einen Kern eine Reihe von Nebenmotiven gruppirt, in denen die besonderen Lebensbedingungen und Anschauungen der Gesellschaft, für welche der Mythos bestimmt ist, sich spiegeln. Das Hauptmotiv, schon von vornherein allgemeinerer Art, verliert allmählich die ihm etwa noch anhaftenden Züge individueller Culturstufen immer mehr. Jede Gesellschaft wünscht Erzählungen zu hören, die ihren Formen adäquat sind. Zwar kann eine sehr grosse Verschiedenheit der Culturstufe namentlich bei einem litterarisch verwöhnten Publicum grade wieder durch den Contrast wirken; wenn die Gegenwart dem Dichter nicht mehr ausreicht, dann greift er auf eine entlegene Vergangenheit zurück, oder richtiger, er lässt (wobei es doch fast immer sein Bewenden hat) die eigene Zeit sich spiegeln in dem Lichte einer fernen Vergangenheit. Aber die kleinen unmerkbaren Unterschiede der Sitte von heute und der Sitte von gestern schleifen sich spurlos und regelmässig ab (s. o. S. 161). Geschichten also, deren Kern sich nicht mehr der neuen Gesellschaftsform zu fügen vermag, gehen unter. Das gleiche Schicksal trifft natürlich viel schneller die

nebensächlichen Züge der Erzählung. Immer wiederholt sich in der Geschichte des Mythos der Process, dass der alte Kern in neuer Schaale gereicht wird. Vergleichen wir unsere deutschen Hausmärchen mit ihren arabischen und indischen Originalen, so finden wir zwar durchweg dieselben Grundmotive, aber das Costüm ist durchaus deutsch geworden: keine Spur von dem buddhistischen Hintergrund, den dieselben Märchen in Indien hatten, keine Spur von den Palastintriguen und den Serailliebesgeschichten, die in Tausend und einer Nacht so hervortreten, ist geblieben. Was sich nicht fügen wollte, verschwand. Und der griechische Mythos sollte sich in dieser Beziehung anders verhalten, er, der immergrüne Baum, an dem kein dürres Blatt haftete? Wenn von dem Culturbesitz irgend eines Volkes, so gilt von den griechischen Mythen der Satz, dass das Volk sie besass, weil es sie immer von neuem erwarb. Der Kern vieler der Fabeln, welche die Zeitgenossen des Perikles von der Bühne des Dionysostheaters vernahmen, mag, wenn auch nicht, wie Lang meint, aus primitiver Urzeit, so doch aus Perioden mit wesentlich anderen Gesellschaftsformen stammen: die Hülle aber, in welcher dieser Kern auftritt, insbesondere die psychologische Motivirung, entspricht trotz des mit Bewusstsein festgehaltenen idealen heroischen Costüms, der Denkweise eben der Athener, von deren Gunst die Dichter abhängig waren. Von allen Elementen, aus welchen sich ein Mythos zusammensetzt, ist grade das der Sitte das vergänglichste: wären Motive, wie die Entmannung des Uranos oder die Verschlingung der Kinder durch Kronos mit der Denkweise der späteren Griechen wirklich so unvereinbar gewesen, wie es Lang annimmt, so würden diese Mythen gewiss entweder vergessen oder verändert worden sein. Sie erscheinen uns eben nur so lange als unvereinbar, so lange wir nicht wissen, in welchem Sinne sie erzählt wurden; dies zu untersuchen, ist ja die allein berechtigte Aufgabe der Mythendeutung. Das irrationelle Element der Mythologie liegt vielmehr darin, dass die meisten Mythen nach einander in verschiedenem Sinne von verschiedenen Dichtern vorgetragen worden sind, von denen zwar jeder sich, so gut es gieng, den überlieferten Stoff anzupassen suchte, zugleich aber doch in diesem Streben durch die Überlieferung sich überall gehemmt sah. Können wir demgemäss die conservative Eigenschaft des aus der Sitte stammenden mythischen Elementes nicht einmal hoch genug anschlagen, um aus ihm die Mythen zu deuten, so sind wir selbstverständlich noch viel weiter davon entfernt, aus ihm sogar die principielle Gleichartigkeit alles Mythos zu erklären; denn um dies zu thun, müssten wir in jenem Element nicht allein einen wichtigen, sondern gradezu den einzigen ursprünglichen Bestandtheil des Mythos sehen. Das Costüm müsste die Hauptsache geworden oder eigentlich von anfang an gewesen sein, denn Lang muss die Sitte, der wir nur einen vorübergehenden formalen Einfluss auf die Mythen-

gestaltung zugestehen konnten, gradezu als die materielle Ursache der Mythenzeugung betrachten.

Wenn demnach weder die Müllersche Herleitung des Mythos aus der Sprache, noch die Langsche Herleitung des Mythos aus dem Denken, noch meines Wissens irgend eine andere aufgestellte oder denkbare Hypothese die materiellen Übereinstimmungen in den Mythologien der verschiedenen Völker aus einer einheitlichen Veranlagung des menschlichen Geschlechtes genügend erklären kann, so bleibt nur die Annahme übrig, dass ein bisher nicht berücksichtigter äusserer Factor diese Übereinstimmungen hervorgerufen habe. Dieser äussere Factor wirkt aber eben nur in dem Zusammentreffen mit einer Veranlagung, denn aus der psychischen Conformität folgt zwar nicht die Notwendigkeit zu bestimmter Mythenbildung, wohl aber eine gewisse allgemeine und potentielle Veranlagung zur Mythenbildung: bis zu diesem Punkte ergab sich uns die Müllersche Hypothese als richtig. Zu dieser potentiellen Veranlagung tritt also nun jene äussere Einwirkung oder ein historischer Zusammenhang. Derselbe könnte entweder in einer urmenschlichen Mythologie oder in einer nachträglichen Übertragung gefunden werden. Nachdem wir selbst die weniger weitgehende Annahme einer urindogermanischen Mythologie verwerfen mussten, werden wir nicht zaudern, uns für die zweite Alternative zu entscheiden. Es bleibt uns jetzt nur die Pflicht, ebenso wie früher innerhalb des indogermanischen Kreises zu zeigen, dass die Übertragung nach den allgemeinen Verkehrsbedingungen möglich und notwendig war und dass sie wenigstens in einer Reihe entscheidender Fälle wirklich erfolgte. Bevor wir indessen auf diesen Beweis eingehen, untersuchen wir, wie weit die Entstehung der bisher nicht berücksichtigten Culte und der specifisch religiösen Lehren aus einer allgemeinen Veranlagung des Menschen möglich ist.

§ 28—29. Versuche die Religion aus einer allgemeinen Veranlagung des menschlichen Geistes zu erklären.

§ 28.

Der Creuzersche Gedanke, die Entstehung des Mythos als ein religionsgeschichtliches Problem aufzufassen, war von den Rationalisten, wie wir sahen (S. 55), aufgegeben worden; auch die Grimms und ihre älteren Schüler haben die religiöse Seite der Mythologie im ganzen nur wenig betont. Erst in neuster Zeit ist die nähere Verbindung von Cultus und Mythos deutlicher erkannt und die Frage nach der Entstehung des Mythos zu einer Frage nach der Entstehung der religiösen Begriffe erweitert worden. Der Versuch wurde gemacht, die beobachteten religiösen Überein-

stimmungen ebenso aus einer einheitlichen Veranlagung des menschlichen Geistes zu erklären, wie dies bei dem Mythos gelungen schien.

Der Gedanke, dass die Religion aus dem Wesen des menschlichen Geistes herzuleiten sei, war bereits im Altertum Ausgangspunkt religiöser Theorien, doch beschränkten sich diese, wie wir sahen, auf eine Herleitung aus der Psychologie des Einzelgeistes (S. 12). Obwohl dem Altertum die Vorstellung einer Entwickelung innerhalb der religiösen Ideen keineswegs fehlte (S. 6 und 22), gieng man doch bei der Darstellung der psychologischen Genesis der Religion fast stets von dem naiven Glauben aus, es müssten sich alle wesentlichen Elemente der Religion bereits in dem Geiste des Einzelnen spontan darstellen. Erst um die Mitte des vorigen Jahrhunderts wird der scheinbar so naheliegende und doch auch jetzt noch so oft verkannte Gedanke ausgesprochen, dass selbst die vorausgesetzte Universalität der Religion noch nicht dazu berechtigt, die Religion aus einer Veranlagung des Individualgeistes direct abzuleiten, dass vielmehr diese Veranlagung möglicherweise erst durch das anhaltende Zusammenwirken einer Vielheit von Menschen die Religion entstehen lasse. Klar hat diesen Gedanken Lessing ausgesprochen, der in seinem Aufsatz 'die Erziehung des Menschengeschlechtes' wohl zuerst[1]) neben die religiöse Unterweisung des Einzelnen eine Unterweisung der Menschheit — eine Offenbarung, wie er es nennt, gestellt hat. Auch er geht von der Voraussetzung aus, dass die Religion im Menschen liege; wie die Erziehung dem Menschen nichts giebt, was er nicht aus sich selbst haben könnte, so giebt auch die 'Offenbarung' dem Menschen nach Lessing nichts, worauf die menschliche Natur sich selbst überlassen nicht auch kommen könnte, sondern sie gab und giebt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher. Wie der Lehrer seine Schüler, so unterweist Gott die Völker.

Diese Sätze bilden seit lange in Deutschland und neuerdings auch in England[2]) das Credo von einer Art aufgeklärter Religiosität, welche zwar

1) Ein Vorgänger könnte vielleicht der Apostel Paulus Gal. Kap. 4 genannt werden; sehr anders Römer Kap. 1, 21—31.

2) Aus dem umfangreichen Kreise der einschlägigen neueren englischen Litteratur sei hier nur das bedeutende religionsgeschichtliche Werk von S. Johnson *orient. relig.* erwähnt. Vgl. I. 2 f. *The revelation of God can be given in nothing else, than the natural constitution and culture of man.* (S. 3) *We come to note as they depart a progressive education of man, through his own essential relations with the Infinite, commencing at te lowest stage, and at each step pointing onward to fresh ascension; an advance not less sure upon the whole, for the fact that in special directions an earlier may often surpass a later attainment proving competent, so far, to instruct it. And this progress is as natural as it is divine. It proceeds by laws inherent and immanent in humanity, laws whose absoluteness affirms Infinite mind as implicated in this finite advance up to mind, and then by means of mind; laws whose continous onward movement is inspiration.*

nicht an eine geoffenbarte Religion, aber an etwas scheinbar noch Höheres, eine in allen Religionen wirksame Offenbarung glaubt und hofft, auf dieser Grundlage den ewigen Gegensatz zwischen Glauben und Wissen ausgleichen zu können.

In der bisher besprochenen Formulirung gehört der Satz von der Entstehung der Religion in der Geschichte noch nicht zur eigentlichen Wissenschaft, er trägt vielmehr alle Kennzeichen eines religiösen Dogmas in sich, abgesehen davon, dass er sich noch nicht selbst direct als die letzte Manifestation des Ewigen, als das von aller früheren Offenbarung erstrebte letzte Endziel aller Offenbarung bezeichnet. Aber in der speculativen deutschen Philosophie hat der Lessingsche Satz eine philosophische Formulirung erhalten und ist von hier aus in etwas modificirter Gestalt die Grundlage der gesammten neueren Hypothesen geworden, welche die Entstehung der Religion aus einer Eigentümlichkeit des menschlichen Geistes erklären wollen. Denn ebenso wie wir es bei der anthropologisch-psychologischen Erklärung des Mythos gesehen haben, so steht auch bei der Frage nach der Entstehung der Religion die neuere Forschung — auch die ganz empirische, welche äusserlich gern einen naturwissenschaftlichen Charakter annimmt — in einem sehr deutlichen Abhängigkeitsverhältnis von der classischen deutschen Philosophie. Die Religionsbetrachtung der letzten hundert Jahre bildet, sofern sie überhaupt das Verhältnis der Religion zu der Anlage des menschlichen Geistes untersucht, eine engere Einheit. Innerhalb dieser Einheit unterscheiden wir wieder drei Stufen.

Kritische Religionsphilosophie

Die erste dieser Stufen wird durch die kritische Religionsphilosophie von Kant und Fichte gebildet. Der Lessingsche Gedanke, die Religion als Product der Geschichte zu erklären, tritt hier noch nicht hervor: die religiösen Begriffe werden logisch, nicht historisch analysirt. Selbst wo die Anhänger dieser Schule eigentliche Religionsgeschichte treiben, wie z. B. Reinhard in seinem 'Abriss einer Geschichte der Entstehung und Ausbildung der religiösen Ideen' Jena 1794 und Meiners in seiner 'kritischen Geschichte der Religion' 1806, handelt es sich in Wahrheit um eine Zerlegung von Begriffen[3]). — Zu dieser ersten Stufe gehören auch Schleier-

3) Meiners spricht dies auch gradezu aus, a. a. O. I. 3: 'Die Erzählung der Schicksale von Religionen lag ganz ausser meinem Plan. Meine Absicht gieng blos dahin zu erforschen und zu berichten, was verschwundene Religionen einst waren und die bestehenden Religionen noch jetzt sind: nicht aber, wie die einen und die andern das, was sie waren oder geworden sind, geworden seien.' Freilich giebt er, indem er die Aufeinanderfolge der Religionsformen darstellt, doch wieder eine Art Geschichte der religiösen Begriffe, und zwar steht er wie Reinhard einerseits den Deisten Bolingbroke, Hume, Voltaire u. s. w. (s. o. S. 32 f.), andrerseits den modernen Anthropologen (insbesondere der kakodämonistischen Richtung derselben, s. u. S. 236) nahe, zwischen welchen er die Ver-

machers 'Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern'[4]). Denn ist auch der letzte Zweck, den diese Reden sich gesetzt und erreicht haben, nicht der wissenschaftliche, Erkenntnis zu verbreiten, sondern der praktische, Anhänger für eine aufgeklärte Religiosität zu gewinnen, so versteht es sich bei einem Manne wie Schleiermacher doch ganz von selbst, dass er zugleich auch von der wissenschaftlichen Seite die Analysis der religiösen Gefühle vornahm. Diese Analysis aber ist nicht eine historische, sondern wie er selbst zu Anfang sagt, eine Zergliederung dessen, was in ihm selbst war, als er noch in jugendlicher Schwärmerei das Unbekannte suchte, und was, seitdem er lebte und dachte, die innerste Triebfeder seines Daseins war (S. 5). Da auch in der Ausführung nicht behauptet wird, dass auf diesem Wege die Entstehung der religiösen Begriffe in der Geschichte erklärt werden könnte, so müssen die 'Reden über die Religion' in ihren wissenschaftlichen Bestandteilen füglich zu den Werken der kritischen Philosophie gestellt werden, und man kann sogar sagen, dass die eigentümliche Anschauung derselben am consequentesten in ihnen dargelegt sei

Speculative Religionsphilosophie

Auf der zweiten der bezeichneten drei Stufen steht die speculative Philosophie Schellings und Hegels. Thatsächlich verfährt sie zwar ganz ähnlich wie die kritische Philosophie, d. h. sie analysirt die religiösen Begriffe, aber sie tritt mit dem Anspruch auf, dass ihre logische Analyse zugleich eine historische sei, d. h. sie setzt voraus, dass die Bewegung der religiösen Begriffe in der Geschichte ein einfacher logischer Process sei. Und hierin liegt die Anknüpfung an den Lessingschen Gedanken. Mögen Schelling und Hegel immerhin die Entstehung der religiösen Begriffe als schlechthin notwendig und gesetzmässig, als durch die Begriffe selbst vorgeschrieben bezeichnen: entscheidend bleibt doch, dass sie, wie es O. Pfleiderer von Schelling sagt, die treibende Kraft der religionsgeschichtlichen Entwickelung aus den transscendentalen Regionen der göttlichen Potenzen herleiten, die nachdem sie in der Natur weltbildend gewirkt, nun im Menschengeist geschichtsbildend auftreten[5]).

Die beiden bisher genannten Stufen fallen, obwohl wir vielfältig ihre Nachwirkungen verspüren werden, an sich nicht in den Rahmen unserer Betrachtung, und diese Betrachtung kann hier um so mehr unterbleiben,

mittlung bildet; aber wie es schon dieses Verhältnis vermuten lässt, sind beide Forscher weit entfernt zu glauben, dass die Geschichte der Religionen nach den religiösen Begriffen construirt werden könnte.

4) Die erste Auflage erschien 1799, die dritte, auf welche sich die folgenden Citate beziehen, 1821. Ausführliche Besprechungen z. B. von Lipsius Jahrbb. für prot. Theol I. S. 134—184; 269—315; O. Pfleiderer Religionsphil. auf geschichtl. Grundl. 1883. I. 290—328.

5) O. Pfleiderer Jahrbb. für prot. Theol. I. 69.

da jene Hypothesen in dem ersten Band von O. Pfleiderers 'Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage' eine zwar in den Urteilen oft einseitige und ungerechte, aber im Factischen correcte Darstellung gefunden haben. Mit Übergehung also der kritischen und der speculativen Philosophie, soweit sie nicht in der Anthropologie und der modernen Religionsphilosophie nachwirken, richten wir unser Augenmerk nur auf diese letzteren. Gemeinsam ist den Anhängern dieser beiden Richtungen, dass sie die Gründe für die Entstehung der Religion nur auf historischem Wege im Anschluss an eine Überlieferung ermitteln zu können glauben; sie unterscheiden sich aber innerhalb dieser Voraussetzung wesentlich insofern, als die Religionsphilosophen glauben, dass die auf historischem Wege eruirte Entstehung und Fortbildung doch wieder notwendig zugleich eine logische Entwickelung, d. h. eine Fortbildung der Begriffe vom Allgemeinen zum Besonderen enthalten müsse, während die Anthropologen in Übereinstimmung mit der modernen Naturwissenschaft anerkennen, dass die historischen Veränderungen nicht notwendig in einer Specialisirung der vorhandenen Elemente, sondern ebenso häufig in Abstossung der überflüssig gewordenen wie in der Aneignung neuer notwendiger Bestandteile mithin in wirklichen Transformationen bestehen. Die erstere (religionsphilosophische) Richtung nennen wir, weil sie das Hauptgewicht auf die Evolution der Begriffe legt, Evolutionismus. Der Evolutionismus steht der speculativen Philosophie ganz nahe und unterscheidet sich von ihr wesentlich nur hinsichtlich der angewendeten Erkenntnismittel; und selbst dieser Unterschied ist häufig nur äusserlich, indem der historische Beweis ersichtlich erst nachträglich als Zierrat oder als Concession an den speculationsfeindlichen Geist der Zeit zu einem schon vorher feststehenden auf rein speculativem Wege gewonnenen Resultat hinzugefügt ist. — Die zweite (anthropologische) Richtung bezeichnet sich zwar auch mit Vorliebe als evolutionistisch, womit sie andeuten will, dass sie im Sinne der Descendenzlehre einen Fortschritt vom Niederen zum Höheren annimmt; da indessen herkömmlich nicht dieser Fortschritt vom Niederen zum Höheren, sondern der Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen Evolution oder Entwickelung genannt wird, so würde die Anwendung jener Bezeichnung für uns gradezu den Hauptunterschied der beiden Richtungen verwischen, und daher schlagen wir für die zweite Richtung die Benennung Transformationismus vor.

Moderne Religionsphilosophie und Anthropologie

Evolutionismus, Transformationismus, Adaptionismus

Vergleichen wir die evolutionistische Theorie mit der transformationistischen, so können wir nicht umhin, der letzteren den Vorzug grösserer Consequenz zuzusprechen. Wer einmal zugegeben hat, dass auf logischem Wege die historische Entstehung nicht construirt werden kann, und dann doch noch verlangt, dass die historische Entwickelung so sei, dass sie auf logischem Wege construirt werden könnte, begeht einen offenbaren Widerspruch. Aber auch die Transformationisten sind weit davon entfernt, den

Einfluss der speculativen Construction ganz überwunden und die moderne naturwissenschaftliche Auffassung, wie sie es doch wollen, auf die Religionsgeschichte übertragen zu haben. Der speculativen Philosophie folgend unternehmen es die Transformationisten, die Entstehung der Religion aus dem Wesen des menschlichen Geistes zu erklären, die Naturwissenschaft aber kennt keine Neubildungen aus dem Wesen eines Organismus, sondern nur Anpassungen an die veränderten Existenzbedingungen. Natürlich werden wie bei jeder Neubildung so auch bei der Religionsbildung vorhandene Anlagen benutzt, aber ebenso wenig wie irgend eine andere Neubildung hätte die Religionsbildung stattgefunden ohne den Druck gewisser die Existenz der Gattung bedrohenden äusseren Verhältnisse. Von diesem Grundsatze muss unseres Erachtens die zukünftige Erforschung der Ursprünge der Religion ausgehen; eine Theorie, welche auf diesem Fundamentalsatz beruht, bezeichnen wir im Gegensatz zum Evolutionismus und Transformationismus als Adaptionismus.

Bevor wir indessen den Gedanken des Adaptionismus weiter verfolgen, müssen wir die wichtigsten evolutionistischen und transformationistischen Hypothesen ins Auge fassen.

a) Evolutionismus.

Unter den Männern, welche versucht haben, in der Geschichte der Religion eine Entwickelung im eigentlichen Sinne dieses Wortes nachzuweisen, ziehen sowohl wegen ihres äusseren Erfolges, wie wegen des inneren Wertes ihrer Hypothesen besonders zwei Männer unsere Aufmerksamkeit auf sich: Otto Pfleiderer und Max Müller. Allerdings bezeichnet es nur der erst genannte Gelehrte ausdrücklich als Aufgabe seiner Religionsphilosophie, die 'Evolution' der religiösen Vorstellungen nachzuweisen, und ich weiss nicht, ob ich im Sinne von Max Müller selbst verfahre, indem ich ihn zu den Evolutionisten rechne: er selbst wenigstens möchte in dem Bestreben, seinen positivistischen Gegnern möglichst entgegen zu kommen, gern alles vermeiden, was ihn in Verbindung zu der speculativen Philosophie setzen könnte. Da indessen diese Verbindung, wie es uns wenigstens scheint, thatsächlich besteht, so können wir in diesem Fall ausnahmsweise den allgemeinen Grundsatz nicht festhalten, dass jeder Forscher seine Stellung selbst bezeichnet; das ist eine Eigenmächtigkeit, und wir überlassen es dem Leser, aus der folgenden Darstellung sich nachträglich selbst ein Urteil darüber zu bilden, ob wir zu dieser Eigenmächtigkeit berechtigt waren oder nicht.

M. Müller sowohl wie Pfleiderer verfolgen neben dem theoretischen auch den praktischen Zweck, Propaganda für eine freisinnige Religiosität zu machen; und es ist daher begreiflich, dass sie beide nicht direct an

Verhältnis der neueren Religionsphilosophie zu Schleiermacher

Hegel oder Schelling, sondern an den Mann anknüpfen, welcher zugleich der Begründer und der grösste Vertreter des modernen religiösen Freisinns ist: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Eine geheime unverstandene Ahnung, so hatte Schleiermacher in den Briefen über die Religion gelehrt, treibt den Menschen über diese endliche Welt hinaus (S. 215); diese Ahnung führt von Natur jeden Menschen zur Religion, nur durch Verkrüppelung der natürlichen Anlage kann Religionslosigkeit entstehen (S. 213). Der Anfang der Religion, heisst es in einer früheren Rede (S. 73), ist das erste Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besonderen, die über allen Irrtum hinaus heilige Vermählung des Universums mit der fleischgewordenen Vernunft zu schaffender, zeugender Umarmung. Wahre Religion ist Empfindung (oder wie es in der dritten Auflage [S. 66] correcter heisst 'Sinn') und Geschmack für das Unendliche. Das Unendliche aber wird nur im Endlichen erkannt. Die Religion ist daher (S. 61) das unmittelbare Bewusstsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Durch die Religion wird der Mensch in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls eins mit dem Ewigen.

Diese Sätze sind, wie es schon ihre Form zeigt, zu Erbauungszwecken geschrieben und gehören daher als solche nicht in unsere Betrachtung; wir haben indessen diese Form nicht verändern zu dürfen geglaubt, einmal, weil dieselbe in ihrer classischen Vollendung uns lieb und vertraut geworden ist, und dann, weil der denkende Leser leicht selbst aus dieser Form den wissenschaftlichen Kern der Schleiermacherschen Anschauungen sich wird herausschälen können. Es sind offenbar zwei Elemente, die nach Schleiermacher das Wesen der Religion ausmachen: das metaphysische (wissenschaftliche) und das ästhetische (künstlerische). Zwar warnt Schleiermacher nachdrücklich vor dem Irrtum, als sei die Religion mit der Wissenschaft oder der Kunst eins, aber immer wieder hebt er hervor, dass es ohne Religion weder wahre Kunst noch wahre Wissenschaft gebe.

Diese beiden Seiten der Schleiermacherschen Auffassung sind es, welche den Ausgangspunkt für die beiden grossen evolutionistischen Systeme der Gegenwart bilden. Der verschiedene Wert, den sie dem einen oder dem andern der beiden Schleiermacherschen Elemente beilegen, macht im Grunde den Hauptunterschied der beiden Hypothesen aus; im übrigen sind sie wesentlich gleichartig. Beide machen von dem stillschweigend oder offen angenommenen Grundsatz aus, dass das jetzt wesentliche Element der Religion auch von anfang an das Ursprüngliche gewesen sei, den Versuch, die Schleiermachersche Ansicht in der Urgeschichte der Religion zu bestätigen; und dazu gehen beide bei diesem Versuche von dem Satze aus, dass die ursprüngliche Religion in einer Verehrung des Himmels und der himmlischen Erscheinungen bestanden habe. — Wir betrachten zuerst die-

jenige Theorie, welche die metaphysischen Elemente der Religion zu ihrem Ausgangspunkt macht.

M. Müller ist nicht der einzige, welcher die Schleiermachersche Ansicht nach dieser Richtung hin ausgebaut hat. Ein Vorgänger von ihm war z. B. Peschel[6]). Alle religiöse Erkenntnis geht nach dem grossen Ethnologen aus dem Drang nach Erkenntnis eines Urhebers hervor, jede Verehrung einer Gottheit erlischt in dem Augenblick, wo sie das Causalitätsbedürfnis nicht mehr befriedigt; die religiöse Entwickelung beruht auf dem Fortrücken des Causalitätsdranges, indem die Wahl der angebeteten Dinge vom Niedrigen zum Erhabenen, vom Fetischdienst zum Glauben an ein höchstes und sittlich vollkommenes Wesen fortschreitet. — Auch Emile Burnouf gehört zu denen, welche die Religion aus dem Erkenntnistriebe herleiten. In seinem Buche '*la science des religions*' 1870. S. 207 ff. stellt er Bewegung, Leben und Gedanken als diejenigen drei Erscheinungen dar, für welche der primitive Mensch in seinem angeborenen Streben nach der Kenntnis des Absoluten eine Ursache suchte. Er fand sie, wie Burnouf meint, im Feuer, das demnach das erste göttliche Wesen ist, ebenso wie die Entflammung desselben der erste Cultusact. Das Feuer in seinen beiden Formen als Licht und Wärme ist schon für den Urmenschen das Princip für jede Bewegung, mag dieselbe sich in der Rotation der Gestirne, im Rauschen der Meereswogen, im Blasen des Sturmwindes, im Wachstum der Pflanze, im Laufen der Tiere oder im Denken der Menschen äussern: unsere Urahnen waren demnach gar nicht soweit von der Erkenntnis des Satzes von der Erhaltung der Kraft entfernt. — Der Gedanke Burnoufs ist ausgeführt in einem Werke von Sanchez Calvo '*los nombres de los dioses*' Madrid 1884 — einem Werke, das allerdings an der äussersten Grenze desjenigen Gebietes liegt, auf das wir unsere Betrachtung beschränken müssen. '*El mito es hijo de esa facultad de la inteligencia del hombre que se llama "causalidad" . . . El calor y las consecuencias que él produce, se ofrecieron á la imaginación del hombre verdaderamente primitivo come prodigiosos fenómenos de animación, hasta el punto de adorarlos como manifestaciones de un poder invisible y personal, dando lugar así á la primer florescencia religiosa de la humanidad . . .*' (S. 190; 189.) Wir halten uns bei diesen und andern oft recht verfehlten Versuchen, welche die Religion aus dem Triebe, die Ursache zu erkennen, erklären wollen, nicht auf und wenden uns sogleich dem Manne zu, der schon durch seine Vertrautheit mit den sicher logisch und z. T. vielleicht auch historisch ursprünglichsten Religionsurkunden den Anspruch erheben darf, hauptsächlich befragt zu werden in der Frage nach dem Ursprung der Religion.

Peschel

Burnouf

Sanchez Calvo

6) Eine Zusammenstellung der Belegstellen giebt Pfleiderer in dem später ausführlich zu besprechenden Aufsatz im ersten Band der Jahrbb. für prot. Theologie.

M. Müller Max Müllers 'Ursprung der Religion' besteht aus Vorlesungen, gehalten im Auftrage der Hibbertstiftung, deren Zweck 'Ausbreitung des Christentums in seiner einfachsten und verständlichsten Form und Förderung eines unabhängigen persönlichen Urteils über religiöse Gegenstände' ist; diese ihre erste Bestimmung drückt den Vorlesungen sehr deutlich den schon hervorgehobenen apologetischen Charakter auf und führt zu einer Vermischung der Wissenschaft und des Glaubens, für die der Verfasser schwer, aber nicht ganz unverdient durch die Lobsprüche des P. da Cara gestraft ist. Es ist nicht eine bestimmte Religionsform, sondern es ist die Religion im ganzen, welche M. Müller gegenüber den Positivisten als notwendig und gegeben erweisen möchte. Diese Stellung ist für Müller schon durch seine Auffassung von dem Wesen der Sprache vorgezeichnet. Niemand hat so entschieden als er die Theorie von der Entstehung der Sprache bekämpft, welche Darwin auf Grund seines Selectionsprincipes aufgestellt hatte; und als der Sohn des Weisen von Dawn, George H. Darwin, die Theorie seines Vaters gegen Müller zu verteidigen unternommen hatte, ist er (*'my reply to Mr. Darwin', chips* IV, 433—472) gegen ihn mit einer sonst ihm nicht eigenen Schärfe losgezogen. Für M. Müller ist die Sprache und das aus der Sprache resultirende Denkvermögen ein absolutes Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Tier; und wenn er auch nicht ganz in Abrede stellt, dass vor Myriaden von Jahren einmal eins von Myriaden Geschöpfen den Schritt that, der schliesslich zur Sprache führte, so nimmt er doch immer einen extramundanen Logos an, der sich in diesem einen Geschöpfe manifestirte. Da er nun, wie wir sahen, in dem Mythos nur einen Ausfluss der Sprache sieht, so lag es für ihn um so näher, auch Mythologie und Religion aus extramundanen Ursachen herzuleiten. In der Beweisführung freilich tritt dieser Gesichtspunkt zunächst nicht hervor. Müller bekämpft den Unglauben, wie die Kirchenväter das Heidentum, mit dessen eigenen Waffen. Indem er gegen A. Comte und Feuerbach polemisirt, will er sich ganz auf ihren Standpunkt stellen, er will nichts voraussetzen, was seine Gegner bekämpft haben. *Nihil in fide, quod non antea fuerit in sensu* sagt er mit leichter Änderung eines bekannten Axioms. Die Gegner haben gesagt, 'dass alles Wissen, um Wissen zu sein, durch zwei Pforten und nur durch zwei Pforten zu gehen habe, durch die der Sinne und die der Vernunft'. M. Müller acceptirt bereitwillig diese Bedingung: 'auch religiöses Wissen muss demnach, sei es nun wahr oder falsch, durch diese zwei Pforten gegangen sein. Deshalb nehmen wir an diesen beiden Pforten unsere Stellung. Was irgend behauptet durch eine andere Pforte hereingekommen zu sein, möge diese nun uranfängliche Offenbarung oder religiöser Instinct genannt werden, muss als Gedankencontrebande zurückgewiesen werden; und Alles, was behauptet durch die Pforte der Vernunft hereingekommen zu sein, ohne zuvor die der Sinne passirt zu haben, muss

gleichfalls als ungenügend beglaubigt zurückgewiesen oder wenigstens an die erste Pforte zurückgeschickt werden, um dort seine Beglaubigungspapiere vollständig vorzuzeigen'[7]). Der sinnliche Ausgangspunkt aller Religion ist nach M. Müller der Begriff, oder wie man wohl richtiger sagen müsste, das Gefühl des Unendlichen. Denn das Unendliche wird durch die Sinne selbst im Endlichen schon geboten, 'läge es nicht darin, so könnte es keine Kunst der Welt herausdestilliren'[8]). 'Wenn unser Auge die fernste Grenze erfasst hat, die es mit oder ohne künstliche Mittel erreichen kann, so ist die Grenze, an die es sich klammert, auf der einen Seite allerdings durch das Endliche bestimmt, aber zu gleicher Zeit auf der andern offen für das, was für das Auge unendlich ist.' 'Der Mensch sieht, aber er sieht immer nur bis auf einen gewissen Punkt; wo seine Sehkraft zusammenbricht, eben da spürt er, er mag wollen oder nicht, zum ersten Mal den Druck des Unendlichen: dieser Druck ist etwas sinnlich Wahrnehmbares, und nicht blos das Resultat eines logischen Schlusses.' Der Mensch leidet vom Unsichtbaren, merkt den Druck des Unsichtbaren und dieses Unsichtbare ist eben nur ein besonderer Name für das Unendliche[9]). Aus jenem Drucke nun, der allen Menschen gemeinsam ist und gemeinsam sein wird, weil ihn die sinnliche Wahrnehmung selbst übermittelt, entsteht als Reaction ein ebenso allgemeiner Antrieb, ihn abzuschütteln, eine Sehnsucht nach dem Unendlichen; und dies Streben, das Unbegreifliche zu begreifen und das Unnennbare zu nennen, ist der tiefe Grundton der Seele, der sich in allen Religionen offenbart. Und darum ist die Religion etwas Notwendiges, weil die Idee des Unendlichen, ihre Wurzel, in ihrer ursprünglichen Form schon durch unsere Sinne dargeboten wird; die Religion liegt in der Luft, und jeder athmet so viel davon ein, als er zum Leben braucht[10]).

7) Urspr. der Rel. S. 252 f.

8) Urspr. der Rel. S. 32. — Ähnlich schon Wuttke 'Geschichte des Heidentums' I. 127. § 78: 'Der Mensch, zur vernünftigen Erforschung des Daseins aufstrebend, bleibt nicht bei dem unmittelbar Gegebenen stehen, sondern sucht hinter dem blos Sinnlichen ein Höheres, ein Göttliches; hierin wird das unmittelbar sinnliche Dasein schon einigermaassen verneint, als das nicht Wahre erkannt. Diese Verneinung des blos Sinnlichen ist die Geburtsstätte der Religion.' Ebenso behauptet Fr. v. Hellwald Culturgesch. I³. (1884) S. 34: 'Dem menschlichen Geiste offenbart sich in der Natur eine ganze Stufenleiter von Gradverschiedenheiten und er kann dabei nicht stehen bleiben; er muss über das Gegebene und Wahrgenommene hinausgehn und sich ein Vollkommenes denken, was nicht übertroffen werden kann. So erzeugt sich denn die Idee der Vollkommenheit, die, auf Raum und Zeit übertragen, die Idee der Unendlichkeit ergiebt.' Einen ähnlichen Sinn hat es, wenn Schleiermacher, der sich auch hier als der Lehrmeister M. Müllers zeigt, betont, dass das Unendliche nur im Endlichen erkannt werden könne, hier aber auch immer und überall erkannt werden müsse.

9) Urspr. der Rel. S. 40 ff.

10) Urspr. der Rel. S. 104.

Alle Völker sind ihren eigenen Weg durch die Wüste gegangen, suchend nach dem Unendlichen, ‛nach dem, was jenseits dieser kleinen Welt war, was sie überall berührte und umschlang, wie es uns noch immer umschlingt und was sie vergebens zu fassen, zu erfassen, zu nennen versuchten, so wie wir noch immer vergebens es zu fassen und zu nennen versuchen'[11]). Aber das erstrebte Unendliche wird in sehr heterogener Form gedacht oder empfunden. Nichts kann verschiedener sein als die Entwickelung des Gottesbewusstseins bei den arischen und bei den semitischen oder turanischen Nationen. ‛Einigen Völkern offenbart sich das Unendliche in den Erscheinungen der Natur. Bei anderen verkündigt es sich durch seine Stimme im tiefsten Grunde des menschlichen Herzens'[12]). Der ersteren Classe, von der in den indischen Religionsbüchern das denkwürdigste Beispiel überliefert ist, wendet sich nun Max Müller besonders zu. Die Gottheiten der ältesten Vedasammlungen sind entweder halbgreifbare Gegenstände, wie grosse Bäume, Berge, Ströme oder die Erde, oder nicht greifbare, wie der Himmel, die Sterne, die Morgenröte, der Mond. — Steine, Muscheln und andere durch Betastung ganz wahrnehmbare Objecte, d. h. Fetische, kommen im ältesten Veda nicht, wohl aber im Atharvaveda als Gottheiten vor; das späte Auftreten ist sehr erklärlich, denn das religiöse Gefühl entspringt dem Drucke, den das nicht mehr ganz Wahrgenommene hervorruft, und der Fetisch liegt ganz innerhalb der Wahrnehmungssphäre.

Zu dem Gefühl der Unendlichkeit, wie sie sich in dem goldnen Meer hinter der Morgenröte offenbarte, trat aber als zweites der Gedanke an Ordnung und Gesetz, wie ihn der tägliche Pfad der Sonne zeigte. ‛Diese zwei Wahrnehmungen, welche früher oder später von jedem menschlichen Wesen innerlich erfasst und erwogen werden müssen, waren zuerst nicht mehr als ein Anstoss, aber ihre bewegende Kraft kam nicht zur Ruhe, bis sie den Gemütern der Väter unsrer Rasse die Überzeugung tief und unvertilgbar eingeprägt hatte, dass Alles recht und gut sei, und ihre Herzen mit einer Hoffnung, die mehr als Hoffnung war, erfüllt hatte, dass Alles recht und gut sein werde'[13]).

Kritik der M. Müllerschen Hypothese von der Entstehung der Religion

Das ist das berühmte Müllersche System, welches eine besonders eingehende Würdigung erfordert nicht allein wegen der persönlichen Bedeutung seines Urhebers, sondern mehr noch weil es der beredteste und systematischeste Ausdruck einer Auffassung ist, von welcher aus eine ganze Reihe hervorragender religionsgeschichtlicher Werke anderer Forscher geschrieben sind. Diese Würdigung ist allerdings wegen der bereits hervorgehobenen Vermischung der wissenschaftlichen Beweisführung mit dem religiösen Glauben

11) Urspr. der Rel. S. 55.
12) Urspr. der Rel. S. 54.
13) Urspr. der Rel. S. 289.

namentlich für denjenigen nicht leicht, welcher das Glaubensbekenntnis, das dem System zu grunde liegt, nicht teilt[14]).

Widerspruch zwischen der Müllerschen Hypothese und den Denkmälern

Wenn wir zunächst prüfen, ob die statuirte Entwickelung mit der, welche uns die Denkmäler kennen lehren, übereinstimme, so gewahren wir zwar schon in den ältesten derselben eine Empfindung, dass die dort angerufenen Gottheiten, der Himmel und seine Lichterscheinungen sich von allem Endlichen wesentlich unterscheiden; aber diese Empfindung ist anfangs nur dunkel und tritt kaum hervor, erst in den weiteren Phasen wird sie lebendiger, bis sie zuletzt das religiöse Denken beherrscht. Der Hindu des älteren Ṛigveda betet nicht das Unendliche an, welches in oder hinter der Morgenröte liegt, sondern die Morgenröte selbst, er erhebt seine Hände zur Sonne, deren Glanz er sieht, deren Wärme er fühlt und von der er eben ahnt, dass sie fort und fort scheinen wird, wenn die finstere Nirṛiti ihn längst ereilt hat. Der Begriff des Unendlichen wird erst durch einen Denkprocess klar, welcher freilich, wenn er zum Abschluss gekommen, das gesammte und folglich auch das religiöse Denken umgestalten muss; aber mit dem religiösen Gefühl hat dieser Process an sich nichts zu thun und am wenigsten ist er die Quelle desselben. Es liegt den älteren Sängern fern, das Unbegreifbare, oder wie man richtiger sagen würde, das Ungreifbare zu fassen, zum Sonnenvogel hinauf zu fliegen und dort das ewige Wunder von Angesicht zu Angesicht zu schauen: das ist ein sentimentaler Wunsch, der aus dem Begehren jener naiven Zeit noch nicht hervorgehen kann[15]). Die späteren Sänger verweilen bei den Rätseln des Himmels, sie erzählen von dem Himmel, der da gestützt ist ohne Balken und frei über der Erde schwebt, gehängt an nichts. Aber das Auge der älteren Sänger gleitet achtlos an diesen Wundern vorüber, ihr Sinn ist auf näher liegende Dinge gerichtet. Die vedische Religion beginnt nicht vom Glauben, sondern vom Opfer. Der Gläubige weiss, dass die Entflammung des morgenlichen Opferfeuers die Dämonen der Nacht verscheucht und den kommenden Sonnengott im Kampfe gegen dieselben unterstützt, er ist von seinen Vorfahren

14) Von anderem Standpunkt aus, als es im folgenden versucht werden wird, unternimmt Pfleiderer Jahrbb. für prot. Theol. I. 71 die Bekämpfung der Müllerschen Hypothese.

15) In den ägyptischen Hymnen hat freilich Schiaparelli *il sentimento relig.* die Sehnsucht, zur Herrlichkeit der Sonne emporzufliegen und das Unendliche selbst zu sehen, nachweisen zu können geglaubt (vgl. z. B. S. 24 *talvolta l' Egiziano nella sua entusiastica ammirazione varcando i limiti del finito, pensava a quell' istante, in cui, spogliata dall' involucro corporeo, la sua intelligenza potrebbe percorrere i puri spazi e tuffarsi nel mare di luce delle perfezioni divine, che finalmente podra vedere in tutta la loro grandiosa realtà, e rimanerne avanti in estatica contemplazione*), aber grade die von ihm angeführten Stellen scheinen mir zu beweisen, wie weit die Ideen der Hymnen in Wahrheit von diesem Gedankenkreis entfernt waren.

belehrt worden, dass der Opfertrank und der berauschende Soma Indra zum Kampfe mit dem Drachen stärkt, und er opfert gern, weil ihm die Nacht, in welcher Gefahren drohen, verhasst, der Anbruch des Morgens erwünscht ist. Darum, nicht aus einer Sehnsucht nach dem Unendlichen, nennt er die leuchtenden Gottheiten seine Freunde und den Himmel seinen Vater. Hat aber der Gläubige sein Opfer rite vollzogen, so erwartet er auch, dass der Himmel seine Gegenleistung erfülle, dass er das Vieh des Gläubigen mehre, seine Äcker fruchtbar mache und seine Feinde verderbe. In dieser sehr endlichen Sphäre bewegt sich die Religion jener ersten Zeiten.

Wenn nun die von M. Müller statuirte Geschichte der religiösen Begriffe mit ihrer wirklichen Geschichte nicht übereinstimmt, so müssen entweder die Prämissen, auf welche er seine Schlussfolgerungen baut, unrichtig sein, oder diese Schlussfolgerungen selbst müssen einen Fehler enthalten. Der Ausgangspunkt ist von positivistischem Standpunkt aus unanfechtbar, es wird also möglich sein, in der Beweisführung den Punkt zu bezeichnen, wo der Abweg beginnt, welcher zu einem dem Ausgangspunkt entgegengesetzten Ziel führt.

Die Argumentation M. Müllers gipfelt in den beiden Sätzen, dass erstens der Begriff der Unendlichkeit durch die Sinne gegeben sei, und daher sich in dem Geiste Jedes, der überhaupt sinnliche Wahrnehmungen machen könne, vorfinde, und dass zweitens dieser Unendlichkeitsbegriff in sich die Kraft habe, die religiösen Begriffe zu erzeugen. Die logische Begründung beider Sätze muss einen Irrtum enthalten, denn sie widersprechen beide der historischen Entwickelung.

Einwände gegen die Müllersche Herleitung des Begriffs des Unendlichen

Was den ersteren Satz anbetrifft, so liegt der kritische Punkt in einer Lücke des Lockeschen Systems, welche oft genug den speculativen Gegnern desselben als Einfallspforte zum Angriff gedient hat und die in Wahrheit erst von Kant ausgefüllt ist. Die Erörterungen M. Müllers zwingen uns die bekannte Kantsche Theorie wenigstens zu berühren; dieselbe wird freilich nur ganz frei und unter Preisgebung der eigentümlichen Terminologie dargestellt werden können, da die Abweichung unserer sonstigen Ansichten eine wesentlich andere Formulirung nötig macht.

Das, was Müller als unendlich bezeichnet, ist eigentlich nicht das, was man in der Wissenschaft gewöhnlich darunter versteht, sondern gewissermaassen eine Potenz des Unendlichen, das unendlich Unendliche, das Unendliche schlechthin, das Absolute. Selbst in dieser vertieften Bedeutung ist nach Müller der Begriff des Unendlichen schon durch die Sinne gegeben: er sagt dies zwar in dieser crassen Form nicht gradezu, giebt daneben sogar etwas, das wie eine andere Genesis des Begriffes aussieht, aber in Wahrheit beruht die ganze Müllersche Schlussfolgerung mit auf dieser Voraussetzung. Nun lässt sich aber durch Analysis der Begriff des

Absoluten, wie er in allen speculativen Philosophien erscheint, in eine Reihe von Vorstellungen zerlegen, welche zwei ganz verschiedenen Classen angehören. Die erste Classe wird zunächst gebildet durch die beiden Vorstellungen der Unendlichkeit von Raum und Zeit. Diese beiden Vorstellungen sind für den menschlichen Geist unbedingt gültig: wir brauchen uns Raum und Zeit zwar nicht überall mitvorzustellen, können sie sogar, wie es z. B. Goethe in den 'Müttern' thut, gradezu negiren, aber wir können uns keinen Nichtraum und keine Nichtzeit vorstellen. Zu diesen beiden Vorstellungen des unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit kommt eine dritte, welche zwar nicht eigentlich zum Begriff der Unendlichkeit, aber doch zu dem des Absoluten gehört, den M. Müller, wie wir bereits sahen, stillschweigend an die Stelle des Begriffes der Unendlichkeit setzt: die Vorstellung von der letzten Ursache. Da der Mensch sich ebenso wenig Anfang und Ende der Causalitätsreihen vorzustellen vermag, wie Anfang und Ende von Raum und Zeit, so gelangen wir zunächst auf eine neue Form der Unendlichkeitsvorstellung; aber diese Form wird nicht, wie es bei den beiden anderen geschah, direct zum Begriff des Absoluten hinzugenommen, sondern im Gegenteil erst willkürlich verstümmelt, indem die Causalitätsreihe einen unendlich weit entfernten Anfang erhält, womit denn das logische Kunststück, aus dem Unendlichen ein Endliches zu machen, glücklich vollbracht ist. — Dieser als Prädicat der Urteile: 'Raum, Zeit, Causalität sind unendlich' gewonnene Begriff der Unendlichkeit kann nun willkürlich als Prädicat anderen Subjecten beigelegt werden, für die er eine nachweisliche Gültigkeit nicht besitzt. Besonders nahe lag es, den Begriff der Unendlichkeit mit den Begriffen Substanz und Bewegung zu verbinden, weil wir uns weder Substanz ohne Raum noch Bewegung ohne Zeit vorzustellen vermögen, was den Schein erweckte, als bestände ein gewisses reciprokes Verhältnis zwischen den beiden Begriffspaaren, so dass, was von dem einen Paar galt, auf das andere übertragbar zu sein schien. Noch heut zu Tage hört man selbst aufgeklärte Philosophen und Naturforscher von der Unendlichkeit von Kraft und Stoff sprechen, obgleich Jeder, der sich nur von den überlieferten Vorstellungen frei zu machen versteht, an sich beobachten kann, dass der menschliche Geist in sich selbst keine Schwierigkeit findet, sich die Gesammtmaterie als mit Centnern wägbar, die Gesammtkraft als mit Pferdekräften messbar vorzustellen. — Durch eine fortgesetzte Metapher des Begriffes Unendlichkeit auf immer neue Subjecte entsteht nun die zweite Classe der Vorstellungen, welche den Begriff der Unendlichkeit ausmachen. Eine Nötigung liegt für den menschlichen Geist offenbar nicht vor, sich das Gute und Schöne, die Gerechtigkeit, die Macht u. s. w. als unendlich vorzustellen, ja in Wahrheit hat er nicht einmal die Fähigkeit dazu: wohl können die Worte zusammengestellt werden, aber die Zusammenstellung

der Vorstellungen ist eine lediglich fictive, die nicht nur nicht durch die Sinne gegeben, sondern selbst als Abstraction ganz willkürlich ist. — Nach Ausscheidung dieser zweiten Vorstellungsclasse gilt es den Process zu ermitteln, durch welchen sich die Vorstellung von der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit bildete. Raum und Zeit sind Anschauungsformen, welche sich eine nicht genau zu bestimmende Anzahl von Organismengattungen im Kampf ums Dasein durch Anpassung an die Lebensbedingungen erworben hat. Wie diese Lebensbedingungen selbst, müssen natürlich auch die durch sie hervorgerufenen Anschauungsformen durch äussere Umstände bestimmt sein, es können nicht alle Elemente derselben durch innere Logik notwendig verbunden sein. Wirklich ist es bereits gelungen, die Raumvorstellung als eine empirische nachzuweisen: der Satz, dass durch einen Punkt zu einer geraden Linie nur eine Parallele möglich sei, ist eine im Wesen des Raumes nicht begründete und deshalb nicht beweisbare Eigentümlichkeit des Raumes. Aber diese empirischen Begriffe sind nichts desto weniger, da sie die Form und Voraussetzung aller anderen empirischen Erkenntnis bilden, scheinbar absolut gültig und können daher die Grundlage aprioristischer Erkenntnis werden. Wenigstens beim Raum ist dies wirklich geglückt: aus dem Begriff des Raumes werden deductiv mathematisch-synthetische Urteile abgeleitet, welche für den in der Vorstellung des Raumes befangenen Geist, aber auch nur für diesen allgemein gültig sind. Diesen mathematischen synthetischen Urteilen lässt sich nun der Satz vergleichen, dass Raum und Zeit unendlich seien. Durch die Sinne gegeben sind diese beiden Urteile ebenso wohl und ebenso wenig wie die Lehrsätze der Mathematik: das Richtige ist, zu sagen, dass die Unendlichkeit von Raum und Zeit sich daraus ergiebt, dass wir ohne Raum und Zeit nicht wahrzunehmen vermögen. Insofern war nun freilich die Unendlichkeit von Raum und Zeit mit der ersten Wahrnehmung, die in der Anschauungsform von Raum und Zeit erfolgte, latent mitgegeben, ebenso wie latent alle mathematischen Sätze da sind. Ganz verschieden aber davon ist die reale Erkenntnis des latenten Satzes. Jeder mathematische Satz ist an sich schlechthin notwendig, und trotzdem sind die meisten Sätze nur ein einziges Mal in einem historisch gegebenen Moment gefunden worden und es liegt keinerlei Notwendigkeit vor, dass alle Sätze je gefunden werden. Ebenso ist es mit dem Satz der Unendlichkeit von Raum und Zeit. Man kann es einem Kinde klar machen, dass die Zeit kein Ende und der Raum keine Grenzen haben kann, und trotzdem bedurfte es wahrscheinlich einer langen Denkthätigkeit von Geschlechtern, ehe man sich zur Erkenntnis dieses Satzes durcharbeitete. Es ist wenigstens durchaus nicht erwiesen, dass sich dieser Denkprocess zweimal oder öfter selbständig in der Geschichte vollzogen hat. Noch weniger begründet ist demnach eine Hypothese, welche ein universell menschliches Phänomen, wie es

die Religion nach dem Müllerschen System ist, aus dem Begriff der Unendlichkeit abzuleiten versucht.

Der Begriff der Unendlichkeit führt nicht zu religiösen Begriffen

Sehen wir nunmehr von der Bestimmung der Universalität, welche Müller der Religion beilegt, ab und fragen wir direct, ob denn die religiösen Begriffe sich wirklich aus dem Begriffe der Unendlichkeit entwickeln konnten oder mussten. Müller nimmt es an, ohne es zu beweisen: diese Voraussetzung bildet den Angelpunkt seiner ganzen Beweisführung. Dass die Voraussetzung mit der historischen Entwickelung nicht im Einklang steht, erkannten wir bereits vorhin: erst in einem gegebenen geschichtlichen Moment unter dem Einfluss bestimmter äusserer Factoren ist der Begriff der Unendlichkeit mit den religiösen Begriffen verschmolzen worden. Es erübrigt hier an den Begriffen selbst zu zeigen, dass sie keineswegs in demjenigen inneren Connex stehen, den Jemand, der wie wir von Jugend auf gelehrt ist, diese Begriffe zusammen zu denken, ihnen leicht beilegen könnte. Die Erkenntnis des Satzes von der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit ist lediglich theoretisch, dagegen ist der Endzweck der Religion in ihrer reinsten Form, wie wir es auch in der Definition hervorhoben, ein wesentlich praktischer. Wohl bemerkt Müller nicht mit Unrecht, dass die Vorstellung der Unendlichkeit eine Art Druck ausübe; aber dieser Druck ist ein intellectueller: der Geist fühlt sich beklommen, dass er auch mit seiner Vorstellung nicht bis ans Ende des unendlichen Weltalls, an die letzten aller Zeiteinheiten gelangen kann. Es ist schlechthin nicht abzusehen, wie dieser Druck von selbst zu einem Impuls habe werden können, Opfer ins Feuer zu werfen und Gebete zu murmeln. Es könnte nun freilich scheinen, als ob es sich mit jenen secundären Unendlichkeitsvorstellungen, welche vorhin als die zweite Classe der im Begriff des Absoluten vereinigten Vorstellungen bezeichnet wurden, wesentlich anders verhalte, als ob der Begriff des Allmächtigen, Allgütigen u. s. w. von selbst zu einem Cultus hindränge. Die Entscheidung dieser Frage bleibe dahingestellt, weil ihre Erörterung ganz müssig sein würde. Denn es leuchtet doch ein, dass die metaphorische Anwendung der Unendlichkeitsvorstellung auf die Begriffe der Macht, des Guten u. s. w. überhaupt nicht hätte erfolgen können, wenn nicht die Gottesvorstellung bereits vorhanden gewesen wäre. Die Müllersche Ableitung ist also gewissermaassen umzukehren: nicht der Gottesbegriff ist aus dem Begriff des Absoluten, sondern umgekehrt dieser aus jenem hervorgegangen. Nur darf man dies Hervorgehen nicht, wie es Müller bei seiner Herleitung thut, als die Entwickelung eines im Begriff selbst Gegebenen betrachten; vielmehr erfolgte die Fortbildung unter der Mitbestimmung äusserer historischer Factoren.

Die Unendlichkeitsvorstellung ist demnach nicht eine jedem Menschen durch die Sinne gegebene Vorstellung, noch konnten aus ihr die religiösen Begriffe hervorgehen: in diesem Ergebnis gipfelten ebensowohl die historische

wie die logische Prüfung der beiden Grundsätze des Müllerschen Systems. Wenn nun dieselben gleichwohl die weiteste Anerkennung gefunden haben und die stillschweigend vorausgesetzte Basis für einen sehr bedeutenden Teil der religionsgeschichtlichen Litteratur bilden, so müssen Gründe für dieselben vorgebracht worden sein oder doch vorgebracht werden können, denen nachzugehen für die Geschichte der Begriffe von grossem und auch für unsere gegenwärtige Aufgabe von einigem Interesse ist, insofern erst dadurch eine volle Würdigung des Müllerschen Systemes ermöglicht wird. Auf dem Gebiet der empirischen Wissenschaft liegen nun offenbar diese Gründe nicht, denn diese kennt nur zwei Wege, die Entstehungsgeschichte eines Begriffes zu erkennen: den analytischen (welchen die empirische Logik weist) d. h. die Auflösung des Begriffes in die Einzelvorstellungen, die ihn bilden, sowie die Prüfung des logischen Verhältnisses derselben unter einander, und den synthetischen (welcher von der empirischen Geschichte der Philosophie gezeigt wird), d. h. die Darstellung der historischen Zusammensetzung des Begriffes unter dem Einfluss gegebener Bedingungen. Beide Wege führten, wie wir sahen, von dem Resultat M. Müllers weit ab. Vielmehr liegt der letzte Grund der ganzen Hypothese in gewissen speculativen Voraussetzungen, welche nur eben äusserlich verdeckt sind. Hierher gehört insbesondere die teleologische Grundauffassung der M. Müllerschen Hypothese. Wie jede reine Speculation grundsätzlich teleologisch sein muss, weil sie von dem Seienden aus einen viel verschlungenen Weg zurückgeht bis an den Urgrund alles Seins, dieser Weg aber nicht ohne Wegweiser gefunden werden kann, welche auf das Seiende hinweisen und dem irrenden Speculanten zeigen, dass er sich in der richtigen Richtung zum Urgrund hin bewegt, so ist auch umgekehrt jede teleologische Weltauffassung an sich speculativ. Nicht als ob sie der empirischen Erkenntnis schlechthin widerspräche; aber sie liegt ausserhalb derselben. Denn die empirische Wissenschaft operirt nicht mit Mitteln und Zwecken, sondern mit Ursachen und Wirkungen; sie zeigt wohl, wie das Folgende aus dem Vorhergehenden entstand, aber sie sieht dabei ganz davon ab, dass die Wirkung in der Ursache bereits mitgedacht war. Wenn sie da, wo directe Erkenntnisquellen mangeln, ausnahmsweise indirect das Vorhergehende aus dem Folgenden construirt, so bedeutet das für sie doch nur einen Unterschied der Erkenntnismethode, nicht des factischen Verhältnisses. Es ist nun wohl möglich, die von der empirischen Wissenschaft gewonnenen Ergebnisse nachträglich unter einem teleologischen Gesichtspunkt aufzufassen, aber die Einführung des Grundsatzes von der Zweckdienlichkeit des Seienden in die empirisch-wissenschaftliche Beweisführung selbst kann nur zu einer Verfälschung dieser führen. Eben dies aber ist bei der Müllerschen Hypothese der Fall. Die beiden Sätze dieser Hypothese, welche vom empirisch wissenschaftlichen Standpunkt aus so

schweren Anstoss bieten, werden mit einem Mal verständlich, sowie wir die Voraussetzung zulassen, dass jede Erscheinung nur da sei, damit eine andere aus ihr entstehen könne. Der Logos — denn einen wie pantheistisch auch immer gedachten, jedenfalls aber mit der Fähigkeit des Wollens ausgerüsteten höchsten Verstand muss natürlich consequenterweise jedes teleologische System annehmen, und nimmt auch Müller an — der Logos also wollte, dass der moderne Religionsbegriff, der Begriff des Absoluten entstände, — folglich enthielt die primitivste Gottesvorstellung, die nur das Mittel zur Erreichung dieses Zweckes und demnach diesem Zwecke angepasst war, bereits in sich den Begriff des Absoluten, und wenn derselbe auch nicht direct ausgesprochen wurde, so war er doch implicite in ihr enthalten. Die Vorstellung des Unendlichen sollte entstehen; da sie sich nun aus der Form der Sinneswahrnehmung ergab, so war schon die erste Sinneswahrnehmung das Mittel, das zu der Vorstellung des Unendlichen führen musste: 'das Unendliche wird durch die Sinne selbst im Endlichen schon geboten.' Wie diese beiden Fundamentalsätze, so setzen auch im einzelnen die Argumentationen Müllers die teleologische Weltanschauung nicht allein voraus, sondern sie beruhen in Wahrheit ausschliesslich auf ihr.

M. Carrière über die Entstehung der Religion

Wie sehr M. Müller in Wahrheit doch zu eben jenen doctrinären Philosophen gehört, die er so entschieden verleugnet, ergiebt sich übrigens auch daraus, dass diese ihn sofort als den Ihrigen erkannt haben. Lesen wir z. B. in M. Carrières 'Anfängen der Cultur', dem ersten Bande jenes grossen Werkes, in dem er die Philosophie der Kunstgeschichte darstellen will, so finden wir hier eine Construction der Religionsentstehung, welche sich auf das engste mit Müller berührt, andrerseits aber offen sich zu derjenigen Auffassung bekennt, die wir oben als die evolutionistische bezeichneten. Auch Carrière schreibt der Seele ein Gefühl für das Unendliche, einen Zug nach dem Unendlichen zu. 'Wenn das Endliche seiner im Selbstgefühl inne wird, so kann es sich nicht anders denn von Anderem bedingt auffassen, und indem es sich in seiner Beziehung zu Anderem in seinem Zusammenhang mit solchem begreift, sieht es sich eingegliedert in ein Ganzes und von diesem getragen' (S. 65). Diesen Worten nun, welche offenbar unter dem Einfluss M. Müllers geschrieben sind, stehen andere Äusserungen gegenüber, in welchen er, ganz im Gegensatz zu M. Müller, das Lockesche *No innate ideas* verwirft und im Sinne der rein speculativen Philosophie, nur nicht immer mit klarer Erkenntnis der sich daraus ergebenden Folgerungen, dem Menschen angeborene Ideen zuschreibt. 'Die Idee Gottes ist dem Menschen eingeboren. Wie könnte der Mensch in der Sonne nicht blos die strahlende Scheibe, sondern einen Gott sehen, wenn er nicht die Idee Gottes in seiner Seele trüge als ursprüngliche Mitgift, als Siegel seiner Abkunft aus dem Unendlichen, in welchem er ja ent-

steht und besteht, das sich in ihm offenbart?'. 'Wie die Idee Gottes ist die Hoffnung der Unsterblichkeit der geistigen Natur den Menschen eingeboren, d. h. der Anlage nach ihr eigen, und so tritt sie mit dem erwachenden Bewusstsein hervor' (S. 71).

Demnach scheint mir, wie unzweifelhaft M. Carrière, so in Wahrheit auch M. Müller, wie sehr er sich auch bemüht es in Abrede zu stellen, zu den Evolutionisten, d. h. zu denjenigen Forschern zu gehören, welche nicht voraussetzungslos das Geschehene aus dem Überlieferten erkennen wollen, sondern voraussetzen, dass innerhalb des Geschehenen eine logische Entwickelung aufgefunden werden müsse. Da nun in der Überlieferung selbst die von Müller angenommene Evolution nicht gefunden werden kann, vielmehr ausserhalb derselben construirt werden muss, so ist bei ihm der Abstand zur reinen Speculation principiell eigentlich gar nicht so gross: fanden wir doch sogar, dass er sich, wie nur je diese, selbst in Widerspruch zur Überlieferung setzte. Da nun diese Speculation bei M. Müller zugleich in den praktischen Dienst der freisinnigen Theologie tritt, so können wir ihn als einen Scholastiker bezeichnen, als einen Scholastiker, der mit seiner Speculation zwar nicht die Dogmen einer bestimmten Kirche, aber doch das Dogma der erträumten goldenen Religion der Zukunft verteidigt. M. Müller verspricht zwar zu Anfang sich ganz auf den Boden der empirischen Wissenschaft zu stellen; aber in Wahrheit fliegt er, wie es die Scholastik zu allen Zeiten gethan hat, nach wenig Schritten auf ebener Erde mit den ausgebreiteten Schwingen der Andacht und der Speculation von hinnen.

Die zweite evolutionistische Hypothese, welche auf Schleiermachers Reden über die Religion zurückgeht, leitet die Religion von dem Schönheitstriebe her. Schon dem Altertum lag diese Herleitung nahe, um so mehr, als die griechische Cultur den Gottesdienst selbst zum Schönheitsdienst umgewandelt hatte. So lässt z. B. Sextus Empiricus *adv. math.* IX. 22 den Aristoteles sagen: *θεασάμενοι γὰρ μεθ' ἡμέραν μὲν ἥλιον περιπολοῦντα νύκτωρ δὲ τὴν εὔτακτον τῶν ἄλλων ἀστέρων κίνησιν ἐνόμισαν εἶναί τινα θεὸν τὸν τῆς τοιαύτης κινήσεως καὶ εὐταξίας αἴτιον.* (Ähnlich von den Stoikern Cic. *de d. n.* II. 5. 15; 34. 87.) Auch in neuerer

Ästhetischer Evolutionismus. Hume

Zeit war lange vor Schleiermacher gelegentlich, z. B. von Hume in seiner *natural history of religion*, das ästhetische Gefühl und die Phantasie als ein wichtiges Agens der religiösen Entwickelung hingestellt. Von den deutschen Idealisten auf der Wende des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, den Classikern nicht minder als den Romantikern, ist mancher Ausspruch, der die Religion zur Ästhetik verflüchtigt, in aller Munde. Be-

Novalis

sonders Novalis hat diese Auffassung oft vorgetragen; Novalis, der eben

verstorbene, ist es auch, an den Schleiermacher in der zweiten Auflage der Reden anknüpft, um die innige Beziehung zwischen Religion und Kunst nachzuweisen, Schleiermachers Andeutungen sind mit dem äusseren Apparat der Wissenschaft durchgeführt worden von Jacob Fries in seinem 'Handbuch der praktischen Philosophie'. Band II.: Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Ästhetik, Heidelberg 1832[16]). War so die Ästhetik längst zum begrifflichen Mittelpunkt der Religion gemacht worden, so musste man von dem speculativen Grundsatz aus, dass die logische Entwickelung und die historische Entstehung eins seien, natürlich dahin kommen, den Schönheitstrieb auch als geschichtlichen Ausgangspunkt der Religion zu setzen. Diese Hypothese ist am gründlichsten von O. Pfleiderer begründet worden. Hier kommt weniger das grosse Werk dieses Forschers 'die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte' 2 Bde. (1. Aufl. 1868; 2. Aufl. 1878; 1880 und 1883, 1884 unter dem Titel 'Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage') in Betracht, in welchem diese Seite weniger scharf betont wird, als vielmehr eine zusammenfassende Abhandlung im ersten Band der Jahrbücher für protestantische Theologie. Das ästhetische Fühlen war es nach diesem Forscher zuerst, in dessen reiner uninteressirt hingebender Betrachtung ohne allen Drang des Causalitätsbedürfnisses oder der praktischen Bedürfnisse der erste Funke religiösen Bewusstseins den Menschen aufgieng (S. 108). Und ist dies nicht ganz natürlich, da eben im ästhetischen Verhalten so sehr wie in keinem andern die Vernunft ganz Sinn und der Sinn ganz Vernunft ist? Daher können auch hier Einheit und Vielheit am Object noch ununterschieden in einander sein. Denn da die Vernunft noch ganz Sinn ist, so kann sie die Idee der Einheit nicht rein als solche in ihrer Bestimmtheit festhalten, sondern kann sie nur auffassen in der Vielheit der durch die mannichfaltigen Sinneseindrücke gegebenen Erscheinungsformen. . . . An welchem Object aber war dies so unmittelbar anschaulich als am Himmel, dessen wechselnde Erscheinungen vor den Augen des Zuschauers jetzt auftauchen, jetzt in einander verfliessen, jetzt in neue Gestalten sich umwandeln, jetzt wieder spurlos verschwinden? — Zum ästhetischen Gefühl tritt als zweites Moment und Ferment das verständige Denken. Diese sondert die Erscheinungsformen und führt zur Anthropomorphisirung. Drittens endlich erwacht der Drang, durch Einwirkungen auf die oberen wirkenden Mächte die wohlthätigen irdischen Wirkungen herbeizuführen, die schädlichen abzuwenden.

Die Darstellung der Pfleidererschen Hypothese, wie wir sie im Vorstehenden zu geben versuchten, wird dem Leser ein gewisses Gefühl des Aphoristischen und Unvollständigen hinterlassen haben. Dies ist in der That

Fries

O. Pfleiderer

16) Eine kritische Übersicht über diese Theorie giebt z. B. O. Pfleiderer Religionsphil. auf geschichtl. Grundl. I². (1883.) 492 ff.

von jeher eine Eigentümlichkeit der Versuche gewesen, die Andacht und Gottesfurcht aus dem Gefühl fürs Schöne herzuleiten: dieselben sind jeder Zeit von wirklichen oder doch eingebildeten Geistesaristokraten, die zugleich Kunstenthusiasten waren, mehr gelegentlich geäussert als systematisch begründet worden. Diese Abgerissenheit der Form, in der die Hypothese bisher begründet ist, erschwert natürlich eine kritische Würdigung in hohem Grade und wird auch der Polemik, wo wir sie üben müssen, einen allgemeinen und zugleich aphoristischen Charakter aufdrücken. Versuchen wir zunächst das Gefühl des Schönen, von welchem die Hypothese ausgeht, logisch und psychologisch zu analysiren; da es eine rein empirische Ästhetik zur Zeit nicht giebt, werden wir dabei ganz selbständig verfahren müssen. Das Gefühl des Schönen setzt sich aus zwei Empfindungen zusammen, welche zwar sehr häufig verbunden erscheinen, aber aus wesentlich verschiedenen psychologischen Ursachen hervorgehen. Die erste Empfindung ist die, welche das nicht mimetisch Schöne, das Schöne an sich, ausübt. Passiv wird es empfunden durch die Vermittelung des Gesichts- und Gehörssinns; activ wirkt es zunächst in der ganzen organischen und z. T. sogar in der anorganischen Aussenwelt, wo es zwar nie als ein ausschliesslicher, aber doch als ein mitbestimmender Factor auftritt. Mit dem Darwinschen Princip der Erhaltung der Art lässt sich dies biologisch noch völlig rätselhafte Schönheitsgesetz zwar nicht identificiren, da die Zurückführung desselben auf irgend ein utilitarisches Princip sicher zur Zeit, vielleicht aber überhaupt, unmöglich ist; indessen ist es noch weniger richtig, dies Schönheitsgesetz, wie es in neuerer Zeit geschehen ist, etwa in einen Gegensatz zur Darwinschen Hypothese zu stellen, vielmehr gilt das Princip der Selection grade für das Schönheitsgesetz in besonders hohem Grade, da bei fast allen Organismen grade in der zur Fortpflanzung geeigneten Periode der Schönheitstrieb in gesteigertem Grade wirksam wird. Aus diesem die ganze Natur mit beherrschenden Gesetz ergiebt sich nun zweitens, dass auch der Mensch sich demselben nicht entziehen kann, dass die Gebilde seiner Hand ebenfalls unbewusst demselben Princip zufolge gebildet sind. Es erklärt dies zugleich, worauf das Behagen, das wir beim Betrachten des Schönen an sich empfinden, eigentlich beruht: es ist das Gefühl der Übereinstimmung zwischen dem durch die Sinne Gebotenen und dem innerlich bereits Vorgestellten. Ganz verschieden davon ist der Genuss, den das mimetisch Schöne gewährt: nur weil es praktisch in der Regel mit dem Schönen an sich verbunden erscheint, ist es mit demselben Namen bezeichnet worden. Zunächst wird das mimetisch Schöne dem menschlichen Geist schon auf ganz andere Weise zugeführt. Zwar sind es natürlich auch hier die Sinne und zwar wiederum das Gesicht und das Gehör, welche die Vermittelung übernehmen, aber was sie geben, ist nur ein Symbol, das durch den Percipirenden erst mit einem Inhalt ausgefüllt werden muss: selbst rein con-

ventionelle Zeichen wie das gesprochene oder gedruckte Wort können daher das mimetisch Schöne dem Geiste vermitteln. Sodann aber appellirt das mimetisch Schöne auch an ganz andere Geisteskräfte als das Schöne an sich. Dieses entspricht dem im Menschen wirksamen Schönheitstriebe, mag derselbe nun auf einem eigenen biologischen Princip beruhen oder auch nur die besondere Function eines anderen Principes sein; dagegen befriedigt die künstlerische Mimesis ausschliesslich das Bedürfnis und entspringt ausschliesslich der Fähigkeit nicht blos des menschlichen, sondern auch des tierischen Geistes, sich auf kurze Zeit willkürlich der Realität zu entziehen. Die künstlerische Mimesis geht also aus demselben Instinct der Erholung hervor, der sich, nur in viel primitiverer Form, im Spiel der Kinder und jungen Tiere zeigt: der reifere Geist, der viel mehr in der Realität wurzelt, bedarf eben viel stärkerer Reizmittel, um die Nerven durch zeitweilige Abziehung von der Realität zu neuer Thätigkeit zu stärken. Schon das Spiel hat in der Regel einen mimetischen Charakter: der Nachahmungstrieb, der deshalb so stark ist, weil viele der von früheren Generationen errungenen Vorteile im Kampf ums Dasein nur durch ihn weiter fortgepflanzt werden können, bietet dem Menschen eben das einfachste Mittel, sich über die Wirklichkeit hinauszuheben.

Prüfen wir nun, ob die Wahrnehmung des Schönen an sich oder des mimetisch Schönen oder beide oder keines Ursache der Religion waren. Was zunächst das Schöne an sich anbetrifft, so scheinen die Anhänger unserer Hypothese dasselbe bei ihrer Herleitung zwar grade besonders im Auge gehabt zu haben; auch Pfleiderer führt als Beispiel gewisse Naturschönheiten, also an sich Schönes, an. Indessen fällt dieser Punkt sofort weg, sowie die Schönheitsempfindung analysirt ist: nur so lange dieselbe als Einheit betrachtet wurde, und so lange das, was von dem mimetisch Schönen galt, ohne weiteres auf das Schöne an sich übertragbar schien, konnte überhaupt die Empfindung dieses letzteren als Ursache der Religion in Frage kommen. Denn das an sich Schöne, wie es nur von aussen her durch Augen und Ohren wahrgenommen wird, so ist es auch im Menschen selbst nur durch diese beiden Sinne und in diesen beiden Sinnen vorgebildet: es bewegt sich also ganz und gar in der sinnlichen Sphäre. Der Satz 'Das Schöne ist göttlich', vom Schönen an sich verstanden, erklärt nicht den geschichtlich gegebenen Begriff des Göttlichen, sondern er modelt diesen für das Bedürfnis sinnlich reich begabter Menschen um, welche weder den Mut haben, die überlieferten religiösen Begriffe als das anzuerkennen, als was sie überliefert sind, noch den, sie zu leugnen. In einem von gedämpftem Sonnenlicht durchglühten schönen Dome bei den schwellenden Klängen der Orgel in eine leuchtende Madonna sich zu versenken, das ist gewiss sehr genussreich, aber deshalb weil dieser Genuss sehr oft äusserlich mit religiösen Acten verbunden auftritt, darum ist er doch noch kein religiöser Genuss.

Im Gegenteil, der Genuss des Schönen ist ein Lockmittel für die Massen, das nur zu oft mit dem eigentlichen Inhalt der Religion in Widerspruch tritt und daher von den meisten Religionsstiftern gradezu verboten wird. Das Schöne an sich also hat dadurch, dass es dem Menschen von aussen her entgegentritt, die Religion nicht, wie Pfleiderer meint, erzeugt. Wie sollte es dies auch? In dem Augenblick, wo das Schöne von aussen her wahrgenommen wird, ist der im Menschen vorhandene Schönheitstrieb momentan befriedigt: es tritt ein Ruhezustand ein. Wollte man aber, wie es einige Philosophen thun, das Schöne an sich, insofern es nicht vorhanden ist, aber vorgestellt wird, zum Ausgangspunkt der Religion machen, die Religion also nicht aus der Harmonie, sondern aus der Disharmonie der Welt herleiten, so wäre damit zwar ein ausreichender Antrieb, der bei der Pfleidererschen Formulirung fehlt, gewonnen, aber dieser Antrieb würde sich doch auch nur wieder auf Sinnliches richten. Aus dem Gefühl für das Schöne an sich also ist die Religion sicher nicht erwachsen. Anders steht es nun freilich mit der zweiten Schönheitsempfindung, d. h. mit dem Gefühl für das mimetisch Schöne. Es springt sofort in die Augen, dass der eine von den beiden Bestandteilen der ältesten Religion, der Mythos, ganz und gar dem Gebiet des mimetisch Schönen angehört: die Erträumung einer besseren Welt ist ein nicht blos äusserlich ganz ähnlicher, sondern auch in denselben psychologischen Ursachen wurzelnder Process wie das Spielen der Kinder oder das Dichten. Die Analogie wird im Verlauf der Untersuchung sogar noch viel frappanter hervortreten, nachdem mit rein historischen Mitteln der Nachweis geführt ist, dass die ersten Vorstellungen von der Götterwelt wirklich aus einem Spiel beim Gelage hervorgiengen. — Dies dürften indessen die Anhänger des Pfleidererschen Erklärungsversuches wohl schwerlich als ein ihnen gemachtes Zugeständnis betrachten; denn in der That, wie das Schönheitsgefühl soeben gefasst wurde, ist es etwas ganz anderes als im Sinne der Pfleidererschen Hypothese. Jene potenzirte und complicirte Vorstellung, welche Schiller und Goethe, die Schlegel und Novalis vom Schönen hatten und die auch Pfleiderer bei seiner Herleitung der Religion zu grunde legte, ist auf ein zwar sehr allgemeines, aber dafür auch sehr primitives Gefühl reducirt worden. Dem entsprechend ist natürlich auch das, was aus so niedrigem Ursprung hervorgieng, noch weit entfernt von den lichten und luftigen Höhen der Schönheitsreligion. Noch mehr, wir werden billigerweise zweifeln, ob dasjenige, was das Spiel der Phantasie direct und für sich allein bieten konnte, überhaupt schon den Namen Religion verdient. Das Spiel entrückt den Spielenden dem harten Kampf der Wirklichkeit. Wer spielt, weiss, sofern das Selbstbewusstsein überhaupt genügend entwickelt ist, dass sein Treiben nicht praktischen Zwecken dient, dass er sich mit irrealen, fictiven Dingen beschäftigt. Religion dagegen beginnt erst da, wo jene fictiven Wesen nicht

etwa blos als wirklich existirend, sondern auch als activ auf die Menschen wirkend und passiv den Menschen zugänglich gedacht werden. Nicht den Schönheitstrieb also, sondern diejenigen Umstände würden wir als die nächste Ursache der Religion mit dem besten Rechte bezeichnen, welche dazu führten, dass die eingebildeten Dinge als wirkliche, wirkende, und der Wirkung unterliegende erschienen; erst in weiterem Sinne würde die Phantasie, aus welcher jene Einbildungen hervorgegangen sind, zur psychischen Ursache des Religionstriebes gemacht werden können. Wie nun aber die Religion nicht aus der Phantasie allein erwächst, so ist natürlich auch die allgemein menschliche Fähigkeit zu phantasiren kein genügender Grund für die vorausgesetzte Allgemeinheit der religiösen Anlage, und zwar dies um so weniger, da es ja eben das Eigentümliche der Phantasie ist, ziellos und regellos umherzuschweifen. Also gilt das, was sich uns bei der Besprechung der M. Müllerschen Hypothese ergab, dass nämlich, selbst ihre Richtigkeit zugegeben, aus ihr jedenfalls die Allgemeinheit der Religion nicht erklärt werden könne, noch mehr von O. Pfleiderers Hypothese: sollte es wirklich eine allgemeine Eigentümlichkeit des menschlichen Geistes sein, Gottesvorstellungen zu haben, so würde weder aus dem Wesen der Phantasie noch aus dem Wesen des sie regulirenden Nachahmungstriebes eine Erklärung dieses Umstandes entnommen werden können; noch viel weniger aber würde natürlich auf dem Wege Pfleiderers die behauptete Universalität der Religion erst bewiesen werden können.

Die metaphysische Religionserklärung M. Müllers und die ästhetische O. Pfleiderers sind die beiden einzigen ausgeführten evolutionistischen Hypothesen der Gegenwart. Wie von der reinen Speculation, so hat die Wissenschaft sich auch von ihrer verkleideten Schwester, der Evolutionstheorie, abgewandt: nur, wo noch nach anderen als rein wissenschaftlichen Zwecken gestrebt wird, pflegt man dieser Theorie anzuhängen. Und weil dies eben die Apologeten einer freien Religiosität thun, weil sie am meisten ihren von rechts und links angegriffenen Standpunkt mit den der Wissenschaft entlehnten Waffen verteidigen müssen, erklärt es sich von selbst, dass nur die Schleiermacherschen Gedanken zu evolutionistischen Systemen erweitert worden sind. Denkbar sind noch viele andere evolutionistische Systeme, die nur deshalb nicht vollständig entwickelt worden sind, weil jener praktische Antrieb fehlte. In der Ausübung der religiösen Gebote werden gar viele Saiten auf der Tonleiter der menschlichen Empfindungen angeschlagen, und es liegt an der Stimmung und an der Anlage des Einzelnen, welcher Ton ihm daraus besonders vernehmlich entgegenklingt. Kant suchte diesen Grundton in der Moral; ihm ist das Vorhandensein eines Gottes und die Fortdauer der Seele notwendig zur Verwirklichung der höchsten idealen

Sittengesetze. Ähnlich urteilte, in seinen früheren Schriften wenigstens, z. B. 'über den Grund eines Glaubens an eine göttliche Weltregierung' (1798) Jo. Gottlieb Fichte. Nicht gar schwer wäre es, von hier aus ein evolutionistisches System aufzubauen; gelegentlich ist sogar wirklich der Versuch dazu gemacht worden, z. B. in Casparis 'Urgeschichte der Menschheit' (Leipzig 1873), einem Werke, das allerdings seiner Grundauffassung nach keineswegs auf dem Standpunkt der Evolutionisten steht. Consequent durchgeführt, könnte dieser moralistische Erklärungsversuch so zugespitzt werden, dass er in der Lösung desselben Problems gipfelt, dessen Lösung für O. Pfleiderer sowohl wie für M. Müller letztes Ziel des Erklärungsversuches war: zu der Erklärung nämlich der von allen Evolutionisten notwendig vorausgesetzten Universalität der Religion. Denn wie vom Standpunkt Kants aus das oberste, der Vernunft angehörige Moralgesetz selbst allgültig nicht blos der Pflicht nach als ideelles Gebot, sondern auch der Wirkung nach als reelle Kraft in jedem Menschen vorhanden ist, so müsste consequenterweise auch der Glaube an Gott und der Dienst Gottes wenigstens in ihrer allgemeinsten Formulirung nicht blos eine gemeinsame Pflicht, sondern auch ein gemeinsames Merkmal des ganzen Menschengeschlechtes sein. Freilich würden wir gegen diese Herleitung dieselben Einwände erheben müssen, die uns verhinderten, uns O. Pfleiderer und M. Müller anzuschliessen. Ebenso wenig wie die allgemein menschliche Gabe der Phantasie mit Notwendigkeit zu dem Glauben führt, dass es eine andere schönere Welt gebe ausserhalb dieser Welt und doch wieder mit dieser auf geheimnisvollem Wege zu verbinden, so wenig als die Unfähigkeit des Menschen sich eine Grenze von Raum und Zeit vorzustellen mit Notwendigkeit den Begriff eines unendlichen Wesens erzeugt, in dem Raum und Zeit aufgehoben sind, so wenig würde aus dem kategorischen Imperativ durch eine Art begrifflichen Zwanges die Vorstellung von einem Wesen oder von einem Zustande hervorgehen, in dem sozusagen die ewige Erfüllung jenes Imperativs gesetzt ist. Die Universalität der Religion — falls sie wirklich universell ist — würde sich also durch die moralistische Hypothese so wenig erklären lassen, wie durch die metaphysische oder ästhetische. Sehen wir aber auch von der Erklärung der vermeintlichen Universalität der Religion ab, so würden wir doch den gegen die beiden andern evolutionistischen Erklärungsversuche gerichteten Einwand auch gegen den moralistischen erheben müssen, dass die geschichtliche Bewegung der religiösen Begriffe gar nicht mit der vorausgesetzten Evolution zusammenfalle. Die Religion hebt, wo sie zuerst auftritt, nicht mit ethischen Geboten an. Sehr allmählich erst sehen wir die einzelnen Religionen in die auf anderem Wege gefundenen, ethischen Gebote hineinwachsen. Die Sittlichkeit ist, wie Bender ('das Wesen der Religion' S. 51 ff.) treffend ausführt, von den Cultussystemen

aus der weltlichen Cultur übernommen, aber nicht von ihnen producirt worden. Wenn nun die Religionen anfangs nicht einmal mit sittlichen Geboten auftreten, so können sie noch weniger der blosse Ausfluss eines ewigen Sittengesetzes sein, das gemäss einem ihm innewohnenden Drange zu einer Manifestation durch den Menschen hinwirkt. Dass ein solches Sittengesetz — seine Existenz einmal angenommen — die Religionen erschaffen, ist aber auch deshalb ausgeschlossen, weil wir diese selbst in ihren späteren Phasen in vielfachem Conflict mit jenem postulirten Sittengesetz finden. Wenn die späteren Inder die Wittwen und zahlreiche semitische Völker ihre Erstgeburten verbrannten, so waren dies im Sinne dieser Völker eminent religiöse Acte, aber mit der supponirten Vernunftmoral haben sie ebenso wenig zu schaffen, als die unzüchtigen Dienste bei den Astarteheiligtümern, als die Scheiterhaufen, auf denen hunderttausende von Ketzern und Hexen zur Ehre Gottes den Martertod erlitten, oder als das Kreuzige, kreuzige, welches zu allen Zeiten gegen Andersgläubige geschrien wurde.

Die Zahl aller möglichen evolutionistischen Systeme kann nicht bestimmt werden, und könnte sie es, so wäre es nicht möglich, sie alle hier zu besprechen. Es ist dies auch nicht nötig. Durch jede evolutionistische Geschichtserklärung geht der schon zu Anfang (S. 214) hervorgehobene Widerspruch hindurch, dass sie zwar mit dem Empirismus das Seiende nur aus dem Seienden erklärt, zugleich aber doch mit der Speculation annimmt, dass das Seiende mit einem Gedachten und vermeintlich einzig Denkbaren übereinstimmen müsse. Diese Übereinstimmung ist nicht nur nicht erwiesen, sie ist nicht einmal möglich: nimmermehr ist ein Ausgleich denkbar zwischen der Speculation im Hegelschen Sinne und der Erfahrungswissenschaft, nimmermehr wird, wie es ein neuerer Philosoph von sich rühmt, ein deductives Resultat auf inductivem Wege gefunden werden. Die reine Speculation verfuhr, indem sie den Begriffen weltzeugende Kraft beilegte und folglich auch alle äusseren Bedingungen, unter denen sich die Begriffe entwickeln, aus früheren Begriffen herleitete, in ihrem Gedankenkreise ganz consequent. Dagegen setzte der Evolutionismus für die Entwickelung der Begriffe äussere Bedingungen an, die von den Begriffen entweder unabhängig sind oder doch nicht als abhängig erkannt werden können — Bedingungen, die ihn eben verhindern, die von den Begriffen vorgeschriebene Entwickelung auch aus den Begriffen selbst zu construiren; aus dieser Ansetzung folgt aber mit Notwendigkeit, dass die Bewegung der Begriffe in der Geschichte keine reine Evolution, sondern eine Umbildung ist. Der Transformationismus hat versucht, diese Consequenz zu ziehen.

§ 29.

b) Transformationismus.

Der Transformationismus als subjectivistisch im Gegensatz gegen den objectivistischen Evolutionismus

Die Evolutionisten legen den Vorstellungen eine Art göttliche Kraft bei; deshalb ist diese Art der Religionserklärung, da sie von der Gottheit oder dem Göttlichen ausgeht, theologisch, oder da das Göttliche das Object der Religion ist, objectivistisch. Dagegen sind alle diejenigen Versuche, welche in der Bewegung der religiösen Begriffe in der Geschichte, sei es neben der logischen Bewegung, sei es ausschliesslich, eine Beeinflussung durch äussere Verhältnisse suchen, anthropologisch oder subjectivistisch, d. h. sie gehen von dem Menschen, dem religiösen Subject, aus: denn welche Umstände könnten auf die Religionsbildung bestimmend einwirken, als solche, die im Menschen selbst und in seinem Verhalten zur Aussenwelt begründet sind? Diejenigen anthropologischen Erklärungsversuche nun, welche die letzte Ursache der Religionsentstehung in das Innere des Menschen selbst verlegen, d. h. die Entstehung der religiösen Begriffe als einen notwendigen logischen Process des einmal gegebenen Menschengeistes bezeichnen, und welche daher die Einwirkung der Aussenwelt auf eine Transformation der einmal gegebenen ersten religiösen Begriffe beschränken, diese Erklärungsversuche sind es, die wir als transformationistische bezeichnen wollten.

Kakodämonisten und Eudämonisten

Die meisten Religionen wenden sich, wie es zuerst David Hume in seiner *natural history of religion* dargelegt hat, an zwei Richtungen der menschlichen Empfindungen: an die Angst vor dem Tode und den Wunsch zu leben; deshalb predigen sie die Furcht vor dem Teufel und die Liebe zu Gott, die Qualen in der Hölle und die Glückseligkeiten des Himmels. Nach diesen beiden Polen der meisten Religionen lassen sich die transformationistischen Hypothesen in kakodämonistische und eudämonistische sondern. Beide Arten suchen das von ihnen als Ursprung der Religion bezeichnete Gefühl als noch in den höheren Religionsformen fortwirkend zu erweisen, die eudämonistische Hypothese ist sogar bisher ausschliesslich auf diesem Wege begründet worden; da nun, wie bemerkt, in den meisten historischen Religionen diese beiden Richtungen wirklich neben einander auftreten, so gelingt es scheinbar sowohl den Kakodämonisten wie den Eudämonisten ein überwältigendes Material zur Unterstützung ihrer Ansicht beizubringen. In Wahrheit freilich beweist dieses Material für die letzte Ursache aller Religion gar nichts: denn nachdem der Grundsatz aufgegeben ist, dass die Ausbildung der religiösen Ideen einen logischen Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen enthalten müsse, ist natürlich der Schluss nicht mehr gestattet, dass das erste religionsbildende Princip noch jetzt im Mittelpunkt der Religion stehen müsse.

Die entschieden mehr begünstigte unter den beiden transformationistischen Hypothesen ist die kakodämonistische. Von jeher haben die Verächter der Religion die Angst als wichtigsten Antrieb zur Religiosität bezeichnet. Wer kennt nicht aus Lucrez die pathetische Schilderung des Aberglaubens, welcher furchtbar anzuschauen vom Himmel her das drohende Haupt den Sterblichen zeigte[1])! Was war die äussere Veranlassung dieser allgemeinen, die menschliche Seele durchdringenden Furcht? Man hat an die Furcht vor Hunger und Durst gedacht; ein moderner englischer Forscher hat durch eine Analysis der ältesten Gottesvorstellungen zeigen wollen, dass die ältesten Objecte der religiösen Verehrung die nämlichen waren, mit denen er jene elementarsten Instincte befriedigen konnte[2]). Die französischen Encyklopädisten, welche in mannichfacher Weise das Thema variirten, dass alle Religion aus der Furcht herstamme, verstanden unter Furcht besonders das Grauen, welches die übergewaltigen Naturkräfte einflössen. Ein merkwürdiger religionsgeschichtlicher Versuch dieser Art liegt vor in dem dreibändigen Werke *antiquité dévoilée par ses usages ou examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différens peuples de la terre.* Amsterdam 1766[3]). Das Werk wird als eine nachgelassene Schrift M. Boulangers bezeichnet, doch ist, zumal in den religionsphilosophischen Abschnitten die Hand noch grösserer Männer kaum zu verkennen und dürfen wir namentlich wohl Holbach, dem auch die Herausgabe zugeschrieben wird, und Diderot, welcher der Verfasser der Vorrede sein soll, als intellectuelle Miturheber betrachten. Von Boulanger rührt vielleicht nur der auch in einer andern Schrift von ihm ausgesprochene[4]) phantastische Gedanke, dass in einer Periode gewaltiger Erdumwälzungen die Furcht des Menschen vor den ihn beherrschenden Naturgewalten so

Kakodämonisten

Boulanger

1) Lucr. I. 63. Ähnliche Stellen sind V. 73; VI. 50 und besonders V. 1163—1240. Von den vielen Neueren, welche lehren, dass die Religion aus Furcht entstehe (vgl. auch Anm. 5), sei hier nur Meiners allgemeine kritische Gesch. der Rel. I. 20 ff.; Bastian 'der Mensch in der Geschichte' II. (Psychol. und Mythologie) Leipz. 1860. S. 106 ff. genannt. Eine Kritik dieser Ansicht giebt schon Schleiermacher Reden über die Religion¹ S. 99. Vgl. auch John Stuart Mill *three essays on religion* S. 100.

2) Sayce *principles of comparat. philology* S. 323 ff.

3) Auch in Boulangers *oeuvres compl.* Par. 1792; Amst. 1794. Eine deutsche Übersetzung mit Anmerkungen soll. J. C. Dähnert herausgegeben haben. Im Titel steht das Buch in offenbarer Beziehung zu der Schrift *le Christianisme dévoilé ou examen critique des principes et des Effets de la religion Chrétienne,* welche Holbach zugeschrieben wird, aber wahrscheinlich von Damilaville ist. — Auch in dem dritten Teile des vier Jahr nach der *antiquité dévoilée* erschienenen *Système de la nature* wird der Ursprung der Religion in das Gefühl der Abhängigkeit von den Naturgewalten gesetzt.

4) In der *dissertation sur Élie et Enoch* 1765.

gross wurde, um zur Verzweifelung an der Welt und somit zur Religion zu treiben; hiergegen sticht die mit blendender Beweisführung, mit durchdringender Kenntnis der Schwächen der Religion geschriebene Darlegung, wie der Mensch aus Furcht vor der äusseren Natur sich einen Schutz im eigenen Ich erträumt, sehr ab. Mit grosser Belesenheit werden die Ceremonien lugubren Charakters, wie sie ja in allen Religionen vorkommen, zusammengestellt und in ihnen der Ausgangspunkt aller Religion gesucht. Wie scharfsinnig übrigens diese Hypothese auch sein mag, so müssen wir sie schon deswegen zurückweisen, weil es feststeht, dass alle jene Ceremonien, auf die sich die *antiquité dévoilée* beruft, einer jungen Phase der religiösen Entwickelung angehören. Man kann gradezu sagen, dass diejenige Furcht, welche den Encyklopädisten vorschwebte, vielmehr erst das Product der Religion war. Der Irrtum war notwendig, weil die Altertumskunde damals zu wenig entwickelt war, als dass das historische Verhältnis aus den Quellen hätte entnommen werden können; begrifflich liesse sich das, was Lobeck gelehrt, sogar viel einfacher mit der religionsfeindlichen Grundauffassung der Encyklopädisten vereinigen, denn offenbar kämpft derjenige weniger scharf gegen die Religion, welcher sie aus einer verwerflichen Neigung des menschlichen Herzens ableitet, als der, welcher diese Neigung sogar erst eine Folge der Religion sein lässt.

Unter den neueren Geschichtsschreibern der Religion, welche principiell in dieser Beziehung auf dem Standpunkt der Encyklopädisten stehen, Roskoff nimmt G. Roskoff in seiner bekannten 'Geschichte des Teufels' (Leipz. 1869, vgl. dess. Verf. 'Religionswesen der rohesten Naturvölker' Leipz. 1880) eine hervorragende Stellung ein. Auch Roskoff nimmt an, dass besonders Not und Bedrängnis in dem Menschen das Gefühl der Furcht und daher das Bedürfnis des Schutzes in einer übersinnlichen Sphäre erweckt. Auch darin stimmt der Biograph des Teufels mit der *antiquité dévoilée* überein, dass es zunächst die Natur war, welche dem Menschen furchtbar erschien; 'denn das Fremde an sich erregt Schrecken und alles Unbekannte, Unerklärliche jagt Furcht ein.' Aus der allgemeinen Furcht des Naturmenschen entsteht das Gefühl der Machtlosigkeit gegenüber einer Macht, die über den Menschen waltet, und dies Gefühl verdichtet sich zur Personification jener abstract empfundenen Macht. — Trotz des grossen Aufsehens, welches Roskoffs Schrift in weiten Kreisen erregte, steht er doch mit seinen Ansichten in diesem Punkte gegenwärtig ziemlich isolirt. Die meisten derjenigen neueren Anthropologen, welche die Furcht zum Ausgangspunkt der Religion machen, unterlassen es, eine specielle Veranlassung dieser Furcht zu suchen. Jede Furcht ist in letzter Linie der für die Erhaltung des Daseins notwendige instinctive Widerwille gegen die Vernichtung desselben. — Schon Lucrez deutet an, dass es besonders die für den Naturmenschen erste und äusserste Furcht, die Furcht vor dem Tode und vor

Neuere Anthropologen. Die Ahnencult-theorie. Lippert u. a.

den Toten, war, welche den Glauben an Götter und die Sehnsucht sie zu versöhnen entstehen liess. Dieses Motiv ist in der letzten Zeit in einem sehr consequent durchgeführten System zur Grundlage alles religiösen Empfindens gemacht worden[5]). Von allen Erscheinungen der Aussenwelt

5) Jul. Lippert 'der Seelencult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion, eine ethnologische Studie' Berlin 1881 und desselben Verfassers umfangreiches Werk: 'die Religionen der europäischen Culturvölker' Berlin 1881. — Nachdem Lippert in seinem 'Christentum, Volksglaube und Volksbrauch' Berlin 1882 die Elemente des von ihm vorausgesetzten, ausnahmslos nach einem schlechthin gültigen Gesetze bestehenden Seelencultus nachzuweisen versucht hatte, lieferte er endlich in der 'allgemeinen Geschichte des Priestertums' 2 Bände. Berlin 1883 und 1884 eine sehr eingehende systematische Gesammtdarstellung aller bestehenden Religionsformen, wie sie sich seiner Anschauung nach aus dem 'Seelencult' entwickelt haben. — Über sein Verhältnis zu Caspari (Urgesch. der Menschheit) und zu Fr. Schultze spricht Lippert selbst Seelenc. S. IV ff., über sein Verhältnis zu Tylor u. a. in der Vorrede zum zweiten Band der 'Gesch. des Priestertums'. — Vom Ahnencult oder Animismus gehen auch viele andere moderne Forscher aus, die sonst auf ganz abweichendem Standpunkt stehen, z. B. — um von solchen Gelehrten ganz zu schweigen, welche den Totencultus als die ursprüngliche Religionsform nur einiger Racen erklären (wie z. B. J. G. Müller 'Geschichte der amerikanischen Urreligionen' Basel 1855 hinsichtlich der von ihm behandelten Völker und Taylor in seinen höchst unkritischen *Etruscan researches* S. 49 ff. u. o. hinsichtlich der Turanier) — Reinhard 'Abriss einer Geschichte der religiösen Ideen' S. LXXXVIII; Ross Hellen. I. 1. S. 41 ('wir haben genug sichere Beispiele von Grabmälern, die durch Assimilation des in ihnen bestatteten Verstorbenen mit einer Gottheit zu Tempeln gesteigert wurden'); Herbert Spencer (*'the rudimentary form of all religion is the propitiation of dead ancestors')*; Carus Sterne (in der Aufsatzserie 'Mythologie und Entwickelungslehre', die sich durch die Sonntagsbeilagen der Vossischen Zeitung seit 19. Dec. 1886 bis jetzt hinzieht); Hugo Elard Meyer 'indogermanische Mythen' I. Berlin 1883. — Selbst deutsche Theologen — natürlich freisinnige — haben, wiewohl von dieser Seite her die animistische und fetischistische Theorie gewöhnlich bekämpft wird (vgl. z. B. Aug. Baur protest. Kirchenzeitung 1886. S. 512 ff.; O. Pfleiderer Religionsphilosophie auf gesch. Grundl. II^2. (1884) S. 9; Jahrbb. für prot. Theol. I. 73 f.), gelegentlich die Religion mit dem Seelencult beginnen lassen. So setzt z. B. Hosten 'Urspr. und Wesen der Relig.' (prot. Kirchenzeit. 1886. S. 679 ff.) an den Anfang der Religion fetischistischen Polydämonismus, nachher Ahnen- und Heroencultus, nimmt allerdings daneben noch eine im Ich wirkende Kraft 'den Lebenswillen' an, welcher dasselbe drängt, die im Bewusstsein offenbar gewordene schlechthinnige Lebensmacht über seinen Willen als schlechthinnige Macht zu setzen. — Absichtlich haben wir im Vorstehenden aus dem grossen Gebiet der auf dem Boden des Animismus sich erhebenden Hypothesen solche mit ganz verschiedenartigem Endausgang gewählt; es handelt sich nicht um einen vereinzelten Gedanken Lipperts, sondern um eine weit verbreitete Grundauffassung, die von Lippert nur am consequentesten (und einseitigsten) durchgeführt und auf alle Culte angewendet ist. Daher wählt Lippert absichtlich das Wort Seelencult zum Unterschied von Animismus, der nur eine bestimmte Form des Glaubens sei.

macht erfahrungsmässig der Tod den grössten Eindruck auf den Menschen. Blüte und Frucht, Sommerwärme und Winterkälte, Schneestürme und Regenguss, Alles hat der Erwachsene von Jugend auf in steter Wiederkehr als das Gemeine kennen gelernt, aber dass der Lenker des Hauses nun nicht mehr da ist oder vielmehr da ist und doch nicht mehr derselbe, dass derselbe Mund nun nicht mehr reden, dasselbe Auge sich nicht mehr bewegen kann, das durchbricht den Kreis des Gemeinen und regt den rohesten Sinn zu ungewohnter Gedankenarbeit an[6]). Die Seele ist nicht ganz vernichtet; sie lebt noch eine Zeit lang in der Nähe ihres Körpers und hat die Fähigkeit zu schaden. Deshalb muss sie durch dargebrachte Spenden gesühnt werden; sei es zur Begleitung, sei es zur Nahrung werden ihr Frauen, Sklaven, später auch Tiere geschlachtet. Die Seele hat aber auch die Fähigkeit, sich in einen beliebigen Gegenstand, sei er von Menschenhand, sei er von der Natur gebildet, zu versetzen: ein solcher Gegenstand wird sich durch die Wunderkraft, die er ausübt, bemerkbar machen. Wir nennen ihn Fetisch; Fetischismus ist die Fähigkeit der Seele von beliebigen Gegenständen Besitz zu ergreifen[7]). Aber der Fetischdienst verallgemeinert sich. Die Erde als allgemeinen Wohnsitz der Geister, also als allgemeinen Fetisch zu fassen, war so naturgemäss, dass sich dieser Vorstellung gar kein Volk entzog, wenn es nur ein klein wenig über das Nächste hinaus nachzudenken begonnen hatte. Aber Erde und Himmel sind so natürliche Complemente, eine Vorstellung ruft so leicht die andere hervor, dass der Schritt vom Erdfetisch zum Himmelsfetisch gemacht werden konnte, sobald man sich nur nicht mehr lebhaft genug dessen bewusst war, auf welchem Erfahrungswege man zur Vorstellung des Erdfetisches gelangt sei[8]). Auch Bäume, Felsen, Flüsse und in höherer Auffassung Sonne, Mond und Sterne können Fetische werden. Dass dieser echte Fetischismus auch Griechen und Römern geläufig war, das uns unzweifelhaft nachzuweisen genügen einige Stimmen aus spätester Zeit[9]). Es giebt auch in der griechischen Religionsgeschichte etwas dem indianischen Totem Entsprechendes; wird der Himmels- oder

6) Seelencult S. 3.

7) Rel. der eur. Culturv. S. 10. — Dass der Fetischismus das Anfangsstadium der Religion bezeichnet, ist eine weit über den Kreis der in Anm. 5 genannten Forscher hinaus verbreitete Hypothese: von ganz anderem Standpunkt aus gelangte z. B. Sayce zu diesem Satze. Vgl. *principles of comparative philology* S. 330 '*with fetichism the germs of a mythology make their appearance*'.

8) Lippert die Rel. der eur. Culturv. S. 341. Beispiele dafür sollen u. a. sein: das mittelamerikanische Culturgebiet ('Gesch. des Priestertums' I. 293 ff.), Ägypten (ebend. I. 449 ff.), Indien (ebend. II. 365 ff.), Griechenland (ebend. II. 503 ff.).

9) Lippert die Rel. der eur. Culturv. S. 304. Lippert führt die Stelle des sog. Herm. Trismeg. bei Aug. *c. d.* VIII. 23 und Plotin an.

ein Gestirnsfetisch zum Totem, so entstehen die den ganzen Vorstellungskreis verratenden Bezeichnungen 'Söhne des Himmels', 'Söhne der Sonne'. Aus diesem primären Ahnen- und secundären Fetischcult und aus den mit beiden verbundenen Vorstellungen leitet nun Lippert[10]) den gesammten Göttercult und Götterglauben der Griechen her; der Tempel ist ursprünglich ein Heroengrab, und die Götter sind die verehrten Ahnen. Nicht hat Euemeros die Götter zu Menschen erniedrigt, um das Wunderbare natürlich, das Unbegreifliche begreiflich erscheinen zu lassen; sondern er geht nur im Sinne des alten Volksglaubens vor, den Homer und Hesiod durch die Errichtung einer künstlichen Scheidegrenze zwischen Göttern und Heroen verfälscht haben.

Sogar das Aufkommen des Christentums leitet Lippert (Rel. S. 487) aus diesem ursprünglichen Seelencult her. Die Sehnsucht nach einem genealogischen Verhältnis zu Gott war das Erbteil, das der Seelencult der Menschheit hinterliess, als er selbst zerrüttet und zerfallen den Weg alles Irdischen gieng. Wäre der Mensch auf dem Wege der Naturspeculation zur Religion gelangt, so wäre ihm jenes Bedürfnis nimmermehr anerzogen worden, und die erkannte oder doch geahnte Einheit aller Kräfte hätte ihn befriedigen müssen.

Kritik der Ahnencult-theorie

Der Hauptverteidiger der Ahnenculttheorie ist von ethnographischen Vorstudien aus an diese Frage herangetreten und beherrscht daher nicht das philologische Material; zahlreiche Behauptungen, welche den Zeugnissen zuwiderlaufen, die aber für die Haupthypothese unwesentlich sind, können unbeschadet der letzteren entfernt werden. Aber auch mit diesen Modificationen würde die Lippertsche Hypothese mit dem durch die Documente gebotenen Material nicht in Einklang gebracht werden können. Von den religiösen Urkunden erwähnt die ältere Ṛigvedasammlung gar keine Verehrung der Vorfahren; nicht einmal das kann aus den Liedern dieser Sammlung gefolgert werden, dass die Beisetzung der Toten einen wesentlichen Bestandteil der Ceremonien ausmachte. Begräbnislieder fehlen in dieser Sammlung durchaus; wollte man aber diesen bemerkenswerten Umstand damit erklären, dass diese Lieder, welche nach sonstigen Spuren der Sammlung den Hades als einen trostlosen Ort vorgestellt haben, der späteren Lehre von dem besseren Jenseits widersprachen und daher absichtlich weggelassen wurden, so bleibt doch entscheidend, dass unter allen Dämonen der ältesten Liedersammlung kein einziger, wie es doch in der jüngeren Litteratur so häufig geschieht, als 'Geist' im Lippertschen Sinn bezeichnet wird. Die zweite Sammlung, aus welcher die Ṛiksaṁhitā besteht, nennt in den zahlreichen Begräbnisliedern ihres jüngsten Buches das Paradies nach dem Tode; eine feierliche Verbrennung der Toten war da-

10) Rel. der eur. Culturv. S. 309—408.

mals bereits üblich, doch eine dauernde Pflege bestimmter Ahnenseelen ist auch aus diesen Liedern noch nicht, sondern erst aus noch jüngeren Producten der indischen Litteratur ersichtlich. Regelmässige Opfer werden dagegen von anfang an den Göttern dargebracht. Allerdings werden schon früher einzelne Gottheiten als Vater oder Mutter gepriesen, aber in allen diesen Fällen ist der Gottheitsbegriff das Subject, zu dem die genealogische Bezeichnung als Prädicat tritt: nicht unsere Eltern sind zu Göttern erhoben, sondern von den Göttern wird ausgesagt, dass sie der Menschen Vater und Mutter seien. In der griechischen Litteratur, die nicht so hoch hinaufreicht, ist die feierliche Feuerbestattung des jüngeren Ṛigveda bereits von anfang an bekannt; aber auch hier fehlt es in den älteren Denkmälern an jeder dauernden Verehrung der Gestorbenen. Erst im Laufe der Jahrhunderte, während mit der Vertiefung der geistigen Gemeinschaft zwischen den Menschen das Bedürfnis des fortgesetzten Verkehrs auch nach der Trennung sich lebhafter geltend machte, bildet sich, bei den oberen Volksschichten beginnend, ein pietätvolles Verhältnis den Toten gegenüber heraus. Das uralte Götteropfer kann nicht aus dem jungen Totenopfer entstanden sein.

Nicht minder bedeutsam aber als diese äusseren Zeugnissen entnommenen Bedenken sind die, welche dieses System durch seine inneren Widersprüche hervorruft. Wäre auch das demütigende Gefühl, das die Gewalt des Todes hervorruft, im Sinn des Verfassers ein ausreichender Grund, die Entstehung des vermeintlich allgemein vorhandenen religiösen Triebes zu erklären, so würde dies schon von der angenommenen zweiten Stufe durchaus nicht mehr gelten. Durch welche innere Nötigung sich aus dem Glauben an die Fortexistenz der geschiedenen Lieben auf der ganzen Welt der wunderliche Glaube entwickelte, dass die Geister der Toten dauernden Besitz von irgend einem Object ergreifen, auf welches dann ihre Macht übergeht, ist schwer ersichtlich. Weiter noch ist die Kluft zwischen der zweiten und dritten Stufe, zwischen dem Fetisch- und dem Gestirndienst. Alle die zahlreichen Versuche, eine der historischen Lichtreligionen aus dem Fetischdienst zu erklären, wie z. B. der, die gesammten griechischen Religionen aus der Verehrung von Baumfetischen oder die ägyptische aus dem Cultus von Tierfetischen herzuleiten, müssen als gescheitert betrachtet werden[11]). Nicht als solche wurden Bäume und Tiere verehrt, sondern sofern sie irdisches Abbild (Symbol, Hieroglyphe) der himmlischen Erscheinungen waren. Alle antiken Fetischdienstbildungen sind hervorgegangen aus Symbolen, deren Bedeutung vergessen wurde. Und so ist es mit dem

11) Bötticher der Baumcultus der Hellenen Berlin 1856. Vgl. Pietschmann der ägypt. Fetischdienst und Götterglaube. Zeitschr. für Ethnogr. X. 1878. 157 ff.

Christentum, das in Abessynien ganz und in dem Volksglauben der romanischen Nationen zum Teil auf der Stufe des Fetischismus angekommen ist, so mit dem Islam und dem Buddhismus. In allen diesen Religionen und auch wohl bei manchen wilden Völkern ist der Fetischismus erst die Entartung. Gleichwohl mag schon vor allen Religionen eine Art Fetischglauben existirt haben, sofern man darunter den auf falscher Generalisirung beruhenden Wahn versteht, dass der Besitz gewisser Objecte eine bestimmte Macht verleihe; aber dass auf diesen dumpfen Aberglauben überall ein ganz gleichmässig entwickelter Himmelsdienst folgte, das eben ist das Problem. So viele Beispiele auch den Übergang himmlischer Gottheiten zu irdischen Fetischen lehren, so fehlt es doch für den umgekehrten Vorgang an jedem beglaubigten Analogon. Und das ist im Wesen des Fetischglaubens selbst begründet. Indem Lippert vom Himmels- oder Sonnenfetisch spricht, vereinigt er zwei sehr verschiedene Vorstellungen: wird der Fetisch erst dadurch wirksam, dass ein Geist von ihm Besitz ergreift, ist sein Wirken geheim und auf den Vorteil seines Besitzers beschränkt, so strahlt die Sonne wandellos am Himmel, allen sichtbar und allen, Freund und Feind, die gleiche Gunst erweisend. Die Thatsache des Himmels- und Sonnendienstes wird durch die Annahme einer vorausgehenden Fetischperiode um nichts erklärlicher. Fr. Schultze[12]), welcher in Beziehung auf den ursprünglichen Fetischdienst Lippert nahe steht, hat vergeblich versucht, die von ihm wohl gefühlte Kluft zwischen den Fetischen, die innerhalb der Begierden des Menschen liegen, und denen, welche seinen Interessen nicht dienen, 'dem neuen Object' zu vermitteln. — Allein nicht nur die von Lippert angenommene Entwickelung, sondern schon der scheinbar ansprechende Anfangssatz, dass die Religion aus der Furcht vor dem Tode entsteht, unterliegt bei genauerer Prüfung schweren Bedenken und würde selbst, wenn er nicht den empirischen Beobachtungen widerspräche — wie er es nach dem früher Bemerkten thut —, nimmermehr die Grundlage einer Erklärung der Religionsentstehung sein können. Schon der Umstand, dass sehr viele Lebewesen sich fürchten, die Religion aber eine ausschliessliche Eigenheit des Menschen ist, lässt darauf schliessen, dass nicht das eine Moment der Furcht die Religion hervorgebracht habe, dass vielmehr noch andere Momente hinzutreten müssen, die als die specielleren sogar für wichtiger anzusehen sind. Nun giebt zwar die kakodämonistische Hypothese thatsächlich — wie es u. a. schon die oben mitgeteilten Proben der Beweisführung verraten — natürlich auch die Existenz jener anderen Momente zu[13]), und insofern ist dieser Einwand ein mehr

12) 'Der Fetischismus' Leipzig 1871. S. 225—283. Vgl. Tiele 'Max Müller und Fritz Schultze über ein Problem der Religionswissenschaft'.

13) Dies erkennt z. B. Roskoff 'das Religionswesen der rohesten Culturvölker' S. 35 ausdrücklich an, indem er hervorhebt, dass 'das Furchtgefühl den

formaler; aber da jene anderen wesentlichen Momente von Lippert nur gelegentlich berücksichtigt, nicht systematisch untersucht und insbesondere nicht als allgemein menschliche nachgewiesen werden, so liegt hier zugleich eine materielle Lücke der Beweisführung vor, insofern nämlich die notwendige Analysis der als religionsbildend angenommenen Factoren auf die Analysis eines einzigen derselben sich beschränkt. Aber wir müssen in unserm Zweifel noch weiter gehen. Nicht einmal eine cooperative Wirkung bei der ersten Religionsbildung können wir im Lippertschen Sinne der Furcht zugestehen. Richtig ist zwar die Bemerkung, dass in den bestehenden Religionen, wie viele andere psychologische Triebe, so auch die Furcht eine bedeutende Rolle spielt, daraus aber folgt keineswegs, dass die Religionen oder die Religion aus ihr wirklich entstand. Was ist denn die Furcht? Offenbar ein Instinct, vermöge dessen sich die Geschöpfe im Kampf ums Dasein gegen solche häufig wiederkehrende Gefahren, gegen die sie keine Verteidigungswaffen besitzen, durch die Flucht schützen. Nun kommt es zwar wohl bei allen Instincten vor, dass sie in Folge ungenügender Zuchtwahl und Anpassung gewissermaassen über das Ziel hinausschiessen und ausser ihrer Hauptwirkung zum Besten des Individuums oder der Gattung noch gewisse Nebenwirkungen ausüben, welche für das Wohl jener entweder gleichgültig oder auch partiell schädlich sind und unter Umständen sogar, bei wesentlicher Veränderung der Lebensbedingungen, den Untergang des Individuums und der Gattung herbeiführen können. Der Instinct der Skorpione, mit dem Giftstachel nach dem Feinde zu stossen, führt bei gewissen Arten, wenn der Skorpion einer ungewohnten intensiven Lichtwirkung ausgesetzt wird, zur Selbstzerstörung. Dass eine solche Nebenwirkung des Furchtinstinctes auch die Religion sei, ist nun zwar an sich wohl glaublich, und es wäre von diesem Standpunkt aus sogar erklärlich, dass dieselbe unter Umständen im religiösen Selbstopfer und in der Selbstverstümmelung selbst bis zur Vernichtung des Organismus führen kann: aber ehe diese Hülfsannahme genügen könnte, müsste das Vorhandensein dieser Nebenwirkungen nicht blos a posteriori gefolgert, sondern empirisch bewiesen und genetisch erklärt werden. Es stehen sogar sehr grosse Bedenken jener Hülfsannahme entgegen. Die ganze Geschichte des Menschen legt Protest dagegen ein, dass die Furcht vor dem Untergang eine so mächtige Bedeutung unter den Instincten unserer Urväter einnahm. Nicht indem er feige vor den ihn bedrohenden Gefahren zurückwich, sondern indem er im Gefühl seiner Kraft dieselben überwand, hat der

Begriff Religion nicht erfüllt, welcher zwar auch Gefühl, aber nicht nur Gefühl, sondern auch die Anerkennung einer übersinnlichen Macht in sich fasst' —: ein Zugeständnis, welches, da ein Grund für die Notwendigkeit dieser Anerkennung nicht nachgewiesen wird, eigentlich gradezu die Unzulänglichkeit dieses ganzen Erklärungsversuches ausspricht.

Mensch sich zum Herrn der Schöpfung gemacht. Der Wilde ist im allgemeinen von Natur nicht furchtsam, höchstens als berechnende Vorsicht äussert sich seine Furcht: er muss das Leben verachten, um es nicht zu verlieren, und deshalb schont er ebenso wenig sich selbst als andere. Jene dumpfe Furcht, die Lippert an den Anfang der Religion setzt, findet sich zwar bei gewissen Culturvölkern, welche, weil sie in relativ gesicherten Verhältnissen leben, eines steten Spornes zur Erweckung persönlichen Mutes entbehren, würde dagegen den Lebensbedingungen des um seine Existenz ringenden Wilden nicht entsprechen. Nur da, wo in Folge von Isolirung der Kampf mit der Natur aufhört, wie z. B. bei manchen polynesischen Wilden, oder wo ein Volk im Kampf ums Dasein bereits unterlegen ist und nur durch die Gnade seines Siegers ein knechtisches Dasein weiter fristet, wie bei einigen afrikanischen Negerstämmen, kann die Furcht die von Lippert vorausgesetzte Form annehmen. Diese Völker sind denn auch wirklich die einzigen, bei deren religiösen Gebräuchen die Lippertsche Hypothese sich wenigstens teilweise durchführen lässt. Lippert selbst geht zwar grade von den amerikanischen Völkern aus und scheint daher (wie schon früher Müller) anzunehmen, dass bei diesen seine Hypothese sich am deutlichsten bestätigt: aber grade die von ihm angeführten Beispiele müssen meines Erachtens zu ganz anderen Resultaten führen. Da nun aber jene isolirten oder geknechteten Völker zugleich die intellectuell am wenigsten begabten zu sein pflegen, erklärt sich auch die Thatsache, die wohl der Grundpfeiler der ganzen Lippertschen Hypothese ist, dass nämlich grade auf gewissen sehr niedrigen Stufen der Religion die Furcht ein besonders wichtiges Moment derselben ist. — Nachdem so zum Schluss auch noch die Grundlage der ganzen Hypothese erschüttert wurde, kommen wir zu dem Resultat, dass dieselbe in allen ihren Teilen unhaltbar ist.

Die zuletzt hervorgehobenen Bedenken werden grösstenteils vermieden von der eudämonistischen Richtung der anthropologischen Religions- Eudämonisten erklärung. Es könnte zwar vielleicht scheinen, als gehörte die eudämonistische Hypothese deshalb nicht zu den transformationistischen, weil, wie bemerkt, bisher die Begründung dieser Hypothese sich darauf beschränkt hat, den Eudämonismus als constituirendes Element aller historischen Religionen zu erweisen, nicht aber gezeigt hat, welche Transformationen dieses aus dem gegebenen Wesen des Menschen sich ergebende erste Religionselement unter der Einwirkung äusserer Verhältnisse durchmachen musste. Aber dieser Mangel ist zufällig, und da, wie sich uns schon aus der Kritik der Lippertschen Hypothese ergab, die historischen Anfänge der Religion vielmehr eudämonistische als kakodämonistische Bestandteile enthalten, so könnte über kurz oder lang jenem Mangel leicht abgeholfen werden; daher be-

sprechen wir die eudämonistische Hypothese an dieser Stelle, an welche sie ihrem Wesen nach gehört.

Der weitaus bedeutendste und zugleich hartnäckigste Kämpfer für die eudämonistische Religionserklärung und, wenn es erlaubt ist, ein Urteil zu fällen, wo der Streit noch fortwährt, einer der unerschrockensten und bestgerüsteten Kämpfer, die zu irgend einer Zeit auf diesen Kampfplatz hinabgestiegen sind, ist Ludwig Feuerbach[14]). In keinem anthropologischen System ist so consequent wie in dem seinigen der subjectivistische Charakter der Religionserklärung festgehalten. Namentlich in seiner ersten Schrift tritt der Einfluss deutlich hervor, den der kritische Subjectivismus der classischen deutschen Philosophie auf ihn ausgeübt hat, so sehr er auch eben diese Philosophie bekämpft. Das Bewusstsein Gottes ist ihm nur Selbstbewusstsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die erste, indirecte Selbsterkenntnis des Menschen, nachdem der Mensch zwar angefangen hat, das Subject-Ich als Object-Ich zu denken, aber sich der Identität der beiden Ichs noch nicht bewusst geworden ist. Das fortschreitende Bewusstsein dieser Identität, oder wie Feuerbach selbst sagt, die fortschreitende Selbsterkenntnis, ist fortschreitende Religion.

L. Feuerbach

Auf diesem Subjectivismus entwickelt sich der eudämonistische Erklärungsversuch Feuerbachs. Das in der Gottheit nach Feuerbach objectivirte Ich ist nicht das Ich, wie es ist, sondern das Ich, wie es sein möchte. Das Grundwesen der Gottheit ist daher die Einheit von Wünschen und Können[15]). Dass der Mensch in der Erfüllung seiner Wünsche sich gehemmt sieht, lenkt von selbst seine Gedanken auf die Wahnvorstellung, dass diese Hindernisse beseitigt sind: der Wunsch ist ein Sklave der Not, aber ein Sklave mit dem Willen der Freiheit[16]). Weil es überall Not giebt, entsteht überall Religion. 'Ein Wesen, das wünscht, aber nicht unmittelbar kann, was es wünscht, nicht ohne eine langwierige Reihe von Zwischenhandlungen und Umständlichkeiten, nicht ohne Gefahren, ohne Angst und Furcht erreicht, was es wünscht und beabsichtigt, schöpft aus sich selbst und nur aus sich den Wunsch und die Vorstellung eines Wesens, das von all dieser Pein und Mühseligkeit frei, das stets seines Erfolges gewiss, ohne Schwierigkeit und Abhängigkeit, ohne Verzug kann oder thut, was es wünscht oder will'[17]). Unrecht leiden, Rache fühlen, heisst Mensch

14) 'Das Wesen des Christentums' 1. Aufl. Leipzig 1841, 2. Aufl. 1843 (besonders die einleitenden Kapitel S. 1—47 der 2. Aufl. behandeln die Entstehung der Religion); 'Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Altertums' (umfasst den neunten Band der Gesammtausgabe, Leipzig 1857). Vgl. Starcke '*L. Feuerbach, en monografi*' Kopenh. 1883. S. 140—183.

15) Theog. S. 60.

16) Theog. S. 56.

17) Theog. S. 57 f.

sein, aber Rache ausüben, Rechte, Menschenrechte siegreich geltend machen, heisst Gott sein[18]). Der blosse Wille, welcher eben deswegen nur Wunsch ist, dass etwas sei oder geschehe, heisst Mensch, derselbe Wille aber, welcher geschieht, durchdringt, siegt, Erfolg hat, heisst Gott[19]). Der Wunsch ist die Urerscheinung der Götter; wo Wünsche entstehen, da erscheinen, ja entstehen die Götter[20]). Die Götter sind die ungeduldigen, revolutionären Wünsche der Menschen, ihren Willen mit derselben Leichtigkeit und Anstandslosigkeit zu verwirklichen, wie die Götter; diese Götter sind also die Wünsche der Menschen, selbst Götter zu sein[21]). Gott ist nichts anderes als der aus dem Scheffel des menschlichen Herzens ans Licht des Bewusstseins hervorgezogene, als ein persönliches Wesen herausgestellte, zum Gesetz oder vielmehr Gesetzgeber seines Thuns und Lassens erhobene exaltirte Wille des Menschen, glücklich zu sein[22]). Nicht aus dem Glauben entsteht das Verlangen der Gläubigen nach dem Göttlichen, sondern aus dem Verlangen der Glauben. Man wünscht nicht die Unsterblichkeit, weil man sie glaubt, oder gar beweist, sondern man glaubt und beweist sie, weil man sie wünscht. Die Gottheit ist wesentlich ein Gegenstand des Verlangens, des Wunsches; sie ist ein Vorgestelltes, Gedachtes, Geglaubtes, nur weil sie ein Verlangtes, Ersehntes, Erwünschtes ist. Das gilt selbst von den einzelnen Prädicaten Gottes. So bedeutet z. B. nach Feuerbach der Satz: 'Gott weiss Alles' nicht eigentlich das, was er zu sagen scheint, sondern in Wahrheit: 'Gott weiss Alles, was der Mensch nicht weiss, aber zu wissen wünscht'[23]). Der Satz: 'Gott ist allgütig' beweist in Wahrheit nur den menschlichen Egoismus; die Götter sind Stellvertreter der menschlichen Selbstliebe[24]). Desselben Ursprungs sind alle andern Eigenschaften, die im Verlaufe der menschlichen Geschichte der Gottheit beigelegt worden sind. Die Religionsgeschichte ist die Geschichte der menschlichen Wünsche. Glaube ist in letzter Instanz eine Überzeugung nicht aus subjectiv zureichenden Gründen, sondern aus subjectiv zureichenden Wünschen[25]).

Feuerbachs Gedanke ist in vielen neueren religionsgeschichtlichen Werken benutzt und ausgeführt worden, so beruht z. B. A. Langes 'Geschichte des Materialismus' (2. Aufl. Leipzig 1875) auf dem Grundgedanken, dass die Religion uns in eine illusionäre Idealwelt erhebt, die der Mensch sich erdenkt und erdenken muss, um den beengenden Schranken der Lange

18) Theog. S. 168.
19) Theog. S. 21.
20) Theog. S. 38.
21) Theog. S. 64.
22) Theog. S. 379.
23) Theog. S. 293.
24) Theog. S. 15.
25) Theog. S. 49.

J. Stuart Mill Wirklichkeit zu entgehen. John Stuart Mill hat gelegentlich die illusionäre Befriedigung unerfüllbarer Wünsche mit zu den constitutiven Elementen der Religion gerechnet: *So long as human life is insufficient to satisfy human aspirations, so long there will be a craving for higher things, which finds its most obvious satisfaction in religion*[26]). In neuster Zeit W. Bender hat Wilhelm Bender in seinem Werke 'das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung' die religiösen Begriffe als realisirte supranaturalistische Wünsche zu deuten und so die Entstehung der Religion zu erklären versucht[27]). Nur durch die Einführung des Begriffes des Selbsterhaltungstriebes unterscheidet sich Bender von Feuerbach, und selbst dieser Unterschied ist mehr scheinbar als wirklich. Der Selbsterhaltungstrieb des Menschen ist — so ungefähr schliesst Bender — so stark, dass da, wo eine Befriedigung desselben nicht möglich ist, wenigstens eine illusionäre Befriedigung angestrebt wird. Diese illusionäre Befriedigung gewährt am vollständigsten die Religion. In ihren beiden Seiten, Glauben und Cultus, die beide ihre Vereinigung im Gebete feiern (S. 128), ist die Religion nur Bethätigung des Selbsterhaltungstriebes oder Selbstbereicherungstriebes (S. 28), eine Reaction dieser Triebe gegen die Erfahrungen der Ohnmacht und Abhängigkeit, in welche sich der Mensch versetzt sieht (S. 31). Freie Erhebung zu der weltleitenden Macht zur Sicherstellung und freie Deutung des Weltlaufs nach Maassgabe eines Ideals von vollkommenem und vollkommen befriedigtem Leben — sofern die volle Verwirklichung desselben jenseits der Grenzen unseres Wissens und Könnens liegt — das ist das Wesentliche der Religion in ihren beiden constanten Erscheinungsformen, dem Cultus und dem Glauben (S. 127). Glaube und Anbetung verfolgen denselben praktischen Zweck der Erlösung, der Erlösung nämlich von dem Zweifel an einem positiven Lebenszweck und seiner Durch-

26) John Stuart Mill *three essays on religion* London 1874. S. 104.

27) Bender selbst versichert zwar, bei Schleiermacher und Kant die wirksamsten Anregungen seines Systems empfangen zu haben, thatsächlich stimmt er aber durchaus mit Feuerbach überein; hätten wir darauf verzichten wollen, auch die eigentümliche Ausdrucksweise der beiden Schriftsteller wiederzugeben, so wäre es ein Leichtes gewesen, die Besprechung der beiden Hypothesen zusammenzufassen. Fast scheint es, als sei Bender sich der Bedeutung und Consequenz des von ihm aufgestellten Erklärungsversuches nicht recht bewusst geworden: sonst wohl schwerlich hätte er, einer der Führer der freisinnigen Theologen, eine Lehre vorgetragen, die im innersten Wesen jeder Theologie, auch der freisinnigsten, widerspricht, und die daher von den eigenen Gesinnungsgenossen des Verfassers scharf verurteilt worden ist (z. B. von Körber prot. Kirchenzeit. 1886. S. 209 ff. Vgl. auch Lasson preuss. Jahrbb. 1886. S. 246—275). Bender selbst soll später zugegeben haben, dass seine Darstellung nur die eine, intramundane Seite der Religion behandele, und dass es daneben noch eine metaphysische Seite gebe: ein Zugeständnis, das, wenn es richtig sein sollte, freilich nahezu einer Revocation des Grundgedankens gleichkommen würde.

führbarkeit in der Welt, sowie von den thatsächlichen Hindernissen, welche Sünde und Übel derselben in den Weg stellen (S. 131). Was zunächst die praktische Seite der Religion betrifft, so handelt es sich bei dem Cultus keineswegs vorzugsweise und ursprünglich überhaupt nicht um eine unmittelbare und interesselose Feier der Gesetze und Mächte, welche über oder in der Welt walten (S. 33), sondern um eine bestimmte geistige Action, durch welche sich der Mensch die Hülfe, die er sich selbst nicht leisten kann, von anders her versichern möchte (S. 31). Selbst die Askese in ihrer schroffsten Form, soweit sie religiöser Art ist, die Selbsthingabe an die Gottheit, lässt sich auf den einzigen maassgebenden Grundtrieb zurückführen, durch die Erhaltung, Bereicherung, Vollendung der wesentlichen natürlichen und idealen Zwecke des menschlichen Daseins in der Welt oder auch über die Welt hinaus jene persönliche Befriedigung oder Seligkeit zu gewinnen, welche die naturgemässe Form ist, in der wir jede Lebensförderung empfinden und geniessen (S. 31). Ebenso wurzelt aber zweitens auch der Glaube im Selbsterhaltungstrieb. Glauben ist eine Ausdeutung der Welt, durch welche die Erreichbarkeit der wesentlichen Lebenszwecke des Menschen unter den Hemmnissen des Daseins sicher gestellt werden soll (S. 72). So entsteht die Gottesidee, nicht als Schlüssel zum Welträtsel, sondern als Bürgschaft für die Verwirklichung des menschlichen Lebensideals in der Welt (S. 86), oder als Hülfslinie, die der Mensch zieht, um sich sein Dasein in der Welt verständlich zu machen. Die anbetende Erhebung zur Gottheit, sie ist nur das Hülfsmittel, mit welchem der Mensch im Kampfe um seine Existenz sich überirdische Kräfte aneignen will, um seine egoistischen oder selbstlosen, seine materiellen oder ideellen Interessen aufrecht zu erhalten, — aufrecht zu erhalten auch da, oder gerade da, wo er seine eigene Kraft erschöpft sieht (S. 22). So ist demnach die ganze Religion in ihren beiden Erscheinungsformen ein ungeteilter Act idealer Selbsterhaltung, durch welchen wir fortwährend den Contrast zwischen Wollen und Können, zwischen Wissenwollen und Nichtwissenkönnen aufheben (S. 131); überall, wo der Selbsterhaltungstrieb auf die Grenzen des menschlichen Könnens stösst, functionirt er mit Naturnotwendigkeit religiös (S. 41), und da dieser Contrast sich immer und immer wiederholen muss, da ebenso der Selbsterhaltungstrieb, wie die Unfähigkeit, ihn vollständig zu befriedigen, allen Menschen eigentümlich ist, so wird auch religiöser Glaube und religiöse Praxis im allgemeinen Wortsinn überall und von jedem Menschen fortwährend erzeugt (S. 123).

Beginnen wir unsere Kritik mit dem letzten Punkte, der zugleich der schwächste der ganzen eudämonistischen Hypothese ist, weil er dieser Hypothese selbst widerspricht. Denn nach der eudämonistischen Erklärung Kritik der eudämonistischen Hypothese

ist die Religion eine Illusion, d. h. eine Illusion nicht in dem Sinn, wie alle unsere Vorstellungen Illusionen sind, sondern eine Illusion innerhalb der allgemeinen Illusion, gewissermaassen eine Illusion in der Potenz. Wer diese Illusion an den Anfang der Religion setzt, leitet dieselbe nicht aus einer allgemeinen Anlage des menschlichen Geistes her — oder dürfte sie wenigstens nicht aus dieser Anlage herleiten —, vielmehr bestimmt er die Religion als eine specielle Verneinung der allgemeinen Anlage, als eine Abweichung von den allgemeinen Denkgesetzen, als eine geistige Abnormität: sollte diese Abnormität gleichwohl aus der allgemeinen Anlage hergeleitet werden, so müsste diese innere Anlage durch einen inneren Zwang sich fortwährend verneint haben. Wenn also nach der eudämonistischen Erklärung die Religion auf einer Illusion, auf einem Denkfehler beruht, so kann sie nicht aus den allgemeinen Denkgesetzen hergeleitet werden. Wer die religiösen Vorstellungen für schöne Einbildungen hält, kann wohl annehmen, dass diese Einbildungen bisweilen den Menschen täuschen; wenn er aber diese Täuschung als regelmässig ansetzt, macht er den Denkfehler zur Regel, die Ausnahme zum Gesetz.

Von dieser einen Conclusion ist also bei der Betrachtung der eudämonistischen Hypothese abzusehen. Im übrigen erhebt sich diese Hypothese, wie schon die obige kurze Darstellung gezeigt haben wird, weit über die vorher betrachteten Versuche. Denn da der Trieb gut zu leben nicht allein der allgemeinste aller Instincte ist, sondern auch als eigentliche Ursache den meisten anderen Trieben zu grunde liegt, so empfiehlt sich von vornherein eine Erklärung, welche auch die Religion als eine Form der Äusserung dieses Instinctes darstellt; es kommt nur darauf an, dass die durch die Feuerbach-Bendersche Hypothese geforderte Entwickelung mit der überlieferten wirklichen Entwickelung übereinstimmt. Bender selbst hat die Probe seiner Theorie wesentlich an den drei grossen transscendentalen Religionen, dem Buddhismus, dem Christentum und dem Islam, angestellt und innerhalb dieser drei Religionen ist es ihm, wie mir scheint, gelungen, das Verständnis für die psychologische Bedeutung zahlreicher religiöser Processe zu vertiefen oder zu erschliessen. Feuerbach hat seine Kritik ausser dem Christentum auch auf das Judentum und das griechische Heidentum erstreckt: aber diese Kritik zeigt trotz oder vielleicht grade wegen des aufgebotenen Scharfsinns, recht deutlich, dass sich bei den beiden letzteren Religionen schon recht erhebliche Schwierigkeiten für die Durchführung des eudämonistischen Principes erheben. Für die primitiven Religionsformen vollends ist dies Princip überhaupt noch nicht angewendet worden, und nähere Betrachtung lehrt, dass sich auf sie das Feuerbach-Bendersche Erklärungsmittel entweder überhaupt nicht oder doch nicht in dem Maasse anwenden lässt, dass von ihm aus eine Erklärung der Religion gegeben werden könnte. Der Widerspruch mit der historischen Entstehung

zeigt sich recht deutlich darin, dass Bender, indem er den allgemeinen 'Wunsch' Feuerbachs zum höchsten Wunsche, dem 'Wunsche der Selbsterhaltung' specialisirte und so begrifflich die Wahrscheinlichkeit des eudämonistischen Erklärungsprincipes erhöhte, gleichzeitig bei dem Nachweis der historischen Richtigkeit der Hypothese einige von der kleinen Anzahl von Religionsformen, die Feuerbach berücksichtigt hatte, unbeachtet lassen musste. Schon Anlass und Zweck der Religion muss, wenn man die primitiven Religionen mit ins Auge fasst, anders bestimmt werden, als es Bender thut. Was zunächst den Anlass betrifft, so ist das Gefühl der absoluten Ohnmacht und der Verzweiflung an der Ausführbarkeit des Lebensideals zur Religionsbildung nicht notwendig; nicht allein auf den höheren Religionsstufen erliegt der Mensch immer wieder der Versuchung, die Schranken seiner Macht mit Gewalt zu durchbrechen und die Gottheit, deren Hülfe er in Demut erwarten sollte, zu einer Leistung zu zwingen, die im Grunde doch nur eine Leistung des Menschen ist, sondern es fehlt jene von Bender so betonte Erkenntnis der Ohnmacht der menschlichen Leistung gewöhnlich auch im Anfang der religiösen Entwickelung. Ebenso wenig lässt sich aber zweitens als der Zweck der primitiven Religionen die 'Erlösung' (S. 21), die Befreiung von den Hemmnissen der Welt, die Verwirklichung des Ideals eines vollkommenen und glückseligen Lebens aufstellen. In ihren mutmaasslichen Anfangsstadien begnügt sich die Religion mit viel geringeren Zwecken; sie will lediglich gewisse Übel aus der Welt schaffen. Sehen wir nun also von dieser historisch nicht haltbaren Bestimmung des Wunsches als eines Wunsches zu leben ab und kehren wir zu der Feuerbachschen Formulirung des Erklärungsversuches zurück, welche übrigens bisweilen auch Bender vorgeschwebt zu haben scheint, da er gern neben den Selbsterhaltungstrieb den Selbstbereicherungstrieb und neben den Zweck der Erhaltung auch den der Vervollkommnung stellt. In dieser Formulirung geht nun aber grade der Hauptvorzug dieser Hypothese, wie bereits angedeutet, wieder verloren; denn zwar der allgemeine positive Wunsch zu leben könnte allenfalls geeignet erscheinen, die angenommene Allgemeinheit und wesentliche Gleichheit der Religion zu erklären, nimmermehr aber ein unbestimmter Wunschzwang, wie man etwa mit Feuerbach sagen müsste. Je mehr wir durch die empirische Betrachtung der ersten Religionsstadien dahin geführt werden, die an den Anfang der Religion gesetzte illusionäre Befriedigung des Selbsterhaltungstriebes zu beschränken, um so ungeeigneter natürlich wird dieser Antrieb, um aus ihm allein oder aus ihm vorzugsweise die Entstehung der Religion zu erklären. Wohl wirkt er bei ihrer Entstehung mit, aber diese Mitwirkung ist sehr beschränkt: grade von den Voraussetzungen Feuerbachs und Benders aus hätte sie enger bestimmt und begrenzt werden können.

Nach der eudämonistischen Auffassung ist nämlich die religiöse Ver-

anlagung ein Instinct, d. h. ein Trieb, dessen Befriedigung dem Menschen auf einem von ihm selbst nicht vorhergesehenen Wege einen Vorteil im Kampf ums Dasein verschafft. Ein Instinct nun wirkt entweder, wenn zu seiner Befriedigung nur eine oder ganz wenige Willensacte notwendig sind, unmittelbar, d. h. nur auf physischer Grundlage ohne Vermittelung einer Vorstellung, oder aber, wenn die Erfüllung des Instinctes complicirter ist und bewusste Willensacte erforderlich macht, durch die Vermittelung von Hülfsvorstellungen. Da es nun zum Wesen des Instinctes gehört, dass die schliessliche Wirkung der instinctiv erfolgenden Handlungen nicht vorausgesehen wird, so können diese Hülfsvorstellungen nicht etwa jene schliessliche Wirkung betreffen: in solchen Fällen also wirkt der Instinct nicht blos ohne Bewusstsein, sondern sogar gegen das Bewusstsein. Der bewusste Wille strebt nach etwas Anderem, als schliesslich erreicht wird und im Interesse des Wesens und seiner Gattung erreicht werden muss. Jenes Andere nun, jene Hülfsvorstellung, kann bisweilen durch einen schon vorhandenen Instinct gegeben werden: es wird so zu sagen ein Instinct durch den andern mitgenommen. Wo aber dies nicht der Fall ist, da wird eine illusionäre Vorstellung erzeugt. Der Mensch muss in diesem Falle das Falsche denken, um im rechten Augenblick das Richtige d. h. das für ihn Förderliche zu thun. Diese illusionären Vorstellungen sind nun z. T. unmittelbare Gefühle, z. B. die Illusion des freien Willens, welche die Function hat, die Überlieferung der Sittengesetze zu ermöglichen, z. T. aber sind sie zusammengesetzt und lassen sich in einzelne Vorstellungen zerlegen. Ein solcher Complex von Wahnvorstellungen ist offenbar nach der eudämonistischen Hypothese die Religion. Ist nun die Religion erklärt durch den Nachweis der Wahnvorstellungen, aus denen sie besteht? Keineswegs. Nicht die illusionären Hülfsvorstellungen, die zur Bethätigung des Instinctes nötig sind, sondern der reale Schlusseffect ist es, worauf es ankommt. Jener Wahn kann nicht nur die Entstehung der Religion nicht erklären, er ist vielmehr in sich selbst unerklärlich. Wohl können auch illusionäre Vorstellungen Willensacte auslösen, die illusionäre Befriedigung eines Wunsches kann den gelösten Willen wieder zur Ruhe bringen, das versteht sich von selbst; aber ebenso selbstverständlich ist es, dass diese Wirkung nur eintreten kann, so lange die Fähigkeit, die Irrealität der Vorstellung oder der Befriedigung eines Wunsches einzusehen, entweder noch nicht erworben oder zeitweise durch künstliche Mittel z. B. durch Berauschung aufgehoben ist. Dass das Bewusstsein des Unterschiedes zwischen der realen und irrealen Welt fortbesteht, ist ja nach unserer Definition (vgl. auch unten S. 260) ein wesentliches Merkmal der Religion. Nicht blosse Sinnestäuschungen liegen der Religion zu grunde, sondern ein wirklicher Denkfehler, eine Abweichung von den übrigen Denkgesetzen. Das bewusst Irreale wird als existirend gesetzt; das als Ideal vorgestellte Ideal wird

Wirklichkeit. Wie dies möglich war, haben beide, Bender sowohl, wie Feuerbach, unberücksichtigt gelassen. Und doch beruht in der Erklärung dieses Denkfehlers offenbar das ganze Problem, wie wir es zu Anfang bestimmt haben. Wir sind scheinbar nicht über den Ausgangspunkt unserer Betrachtung hinausgekommen; wir stehen anscheinend dem Problem nicht anders gegenüber, als zuerst. In Wahrheit freilich sind wir der Lösung schon ganz nahe. Denn wir wissen ja bereits, dass die religiöse Illusion eine Hülfsvorstellung ist, welche regelmässig Willensacte auslöst, deren unbeabsichtigte und unvorhergesehene Wirkung dem Menschen oder der Menschheit sei es notwendig, sei es nützlich ist. Es handelt sich nur noch darum zu bestimmen, worin denn der reale Nutzen besteht oder bestand, der die Bildung dieser illusionären Vorstellungen, diese partielle Veränderung der Denkgesetze bewirkte.

Demnach können wir in der eudämonistischen Hypothese eine Lösung des zu Anfang aufgestellten Problems nicht erblicken. Gleichwohl hat jene Hypothese zur Lösung desselben insofern sehr wesentlich beigetragen, als sie zwei Begriffe eingeführt hat, welche, so nahe liegend sie auch erscheinen, nachdem sie gefunden sind, vorher als constitutive Elemente der Religion nicht erkannt waren: den Begriff der Illusion und den Benderschen Begriff des Selbsterhaltungstriebes. Nur die Verbindung dieser Begriffe ist es, an der wir Anstoss nehmen. Damit der Mensch sich einer Illusion hingebe, dazu ist es keineswegs notwendig, dass ihm diese Illusion eine Befriedigung seines Selbsterhaltungstriebes oder Selbstbereicherungstriebes vorgaukele; sondern was sie ihm vorspiegelt, ist zunächst gleichgültig, notwendig ist nur, dass der Selbsterhaltungstrieb oder irgend ein anderer Instinct real befriedigt wird. Die Illusion des freien Willens, die so oft mit Unrecht als Instanz gegen eine vom Transscendenten absehende Weltauffassung angeführt ist, befriedigt ganz real den Gesellschaftstrieb, eine Form des Selbsterhaltungstriebes, indem sie die Überlieferung und dadurch die Beobachtung der Moralgesetze, auf denen die Gesellschaft beruht, erleichtert oder überhaupt erst ermöglicht; ebenso real genügt die Illusion der Kunst dem Erfindungstriebe — wieder einer Form des Selbsterhaltungstriebes — und dem noch unerklärten Schönheitsbedürfnis. Eine reale Befriedigung des Selbsterhaltungstriebes muss auch — wie übrigens Feuerbach und Bender, ohne diesen Gedanken zu verfolgen, bisweilen selbst andeuten — der Religion da zu grunde liegen, wo wir nach unserer bisherigen Betrachtung eine nur illusionäre Befriedigung annahmen.

§ 30. Gesammtkritik der religionsphilosophischen und anthropologischen Hypothesen.

Die Verfolgung dieses zuletzt ausgesprochenen Gedankens würde zu denjenigen Erklärungsversuchen hinüberführen, die wir oben S. 215 als reinen Adaptionismus bezeichneten. Denn indem wir von dem speciellen Inhalt der Illusion absehn, verzichten wir darauf, eine innere Eigentümlichkeit des menschlichen Geistes als erste Ursache der Religion hinzustellen, und geben zu, dass diese Ursache nur in einem Zusammentreffen äusserer Lebensbedingungen gesucht werden könne. Wir glauben nicht, dass die religiösen Begriffe sich von innen heraus aus den Denkgesetzen erzeugten, sondern dass sie vielmehr den Denkgesetzen zum Trotz unter einem äusseren Zwange zu stande kamen. Bevor wir indessen diesen Gedanken weiter verfolgen, müssen wir einen Rückblick auf die Gesammtheit der evolutionistischen und transformationistischen Erklärungsversuche werfen.

Aus einer allgemein menschlichen Veranlagung könnte die angebliche Universalität und Uniformität der Religion nicht erklärt werden

Alle diese Erklärungsversuche beruhen auf der vorausgesetzten Universalität und Uniformität der Religion. Die Allgemeinheit und Gleichförmigkeit der Religion werden in allen religionsphilosophischen und anthropologischen Hypothesen erst vorausgesetzt und dann erklärt: sie sind zugleich Anfang und Ende dieser Hypothesen. Eben weil angenommen wird, dass der historische Mensch durchaus und notwendig religiös sei, muss gefolgert werden, dass dieses religiöse Verhalten entweder die Wirkung eines ausserhalb des Menschen und der Welt stehenden Principes oder aber einer innerhalb der Welt, jedoch nicht in dem Menschen, sondern in den nicht menschlichen Ahnen des Menschen entstandenen Anlage sei, welche sei es durch einen inneren Drang, sei es durch einen äusseren Zwang sich gleichmässig fortbildete. Nun führten aber, wie wir uns überzeugten, alle Versuche, auf dem einen oder dem andern Wege die Universalität und aus dieser die Uniformität der Religion zu erklären, nicht zum Ziel. Freilich haben wir nicht alle erdenklichen oder auch nur alle wirklich aufgestellten Versuche berücksichtigt, und insbesondere diejenigen Hypothesen ausser Acht gelassen, welche entweder einen speciellen religiösen Trieb[1]) oder das Zusammen-

1) So spricht z. B. die Seite 42 erwähnte Schrift von Baur 'Symbolik und Mythol.' I. 115 aus: 'Das religiöse Bewusstsein ist unmittelbar in dem Selbstbewusstsein enthalten und mit ihm gegeben, so dass es ohne einen in der geistigen Natur des Menschen ursprünglich liegenden Keim auch auf keine Weise sich in ihm entwickeln könnte, und demnach auch ein Zustand des Menschen, in welchem es auch nicht einmal der Anlage nach vorhanden wäre, und nach dessen Aufhören es erst wie etwas Fremdartiges von aussen in ihn hineinkäme, ebenso wenig philosophisch zu denken als historisch nachzuweisen ist.' — Ähnlich behauptet Schleiermacher in den Reden über die Religion[1] S. 37,

wirken aller menschlichen Triebe in der Religiosität[2]) annehmen: in Wahrheit sind diese beiden Annahmen gar keine Versuche, das Problem der Allgemeinheit und der Gleichheit der Religion zu erklären, sondern wer eine derselben aufstellt, spricht, sofern er sich das Problem überhaupt klar gemacht hat, nur das aus, dass er dessen Lösung nicht für möglich oder nicht für wünschenswert hält. — Man bedarf aber auch gar nicht eines besonderen Nachweises dafür, dass alle religionsphilosophischen oder anthropologischen Versuche, aus der angenommenen allgemein menschlichen Veranlagung die Gleichförmigkeit der Religion zu erklären, scheitern müssen. Denn jene Veranlagung, mag sie nun die Gegenwirkung eines aussermenschlichen Principes, mag sie die einfache Wirkung eines vormenschlichen Instinctes genannt werden, könnte, sofern die bestimmte Religion etwas specifisch Menschliches ist, nur eine unbestimmte Fähigkeit zur Religion verleihen: erst durch die Weiterbildung des menschlichen Geistes würde diese neutrale Fähigkeit eine Begrenzung erhalten haben, und diese Be-

dass ihr eine eigene Provinz im Gemüte angehöre. — Am eingehendsten ist diese Ansicht durchgeführt von Benjamin Constant *de la religion considérée dans sa source, ses formes et son développement* 5 Bände. Paris 1824—1830. Constant verzichtet übrigens mit vollem Bewusstsein auf die Erklärung der Religion (z. B. I. 2): '*il ne faut donc point assigner de causes à ces lois primordiales: il faut partir de leur existence pour expliquer les phénomènes partiels.*'

2) Dieser Gedanke begegnet in Schleiermachers 'Reden über die Religion' (s. o. S. 216); ausgeführt ist er von Kaiser 'die bibl. Theologie' Erlangen 1813. Auch bei Späteren findet sich diese Ansicht häufig, sie durchdringt z. B. die Schriften Hartungs (vgl. z. B. Religion der Römer I. 1 f.: 'Religion entspringt aus dem Gefühl, dem das Streben nach dem Guten innewohnt, wie dem Verstand das Streben nach dem Wahren'; S. 4: 'Wir haben, um Gott zu begreifen, nicht blos Eine, sondern alle Kräfte unseres Geistes nötig'). Verwandt ist der Standpunkt von Delff ('Cultur und Religion, die Entwickelung des humanen Bewusstseins philosophisch und historisch betrachtet' 1875; 'Prometheus, Dionysos, Sokrates, Christos. Studien zur Religionsgeschichte' 1877; 'Über den Weg zum Wissen und zur Gewissheit zu gelangen' 1882; und besonders die zusammenfassende und die früheren Schriften teilweise modificirende Arbeit 'Grundzüge der Entwickelungsgeschichte der Religion' 1883), soweit bei diesem Schriftsteller überhaupt von der consequenten Durchführung eines klaren Gedankens die Rede sein kann. Vgl. z. B. Grundz. S. 13: 'Der Mensch ist der Religion fähig, ja es gehört zu seiner Art und Weise Religion zu haben. Die Religion ist Anfang und Ende aller seiner Wege, er hat Religion von Natur und vor allem, sofern er unbefangen seine Art und Natur auslebt, er ist ein *animal religiosum.*' — In gewissem Sinn gehört hierher auch Prichard *researches into the physical history of mankind.* Vgl. z. B. I. 216 der von Wagner besorgten Übersetzung (Leipzig 1840), wo dargestellt wird, dass 'das menschliche Geschlecht in tief eingegrabenen Empfindungen und Gefühlen sympathisirt, die ebenso geheimnisvoll in ihrer Natur wie in ihrem Ursprung sind'. Der Verzicht auf die Erkenntnis der Religionsentstehung ist hier also ebenso direct ausgesprochen wie von Constant (Anm. 1).

grenzung würde nur deshalb eine durchgängige Conformität zeigen, weil die geistige Ausbildung des Menschen gleichförmig vor sich gieng. Diese Consequenz ist von den Anthropologen und Religionsphilosophen auch wirklich gezogen worden: nur minder scharf betont, aber im wesentlichen identisch ist, was wir soeben als die gemeinsame Grundauffassung aller evolutionistischen und transformationistischen Hypothesen fanden. Überall soll dieselbe Logik aus denselben Elementen zu denselben Resultaten geführt haben (S. 200). Dieser Satz wäre indessen nur dann richtig, wenn die menschlichen Denkgesetze eine Realität ausserhalb des menschlichen Denkens hätten: sind dagegen wie die Denkgesetze überhaupt, so insbesondere auch die religiösen Denkgesetze, oder richtiger die religiösen Abweichungen von den allgemeinen Denkgesetzen, erst das Ergebnis einer fortgesetzten Anpassung an die Lebensbedingungen, so können die logischen Gesetze, welche angeblich die religiösen Bildungen gleichmässig bestimmten, vielmehr erst die Ergebnisse dieser Bildungen sein. Nun entwickelt sich in der Natur vielleicht überhaupt nie, sicher aber nicht regelmässig, unabhängig aus derselben alten Gattung dieselbe neue Gattung: folglich kann, da eine Veränderung der Denkgesetze eine Veränderung der Gattung Mensch bedeutet, aus jener allgemeinen religiösen Anlage nicht die conforme Fortentwickelung erklärt werden. Sollten also alle historischen Religionen eine gewisse Conformität zeigen, so müsste als ihr gemeinschaftlicher Ursprung mehr vorausgesetzt werden, als jene allgemein menschliche und begrifflich allgemeine Anlage; sollte aber nur diese vorausgesetzt werden, so müsste die Annahme einer gewissen durchgängigen Conformität aller Religionen irrig sein.

Vor diese Alternative gestellt, wird Niemand schwanken, sich für die erstere Annahme zu entscheiden. Gewisse Übereinstimmungen in den Bestimmungen der historischen Religionen sind durch mühsame exacte Forschungen über allen Zweifel gestellt, dagegen ist die Voraussetzung, dass alle Menschen eine gewisse unbestimmte Veranlagung zur Religion mit erhielten, und dass nur aus dieser die Conformität aller Religion zu erklären sei, lediglich eine Hülfsannahme, die aufgestellt wurde, weil sie in einem gewissen Zeitpunkt bestimmte religiöse Erscheinungen am besten zu erklären schien. Diese Annahme geben wir jetzt auf und setzen voraus, dass schon der gemeinschaftliche Ursprung aller historischen Religionen mehr Bestimmungen enthalten haben müsse, als jene vorausgesetzte allgemeine und neutrale Veranlagung.

Nur aus einem historischen Zusammenhang würde sich die behauptete Universalität und die Conformität der Religion erklären lassen

Es fragt sich nun noch, ob wir diesen schon bestimmten Ursprung aller Religion bereits dem vorauszusetzenden Urvolk zuschreiben dürfen, dem alle heutigen und alle in der Geschichte auftretenden Völker entstammen. Diese Frage könnte in dreifachem Sinn bejaht werden. Es könnte nämlich erstens dem Urvolk gradezu nicht blos eine Anlage zu bestimmter Religion, sondern eine irgendwie ausgebildete bestimmte Religion selbst zugeschrieben

werden, die sich durch Erziehung vererbt hätte. Diese Möglichkeit lassen wir unerörtert, weil wir grade das älteste Volk, über welches die Überlieferung Auskunft giebt, die ungeteilten Arier, nicht im Besitze einer Religion fanden; übrigens ist diese Annahme auch noch von Niemandem meines Wissens aufgestellt worden und würde insbesondere der Grundauffassung aller evolutionistischen und transformationistischen Hypothesen widersprechen, die ja eben eine gleiche Entwickelung oder Fortbildung der Religion annehmen. Zweitens könnte jenem Urvolk eine active Anlage zu bestimmter Religion zugeschrieben werden, die sich nicht durch Erziehung, sondern direct durch Geburt vererbt hätte, so zwar, dass die Anlage, wo sie durch hemmende äussere Umstände behindert war, vorübergehend sich nicht bethätigen konnte, sich aber von selbst wieder bethätigte, sobald jene Hindernisse beseitigt wurden. Es wäre in diesem Falle zu untersuchen, wie denn jene bestimmte active Anlage entstehen und durch welche Umstände sie bisweilen wieder aufgehoben werden konnte. Drittens endlich wäre eine Verbindung der beiden ersten Möglichkeiten in der Weise denkbar, dass das vorauszusetzende Urvolk zwar schon eine bestimmte Religion besass, dass sich aber nicht diese selbst, sondern die in ihr herausgebildete Anlage vererbte. — Da wir aus den angegebenen Gründen nur die beiden letzten Möglichkeiten berücksichtigen wollen, nehmen auch wir einmal vorläufig eine Vererbung einer religiösen Anlage durch Geburt an. Aus dieser Annahme würde folgen, dass überall auch heut zu Tage, sofern nicht besondere Hindernisse eintreten, das religiöse Gefühl sich von selbst und zwar in dem Maasse erzeuge, wie es nach Ausweis der bestehenden Conformitäten der Fall gewesen sein müsste. Erzeugt sich nun das religiöse Gefühl wirklich von selbst? Wird ein Mensch, welcher von jeder Belehrung durch andere Menschen abgeschnitten ist, z. B. ein nicht geeignet unterrichteter, sonst ganz normal veranlagter Taubstummer, von selbst sich eines religiösen Objectes bewusst werden und Sehnsucht empfinden, sich mit diesem Object in Verbindung zu setzen? Wird sich diese Sehnsucht zur Hoffnung verdichten? Dies sind nur die allerallgemeinsten Bestimmungen: wir könnten viel weiter gehen und fragen, ob ein solcher Taubstummer wohl dem vorgestellten religiösen Object zu liebe Öl oder Fleischstücke im Feuer verbrennen, die Sonne mit erhobenen Händen ansingen und, um von vielem Andern zu schweigen, sich vorstellen würde, dass seine Vorfahren einst in einem glückseligen Orte wohnten, an den auch er gelangen muss. Dies Alles sind nämlich Vorstellungen, die zu jenen allen oder doch sehr vielen Religionen gemeinsamen gehören. Die Antwort liegt auf der Hand. Gar keine dieser religiösen Acte würde er vornehmen, gar keine dieser religiösen Begriffe würde er aus sich erzeugen. Wie nun aber, wenn eben bei einem solchen Unglücklichen jene hemmenden Umstände einträten, welche, wie wir annahmen, bisweilen die Bethätigung der religiösen Anlage verhindern? Dann freilich wäre dieser

Weg, die Unwirklichkeit der angenommenen bestimmten religiösen Uranlage zu beweisen, ein Irrweg. Sehen wir also zu, wodurch sich jener Taubstumme von den andern Menschen so unterscheidet, dass zwar jene religiöse Begriffe haben, nicht aber er. Da seine geistigen Anlagen ausdrücklich als normal angenommen worden sind, bleibt nur der eine Unterschied, dass zwar jene von aussen her religiöse Mitteilungen empfangen, der nicht erzogene Taubstumme aber keine. Wirklich kommt es auf die Mitteilung und nur auf diese bei der Erweckung des religiösen Gefühls im Individuum an. Dass der menschliche Geist in fortgesetzter Zuchtwahl eine Beschaffenheit gewonnen habe, die ihn zwingt, religiöse Begriffe aus sich selbst heraus zu bilden, dass diese religiösen Begriffe ihm also angeboren seien, würde zwar der modernen Naturauffassung an sich nicht widersprechen und wird sogar von einzelnen Anhängern dieser Auffassung, z. B. von Fr. v. Hellwald (Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwickelung bis zur Gegenwart I³, [Augsb. 1883] S. 34) wirklich angenommen; thatsächlich aber sind, wie Jeder bestätigen wird, der mit hinreichender Aufmerksamkeit Kinder um sich herum hat aufwachsen sehen, jene Begriffe oder, wie man wohl richtiger sagen muss, jene Begriffskeime im menschlichen Geiste von anfang an nicht vorhanden. Die Erfahrung lehrt es Jedem, der sich belehren lassen will, dass im Gegensatz gegen die sich von selbst einstellenden Bedürfnisse und Triebe, wie das Ernährungs- und Ruhebedürfnis und den Fortpflanzungstrieb, das religiöse Gefühl nicht angeerbt, sondern anerzogen und von aussen mitgeteilt wird. Der Grund des Unterschiedes ist offenbar der, dass es bei jenen sich von selbst einstellenden Trieben ursprünglich für die Erhaltung der Gattung notwendig war, dass sie sich von selbst einstellten — denn beide Instincte entwickelten sich bei Organismen, welche die Möglichkeit einer äusseren Mitteilung noch nicht hatten, das Ernährungsbedürfnis muss überdies sogar beim Menschen schon in einer Zeit befriedigt werden, wo er der Belehrung noch nicht zugänglich ist —, dass dagegen die religiöse Anlage sich erst in Wesen ausbildete, welche sich bereits durch die Sprache verständigen und mittelst der Sprache die religiösen Vorstellungen fortpflanzen konnten. *Οὐδὲν γὰρ ἡ φύσις ποιεῖ μάτην.* Weil es an einem Antrieb dafür fehlte, dass die religiösen Begriffe erblich wurden, darum vererben sie sich wirklich nicht; vererblich ist höchstens eine mehr oder minder abnorme Schwäche derjenigen Seiten des menschlichen Verstandes, welche in normalem Zustand die Fortpflanzung der Religion erschweren würden — eine Schwäche, die sich erst innerhalb der gewordenen Religion entwickeln konnte, für das Werden der Religion aber ganz gleichgültig ist. — Also müssen wir die Annahme einer bestimmten religiösen Uranlage des Menschengeschlechtes aufgeben.

Der vorauszusetzende historische Zusammenhang darf nicht in die menschliche Urzeit zurück verlegt werden

Ja sogar eine unbestimmte active religiöse Uranlage, wie sie die Evolutionisten und

Transformationisten annehmen, wird dadurch unmöglich gemacht. Wir haben einen neuen Einwand gegen alle religionsphilosophischen und anthropologischen Hypothesen gewonnen: denn in diesen Hypothesen wird zwar die Ausbildung der religiösen Begriffe im Gegensatz gegen die antiken Erklärungsversuche (S. 12) nicht in das Leben des einzelnen Menschen, sondern in die Geschichte der Völker verlegt und damit zugestanden, dass die Religion von aussen mitgeteilt werden müsse, aber die Consequenz dieses Zugeständnisses, dass es nämlich eine active religiöse Anlage nicht gebe, wird immer wieder ausser Acht gelassen. — Allgemein menschlich ist nicht eine bestimmte Religion, auch nicht eine bestimmte religiöse Anlage, auch nicht ein bestimmter activer Trieb zur Religion, sondern eine passive Potenz; eine Empfänglichkeit, nicht eine Kraft[3]). Der menschliche Geist bringt nicht spontan das religiöse Gefühl hervor, wenn er gleich der Nährboden ist, in welchem es in den meisten Fällen erzeugt werden kann. Die Religion liegt nicht im Menschen, sondern sie muss hineingelegt werden. Dass aus einer rein passiven Fähigkeit die Conformität der Bildungen noch viel weniger erklärt werden kann, als aus dem vorausgesetzten activen Trieb, liegt auf der Hand.

Der vorauszusetzende historische Zusammenhang würde die Universalität der Religion nicht bedingen

Das ungeteilte Menschengeschlecht besass demnach keine Religion, auch keinen religiösen Trieb. Da eine active religiöse Uranlage nicht vorhanden war, so konnte sie sich natürlich auch nicht vererben. Daher erklärt es sich denn, dass die Religion zwar weit, aber keineswegs allgemein verbreitet ist. Die momentanen Rückfälle in die religiöse Anschauungsweise, die häufig bei solchen beobachtet werden, welche sich von derselben längst freigemacht zu haben meinten, beweist nicht das Hervorbrechen eines nur unterdrückten angeborenen Bedürfnisses, sondern nur die Macht der Gewohnheit; jeder andere Vorstellungskreis, in welchem ein Individuum Jahre lang gelebt hat, ruft erfahrungsmässig ähnliche Rückfälle hervor. Wo die Überzeugung von der Sufficienz der innerweltlichen Causalität klar gefasst und die Widerstandsfähigkeit gegen anerzogene Vorstellungen hinreichend gestärkt ist, erlischt der Glaube an ein religiöses Object und die Sehnsucht nach demselben von selbst vollständig. Auch andere Umstände können Religionsbildung verhindern — wenn man überhaupt von einer Verhinderung reden kann, da es doch umgekehrt eines positiven Anlasses erst bedarf, um die Religion zu erzeugen. Die Völkerkunde weiss von zahlreichen Stämmen, welche zu einer religiösen Bildung auch nicht einen Anfang ge-

Die Religion ist nicht universell

3) Pfleiderer Jahrbb. für prot. Theol. I. 70 spricht zwar aus, dass die religiöse Anlage im Grunde nichts weiter enthalte als die Möglichkeit, dass der Mensch zur Religion kommen konnte, verfolgt aber diesen Gedanken nicht weiter.

Die für die Universalität der Religion geltend gemachten Gründe sind nicht stichhaltig

macht haben. Allerdings wird dieser Satz von den modernen Apologeten auf das heftigste angefochten. Sie, welche den Begriff der Religion so definiren, dass alle möglichen in ihren Augen erhabenen Tendenzen bereits mit zu den charakteristischen Eigentümlichkeiten der Religion im allgemeinen mitgerechnet werden, vergessen alle diese Bestimmungen, sobald es sich darum handelt, die Religion als etwas allgemein Menschliches hinzustellen; bei dieser Beweisführung wird grade von diesen Apologeten der Umfang der Religion weiter und dem entsprechend der Inhalt enger bestimmt, als es wohl je von den Angreifern der Religion geschehen ist: — ein Widerspruch, der nicht gelöst, sondern nur noch deutlicher beleuchtet wird, wenn man mit O. Pfleiderer zwar den nicht religiösen Charakter aller von manchen heutigen Wilden geübten angeblichen Culthandlungen anerkennt, zugleich aber in diesen angeblichen Culthandlungen degenerirte Reste einer ursprünglichen wirklichen Religion sieht. Da die behauptete Rückbildung natürlich nicht in allen Fällen nachgewiesen werden kann, vielmehr oft sehr unwahrscheinlich ist, wird mit diesem Zugeständnis auf den empirischen Nachweis des Satzes, dass die Religion allgemein menschlich sei, einfach verzichtet. — Nun gestattet zwar die zu Anfang dieses Buches aufgestellte Definition der Religion die Zahl der nicht religiösen Völker viel kleiner anzunehmen, als es die meisten heutigen Apologeten nach ihrer Definition logischerweise thun dürften; allein auch nach unserer Bestimmung bleibt eine gar nicht unbeträchtliche Anzahl von Völkern zurück, denen jede religiöse Ceremonie oder Lehre abgesprochen werden muss. Es ist nötig, dass jene Definition hier, wo sie zum ersten Mal zur Beweisführung verwendet wird, nachträglich begründet und zugleich präcisirt werde. Wenn wir religiösen Glauben den Glauben an einen Zustand oder an Wesen nannten, welche zwar eigentlich ausserhalb der Sphäre menschlichen Strebens und Erreichens liegen, aber durch besondere Mittel in diese Sphäre gerückt werden können, so meinten wir damit natürlich nicht den Glauben an Wesen oder Zustände, die nach der heutigen oder irgend einer in Zukunft etwa möglichen Erkenntnis, sondern solche, die nach dem Glauben der Gläubigen selbst ausserhalb der Sphäre der realen Welt liegen. Darauf kommt es an, dass dieser Gegensatz der angenommenen Wesen und Zustände zu der gewöhnlichen Welt zu einem, wenn auch dunkelen Bewusstsein komme: hier allein liegt das Problem; wo dies Bewusstsein fehlt, kann nicht von einer Religion, sondern nur von einem falschen Inductionsschluss die Rede sein. Der Fischer, welcher wiederholt erlebt hat, dass am Tage Simonis und Judae Leute im See umkamen, und der deshalb generalisirt, dass an diesem Tage der See ein Leben fordere, nimmt zwar auch eine Macht an, die, wenn sie existirte, nach den heutigen meteorologischen Kenntnissen ausserhalb der gewöhnlichen Weltordnung stehen würde, aber ist sein Glaube darum religiös? Nimmermehr. Selbst

wenn ein Fischerdorf auf den Einfall kommen sollte, an einem solchen Tage, da doch einmal ein lebendes Wesen im See ertrinken muss, einen Hund, eine Katze oder einen Menschen hineinzuwerfen, damit das Leben der übrigen dadurch gesichert sei, so würde diese Maassregel zwar mit unzweifelhaft religiösen sich auf das nächste berühren, gleichwohl aber selbst nicht als religiös zu bezeichnen sein. Erst nachdem die Ahnung aufgedämmert ist, dass die Macht, die das Leben an dem bestimmten Tage verlangt, von den berechenbaren Naturmächten irgendwie verschieden ist, dass sie neben und über Wind und Wetter steht, erst nachdem die, wenn auch dumpfe, Überzeugung sich eingestellt hat, dass das Hineinwerfen des Hundes, der Katze oder des Menschen natürlicherweise die gewünschte Wirkung unmöglich haben kann, dass diese Wirkung vielmehr erst ermöglicht wird durch irgend einen unbegreiflichen Vorgang im Innern jener Macht selbst, erst dann wird jenes Hineinwerfen ein eigentliches 'Opfer', erst dann beginnt das, was wir die religiöse Abweichung von den sonstigen Denkgesetzen nannten. Diese zum Zustandekommen eines wirklich religiösen Actes notwendige Überzeugung von der Aufhebung der natürlichen Gesetze erscheint uns leicht als etwas fast Selbstverständliches, weil für uns diese Vorstellung einmal gegeben ist, und die Sprache selbst den Irrtum begünstigt: Ruodi sagt, der See wolle sein 'Opfer'. Ursprünglich aber ist jene Überzeugung auch in ihrer dunkelsten und unbestimmtesten Form keineswegs gegeben: wie sie überhaupt entstehen konnte, ist das eigentliche Problem, und deshalb ist sie das entscheidende Merkmal, an dem die Religion erkannt wird. Derselbe Act, bei derselben Gelegenheit zu demselben Zweck angewendet, ist das eine Mal eminent religiös, das andere Mal ganz unreligiös. Geisterglaube und Fetischismus können unter Umständen im Mittelpunkt religiöser Systeme stehen, aber der Wilde, der ein Gespenst auf einem Grabe zu erkennen glaubt oder zu beobachten meint, dass der Besitzer einer gewissen an sich gleichgültigen Sache eine bestimmte Macht erlangt, irrt in Folge einer einfachen Sinnestäuschung oder eines Trugschlusses; religiös braucht dieser Irrtum ebenso wenig zu sein, wie es der moderne Spiritismus notwendig ist. — Tritt man nun von diesen Erwägungen aus an die Berichte der Reisenden und Missionäre, so findet man immer wieder den sehr begreiflichen Irrtum, dass Acte und Meinungen, welche unter Umständen in religiöser Form auftreten, überall, wo sie auftreten, dafür angesehen werden. Weit entfernt, mit den modernen Verteidigern der Religion[4]) anzunehmen, dass religiöse Vorstellungen auch da vorauszusetzen seien, wo sie von den Berichterstattern ausdrücklich in Abrede gestellt werden, glauben wir vielmehr, dass selbst da, wo

4) z. B. mit Visc. Amberley in seiner reichhaltigen *Analysis of religious belief* II. 387 ff.

sie überliefert sind, sehr häufig ein Irrtum vorliegt. Man braucht nur irgend ein grösseres ethnologisches Werk, etwa Lubbocks 'Vorgeschichtliche Zeit' (II. 273 ff. der Passowschen Übersetzung, Jena 1874) zu lesen, um sich zu überzeugen, dass es in der That noch jetzt sehr viele religionslose Völker giebt. Allerdings haben Quatrefages *l'espèce humaine* Paris 1877 (S. 349 ff.) und besonders Roskoff in dem 'Religionswesen der rohesten Naturvölker' Leipzig 1880 (s. o. S. 238) denSatz von der Allgemeinheit der religiösen Vorstellungen mit grosser Gelehrsamkeit gegen Lubbock verteidigt; aber Alles, was sie vorbringen, scheint mir hinfällig, sobald wir den Begriff der Religion in dem oben gegebenen Sinn begrenzen. In diesem Sinn also scheint es mir vollkommen erwiesen, dass in der That viele Völker der religiösen Vorstellungen entbehren. Wie sollte es auch anders sein, da die Fähigkeit, das Ich und die es umgebende äussere Welt als Einheit zusammenzufassen und dieser Einheit eine andere Welt entgegenzustellen, selbst in ihren ersten Anfängen schon eine gewisse Abstractionsfähigkeit erfordert, die der Mensch nicht mitbringt, sondern erwerben muss? Ja selbst wo diese Abstractionsfähigkeit gewonnen ist, bedarf es unaufhörlicher Belehrung, damit sie nicht wieder verloren geht. Daher finden sich auch — und dies scheint mir ein allein entscheidendes Argument gegen die Annahme, dass die Religion allgemein menschlich sei — selbst innerhalb unzweifelhaft religiöser Völker viele einzelne Individuen, die völlig irreligiös sind, einfach weil sie jene Abstractionsfähigkeit nicht besitzen. Wenn die Religion auf Denkfehlern beruht, so können sich diese Denkfehler doch erst bei einer gewissen Entwickelung des Denkens einstellen. So wenig ist die Religion allgemein menschlich, dass, sobald die Factoren, die ihre Entstehung herbeigeführt und ermöglicht haben, aufhören, sie selbst auch erlischt.

Die scheinbar weite Verbreitung vieler Religionsformen ist durch die Annahme einer äusseren Übertragung zu erklären

Wenn demnach nicht einmal jener unbestimmte religiöse Trieb, den sowohl die Religionsphilosophen als die Anthropologen an den Anfang aller Religion stellen, allgemein menschlich ist, so folgt unmittelbar, dass erst recht die schon bestimmte Religion oder Religionsanlage, auf welche wir alle historischen Religionen zurückführen zu müssen glauben, nicht in die urmenschliche Zeit versetzt werden darf. Dem stellt sich indessen, wie es scheint, die, wenn auch nicht allgemeine, so doch sehr weite Verbreitung des religiösen Empfindens entgegen, welche wieder auf die spontane Erzeugung desselben hinzuweisen scheint. Wohl in allen Gegenden der Welt weist die Anthropologie sporadisch auftretende, aber um so auffälligere Analogien nach. Diese Ähnlichkeiten beweisen indessen mehr als sie beweisen sollten, sie erstrecken sich auf Äusserlichkeiten und verraten dadurch, dass sie nicht unabhängig aus demselben Keim erzeugt, sondern äusserlich mitgeteilt sind. So weit verbreitete Ceremonien, wie die Be-

schneidung[5]), oder Symbole, wie das Hakenkreuz[6]), das sich mit Ausnahme des alten Ägyptens wohl in allen grösseren Teilen der Welt, wenn auch nur vereinzelt findet, können doch unmöglich aus einer geistigen Anlage, als jedesmal spontan erzeugt erklärt werden. Die Übereinstimmungen können nur auf dem Wege historischer Zusammenhänge zwischen den bereits geteilten Völkern erklärt werden. Wir sagen nicht: eines historischen Zusammenhanges; die bisherigen Erwägungen ergaben zwar, dass nicht notwendig überall der Mensch zu derselben Religion gelangen müsse; eine Möglichkeit — freilich eine wegen der Mannichfaltigkeit der Lebensbedingungen unwahrscheinliche Möglichkeit — bliebe es, dass der Mensch durch das zufällige Zusammentreffen der bedingenden äusseren Umstände mehr als einmal zu denselben religiösen Vorstellungen gelangt wäre.

Möglichkeit der Wanderung von Mythen und Culten

Wenn nun die Conformität der Religion nur aus historischen Zusammenhängen erklärt werden kann, so fragt sich, ob diese Zusammenhänge darin gesucht werden müssen, dass die Religionen sich vererbten oder dass sie wanderten, oder richtiger, da offenbar beides neben einander stattfand, welche Art des Zusammenhanges in der Mehrzahl der Fälle anzunehmen sei. Da wir selbst einer so jungen Rasse wie den ungeteilten Indogermanen religiöse Vorstellungen absprechen mussten, ist diese Frage auch im allgemeinen entschieden. Die Möglichkeit, dass alle Religionen der Erde in einer nicht weit zurückliegenden Vergangenheit in erster Linie durch äussere Wanderung und daneben durch innere Umbildung aus einer einzigen Wurzel entstammt sind, ist meines Wissens noch nie wissenschaftlich berücksichtigt worden — denn natürlich lassen wir so unkritische Werke ausser Betracht wie J. Braun 'Naturgeschichte der Sage, Rück-

5) Vgl. z. B. Rich. Andrée 'die Beschneidung', Arch. für Anthropol. XIII. 53 ff. Sie wird geübt abgesehen von Nordafrika und Südasien, wohin sie durch die Muhammedaner gebracht wurde, in Australien ausser der Südwestecke, in Melanesien ausser Neuguinea, in Polynesien mit Ausnahme der Maorigebiete, endlich vereinzelt in Nord-, Mittel- und Südamerika.

6) Das Hakenkreuz ist gewöhnlich in China, kommt in Indien und den von Indien beeinflussten Ländern in den beiden Formen *Svastika* und *Sauvastika* (der Name gewöhnlich abgeleitet von *su-asti* 'wohl seiend' vgl. z. B. M. Müller *Acad.* 1885. S. 48) 卐 und 卍 vor, erscheint auf orientalischem, griechischem, mitteleuropäischem, keltischem (z. B. Bertr. *rev. arch. n. s.* XXXX. 17) und karthagischem Thongerät und wird auch in Amerika bisweilen, z. B. auf 2 Kürbisfläschchen aus Paraguay und zwei Thonschalen der Pueblosindianer aus Neumexiko (Berl. Mus.) gefunden. Der Sinn des Symbols ist zweifelhaft, unwahrscheinlich dünkt mich die von Schwartz (Verhandl. der Berl. anthr. Gesellsch. 10. April 1886 und in der Jubiläumsschrift des Posener Naturwissensch. Vereins 1887 S. 221—234) vorgetragene Vermutung, dass es eine Nachbildung des Blitzes sei und so auch 'zuerst den averruncirenden und segenspendenden Charakter gehabt habe, den der Blitz in der prähistorischen Mythologie so vielfach zeige'. Andere denken an eine Nachbildung des ältesten Feuerzeuges.

führung aller religiösen Ideen, Sagen, Systeme auf ihren gemeinsamen Stammbaum und ihre letzte Wurzel' (München 1862), wo beispielsweise *πνεῦμα* = *p(e)num*, *Λάμος* = *Lamech* und *Καινεύς* = *Kain* gesetzt wird! —, aber jene Möglichkeit scheint mir wenigstens einer sehr eingehenden Prüfung wert zu sein. Hier können wir natürlich diese Untersuchung nicht zu Ende führen, aber einiges wollen wir doch andeuten.

Möglichkeit der Religionsübertragung innerhalb der ganzen alten Welt

Was Mitteleuropa betrifft, so lehren die Funde unwiderleglich, dass lange bevor die Römer ethnographische Notizen über die daselbst wohnenden Völker sammelten, Handelskarawanen aus dem Süden dorthin zogen. Fast ganz Hinterasien hat seine Religion von Indien her empfangen, der Brahmanismus[7]), später auch der Islam ist weit nach den hinterindischen Inseln vorgedrungen. Ob sich vor der Ankunft der Europäer die eingeführten Vorstellungen weiter nach Australien verbreiteten — wer vermag es zu leugnen? Der Islam hat durch Eroberung, Seefahrt und Karawanen seinen Einfluss bis nach Madagaskar und in das Herz von Afrika[8]) ausgedehnt; die Möglichkeit, dass von Sansibar und Timbuktu aus einzelne Religionsgebräuche und Religionslehren auch zu den afrikanischen Barbaren gelangt sind, ist sicher vorhanden und wird durch äussere Umstände sogar sehr nahe gelegt[9]). Die turanischen Völker Nordasiens haben jederzeit unter dem Einfluss der eranischen Cultur gestanden. China und Japan können ebenso, wie sie unzweifelhaft den Buddhismus empfangen haben, so schon einige Jahrhunderte früher polytheistische Vorstellungen von aussen her gelernt haben. Kurz, auf dem Gesammtgebiet der alten Welt ist keine Stätte, deren Bewohner nicht durch einen nachträglichen geschichtlichen Zusammenhang mit einer vorauszusetzenden Urreligion bekannt gemacht worden sein könnten: diese Möglichkeit, nicht die Annahme einer unerklärlichen Gleichförmigkeit des religiösen Denkens ist es, mit deren Hülfe wir am besten die durchgängige Gleichförmigkeit der Religionsformen in der alten Welt erklären können.

Möglichkeit der Religionsübertragung von der alten in die neue Welt

Nun erstreckt sich die Gleichförmigkeit der Religionsbildung aber auch auf die Völker der neuen Welt, und dieser Punkt ist es, welchen die mo-

7) Über den Zusammenhang von altindischer und malayischer Mythologie (bes. über den Mythos von den 3 Stadtgründern) handelt Maxwell *Aryan mythology in Malay traditions* (*Journ. of the Royal Asiat. society* XIII. 1881. S. 399—409). Die indische Sage von *Purūravas* und *Urvaçī* wandert durch Schiffbrüchige nach Celebes, wie Weber 'ind. Streifen' I. 246; II. 178 mit Recht gegen Kuhn 'Herabkunft des Feuers' S. 88 betont.

8) Dahin gehören z. B. wie es scheint die Tierfabeln von Südwestafrika, vgl. Bleek '*Reynard the fox in South Africa*' London 1864; Tylor *researches into the early history of mankind*[2] 1870. S. 10 ff. Über einen auf den Sundainseln und in Südafrika sich findenden Aberglauben, der wahrscheinlich durch Araber vermittelt ist, vergl. ebend. S. 278.

9) So sind z. B. die madagassischen Skidy aus arabischer Geomantie entlehnt, s. Steinschneider Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch. XXXI. 762.

dernen Apologeten der Religiosität besonders für deren Universalität geltend machen, indem sie die Möglichkeit eines geschichtlichen Zusammenhanges zwischen Amerika und der alten Welt in Abrede stellen[10]). Nun würde zwar, selbst wenn diese letztere Voraussetzung richtig sein sollte, noch keineswegs daraus die Notwendigkeit einer durchaus gleichmässigen religiösen Bewegung folgen — denn diese Notwendigkeit müsste überall zu denselben Gebilden führen, erwiesen aber würde nur sein, dass zweimal dasselbe Gebilde entstand — und insofern haben wir eigentlich keine Veranlassung, auf diese Frage hier einzugehen. Es wäre ja immerhin möglich, wie wir es schon hervorhoben, dass durch ein wunderbares Zusammentreffen derselben äusseren Umstände, oder auch, dass durch ein noch wunderbareres Zusammentreffen verschiedener äusserer Umstände unabhängig dieselben Bildungen hervorgegangen sind. Aber zu diesen ferner liegenden Annahmen haben wir, wenn ich meine Ansicht über diese Frage äussern darf, bisher noch keine Nötigung: vielmehr scheint mir die Voraussetzung, dass ein Teil des centralen und südlichen Amerikas seine Cultur einer befruchtenden Berührung mit der alten Welt verdankt, zur Zeit am meisten geeignet, die bestehenden Ähnlichkeiten zwischen den Religionen der alten und neuen Welt zu erklären. Es ist allerdings keine dankbare Aufgabe, diesen Satz zu vertreten, welcher durch phantastische Begründungsversuche in starken Misscredit gekommen ist. Die Ansicht z. B., welche E. Beauvois in einer Reihe von Aufsätzen in der *revue de l'histoire des religions* Bd. VII (1883) ff. zu begründen versucht, dass die Kelten die neue Welt kannten und ihre religiösen Anschauungen dorthin verpflanzten, ist ebenso wenig wahrscheinlich als der frühere Glaube an einen antiken Columbus, den noch am 18. Juni 1885 Hyde Clark in der *Royal historical Society* behauptet hat. Viel bessere Gründe sprechen für die Ansicht von Alex. v. Humboldt, dass Amerika seine Cultur von Westen her über den stillen Ocean empfieng[11]). Auf welchem Wege und durch welches Volkes Vermittelung diese Culturübertragung erfolgte, vermögen wir bei dem Fehlen einer historischen Erinnerung nicht zu bestimmen; alle die zahlreichen aufgestellten Hypothesen scheinen mir wenigstens zur Zeit noch nicht genügend beglaubigt[12]), und die Frage nach der Herkunft der Civilisation

10) So z. B. A. Réville *les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou* Paris 1885.

11) Auch zahlreiche neuere Forscher haben diese Ansicht vertreten, vgl. z. B. Tylor in der sehr umsichtigen Darlegung *res. into the early history* S. 339 ff.; 279, und noch kürzlich Brinton *the Lennape and their legends with the complete text and symbols of the Walam Olum* Philadelphia 1885.

12) So z. B. die schon von de Guignes 1761 behauptete, neuerdings von Neumann energisch verteidigte Behauptung, dass die in den chinesischen Quellen genannte Insel *Fusang* Centralamerika sei. — Wuttke 'Gesch. des

in der neuen Welt ist gegenwärtig noch ebenso unentschieden, als sie 1829 Cuvier bezeichnete. Dieses beides aber erscheint mir als höchst wahrscheinlich, dass erstens der Culturzusammenhang zwischen der neuen und alten Welt nicht zusammenfällt mit dem ethnographischen Zusammenhang, und dass zweitens in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung in Hinterasien alle diejenigen Elemente der Bildung vorhanden waren, welche sich in Amerika wiederfinden[13]).

Heident.' I. 342—354 denkt auch an Zuwanderungen über die gefrorene Behringsstrasse. Viollet-le-duc (in Charnays *cités et ruines américaines* S. 8 ff.) nimmt für Mexico Völkermischung aus Malayen, Turaniern und Skandinaviern an und glaubt in den heutigen amerikanischen Sitten Spuren der von Herodot (VII. 64) beschriebenen Sitten zu finden; er erinnert besonders an die Skalpirung. Charnay selbst spricht sich neuerdings (*les anciennes villes du nouveau monde* Paris 1885) eingehend dahin aus, dass die amerikanische Cultur den malayischen und polynesischen Rassen entlehnt sei.

13) Von religiösen Übereinstimmungen scheinen mir besonders folgende bemerkenswert zu sein: die amerikanischen Paradiesvorstellungen (Spiess Entwickelungsgesch. der Vorstell. vom Zustand der Seele nach dem Tode S. 155—170), darunter auch das Überfahren über den Totensee; die so ziemlich auf der ganzen Welt ausser vielleicht bei den afrikanischen und australischen Negern verbreitete Sage von der grossen Flut (vgl. z. B. Sproat *scenes of Savage life* 1868 über *Wispohahp*, der nach der Sage der Ahts auf der Insel Vancouver mit seiner Frau, zwei Brüdern und deren Frauen in einem Kanot der grossen Flut entkam; vieles andere bei Lenormant *origines de l'histoire* S. 454—491; *fragm. cosmogon. de Bérose* S. 283, der in dem letzteren Werke S. 268 die Erzählung von Bogotá, wie mir scheint nicht mit Recht, als eine rein locale von den übrigen Sintfluterzählungen sondert); die im *Çatapatha brāhmaṇa* VII. 5. 15 und bei den Irokesen (vgl. z. B. Lang *la mythologie trad. par* Ch. Michel Paris 1886. S. 167) nachweisbare Sage, dass die Welt auf einer Schildkröte (skr. *kūrmarāja*) ruhe; die Schöpfung des Menschen aus Thon und Belebung desselben durch den Gott *Alpa camasca* (Lenormant *orig. de l'hist.* S. 40); die Sage von den 4 Weltaltern (H. de Charencey *chronol. des âges ou soleils d'après la mythol. mexic.* Caen 1878; Lenormant *orig.* S. 456 ff.); die Heiligkeit der Zahl 40 bei den Azteken (Wuttke I. 346. § 185; über dieselbe Zahl im Orient siehe meine Darstellung Wochenschr. für class. Phil. 1884. S. 623); die Sage von der wunderbaren Geburt des *Huitzilopotchli* (Wuttke I. 256. § 138); die Orientirung der mexicanischen Tempel (Wuttke I. 268. § 144); die eigentümliche Form der Menschenopfer (Wuttke I. 257. § 138; 270. § 145); die Trauerceremonien, über welche eingehend Yarrow *nouvelles contributions à l'étude des cérémonies mortuaires chez les Indiens du Nord-Amérique* handelt, und unter denen besonders das Abschneiden der Haare bei Frauen hervorgehoben werden kann; die in Mexico und im alten Orient und Griechenland auftretende merkwürdige Sitte, den Toten eine Maske über das Gesicht zu decken; gewisse Ähnlichkeiten zwischen den *Brāhmaṇas* und dem *Popol Vuh* (vgl. Viollet-le-duc in Charnays *cités* S. 41); das jährliche Pflügen des Inkas mit goldnem Pfluge; endlich besonders die Knotenschrift (vgl. allerdings die Einwendungen von Tylor *res. into the early hist.*² S. 157); das Kalenderwesen u. a.

Ob nun die gesammten Religionen der Erde auf ein einziges Centrum zurückgehn, ob mehrere Centren angenommen werden müssen, jedenfalls ist die Voraussetzung unzulässig, die Religion sei eine dem Menschen adäquate Lehre in dem Sinn, dass sich dieselbe überall von selbst erzeugen und gleichmässig fortbilden müsse. Bei vielen Völkern stand die Religion nicht am Anfang ihrer Geschichte, und Niemand weiss, ob sie am Ende aller Geschichte stehen wird.

Nachdem sich auch von dieser Seite her der grundsätzliche Irrtum aller evolutionistischen und transformationistischen Hypothesen ergeben hat, wenden wir uns schliesslich derjenigen Erklärungsweise zu, welche, wie wir bereits sahen, allein im Stande ist, einen befriedigenden Aufschluss über die Entstehung der Religion zu geben: der rein adaptionistischen.

§ 31. Schlussbetrachtungen. Der reine Adaptionismus.

Individual- (oder Gattungs-) und Gesellschafts-instincte

Alle Instincte lassen sich nach der Zahl der Existenzen, die sie in ihrem Kampf ums Dasein schützen, in zwei grosse Classen zerlegen: in die Individual- und Gattungsinstincte auf der einen und in Gesellschaftsinstincte auf der andern Seite.

Die Individual- und Gattungsinstincte dienen dazu, das Individuum und durch die Summe der Individuen die Gattung zu erhalten. Diese Classe wird durch den Selbsterhaltungs- und den Fortpflanzungstrieb mit ihren zahllosen Abwandelungen gebildet. Diese Instincte sind primär, sie lassen sich auf keine anderen einfacheren Triebe zurückführen, sie sind allen Organismen bedingungslos eigentümlich. Sie wirken, wenn die Zeit ihres Wirkens gekommen ist, ohne Ausnahme, selbstthätig, von innen heraus. Dagegen finden sich die Gesellschaftsinstincte nur bei solchen Organismen, welche den Kampf ums Dasein vermöge ihrer Lebensbedingungen nur in Gesellschaft durchzukämpfen im Stande sind; sie sind also insofern secundär, als sie sich schliesslich auf die Gattungsinstincte zurückführen lassen. Wenn wir sie trotzdem diesen als eigene Classe gegenüberstellen, so geschieht dies, weil sie sich ganz anders äussern, als die Gattungsinstincte. Sie treten nicht zu einer bestimmten Zeit von selbst ein. Da sie nur in der Gesellschaft wirken, so brauchen sie auch nur in der Gesellschaft sich fortzupflanzen, es genügt, dass sie dem Individuum von aussen mitgeteilt werden; es liegt also für sie nicht so wie für die Individual- und Gattungsinstincte ein Anlass vor, sich zu vererben, und darum sind sie nicht angeboren. Wenigstens sie selbst nicht: vererbbar und angeboren ist nur die Fähigkeit, die Mitteilung, wenn sie von aussen her erfolgt, zu empfangen. Sie sind passiv.

Religion eine Form des Gesellschafts-instinctes

Zu diesen passiven Gesellschaftsinstincten gehört die moralische, die politische und wie schon aus dem oben (252 ff.) Bemerkten folgt, die religiöse

Anlage. Es kommt zwar oft genug vor, dass in Folge der religiösen Veranlagung auch dem Individuum nicht blos illusionäre, sondern auch reale Vorteile erwachsen. Die Religion vermittelt dem Menschen ein Gefühl des Glückes, dieses Glücksgefühl aber ist für die Existenz des Menschen unerlässlich. Der in seiner einfachsten Form dumpfe, freilich trotz dieser Dumpfheit so mächtige Trieb der Selbsterhaltung kann den Menschen zwar in augenblicklicher höchster Gefahr schützen, giebt ihm aber noch nicht die berechnende und der Gefahr vorbauende Liebe zum Leben, führt ihn noch nicht dazu, darüber nachzusinnen, wie er es verteidigen kann. Der Mensch muss das Leben schön finden, sonst würde er es nicht behaupten. Der Überschuss von Lustgefühl und Unlustgefühl ist zwar bei den Menschen natürlich verschieden und kann sich unter Umständen in einen Überschuss des Unlustgefühls verwandeln; aber für die Gesammtheit giebt die Addition immer eine positive Summe, sonst würde die Gesammtheit eben nicht existiren. Dieses Plus der Gesammtheit wird so klein sein, als es eben noch angeht — denn die Natur, die geizige, schenkt uns nichts —, aber es wird doch da sein. Auf dem Gebiet der persönlichen Gefühle liegt die Berechtigung des Pessimismus nicht. Mag unserm Verstande die Welt und unser Leben in der Welt noch so unvernünftig erscheinen; das Gefühl sagt doch immer wieder: das Leben ist schön. Wenn also für die Existenz die Freude am Leben notwendig ist, so wird die Existenz durch die Religion, welche dem Leben neue Freuden bietet oder doch bieten kann, in ihrem Kampf ums Dasein gefördert. Trotzdem ist es dieser sich oft nachträglich einstellende reale Vorteil nicht, den der religiöse Instinct befriedigt. Zur Erreichung dieser Wirkung stehen der Natur so viele einfache Wege offen, dass sie sich des Umweges gar nicht zu bedienen braucht. Auch haben keineswegs alle Religionen die Wirkung, die Freude am realen Leben zu verstärken. Oft ist die Einbildung von der Schönheit der gedachten Welt so lebhaft geworden, dass darüber die wirkliche Welt ihren Schimmer verlor; gleichwohl haben solche Religionen nicht blos bestanden, sondern auch die grösste Verbreitung gefunden. So gross also auch der Segen sein mag, den die Religion dem Einzelnen durch Vorspiegelung des Glückes gewährt, der letzte Grund für die Verbreitung der Religion kann in diesem Segen nicht gesucht werden. Was die Religion hier dem einzelnen Menschen bietet, ist eine der Nebenwirkungen, wie sie bei allen Instincten gelegentlich vorkommen. Alle andern günstigen Wirkungen aber, welche die Religion ausübt, sind indirect, d. h. sie nützen dem Einzelnen erst dadurch, dass er Glied einer Gesellschaft ist. Denn nur, wenn ihn ein Band mit der Gesellschaft verbindet, nicht blos ein äusserliches Band, wie es der Staat oder die Familie um uns schlingt, sondern ein innerliches Band des gleichen Denkens und Fühlens, nur dann vermag der Einzelne im Kampf ums Dasein seine Fähigkeiten voll auszunutzen. Wer dem

Denken der Menge gegenübertritt, muss die Kraft haben, das Denken der Menge umzugestalten, sonst geht er unter: 'ins Gebüsch verliert sich sein Pfad, hinter ihm schlagen die Sträucher zusammen, das Gras steht wieder auf, die Öde verschlingt ihn'. Der Gläubige lebt, in überwiegend gläubigen Zeiten wenigstens, mit sich in Eintracht, der Ungläubige ist, wenn er geistig von einer meist gläubigen Gesellschaft abhängt, mit sich zerfallen. Insofern also stärkt indirect die Religion, indem sie ein festes geistiges Band herstellt, auch die Widerstandskraft des Einzelnen. Aber das Entscheidende ist hier und überhaupt der Nutzen, den die Religion für die Gesellschaft stiftet. Nur in den Bedürfnissen der Gesellschaft und durch die Bedürfnisse der Gesellschaft gedeiht die Religion. Der eingebildete Vorteil, welchen der Einzelne von der Religion als Hauptwirkung der Religion geniesst, verwandelt sich in einen wirklichen Vorteil für die Gesellschaft, d. h. für die Herren der Gesellschaft. Die Hoffnung auf die Erlösung im Jenseits lässt den unerlösten Jammer des Diesseits vergessen, der Glaube an den Gott, vor dem alle Menschen gleich sein werden, tröstet über die Ungleichheit auf Erden. Indem den ewigen Feinden der Gesellschaft, den Enterbten der Gesellschaft eine scheinbare Befriedigung des Selbsterhaltungs- und Selbstbereicherungstriebes geboten wird, werden ihre natürlichen Instincte abgehalten, sich gegen die Ordnung der Gesellschaft aufzulehnen. Die Religion predigt den Armen, sich nicht Schätze zu sammeln, da sie die Motten und der Rost fressen, und ist ein Bollwerk für die, welche sich solche Schätze schon gesammelt haben. Die Religion giebt dem Armen den Himmel und dem Reichen die Erde. Sie ruft in die Kirche die, die mühselig und beladen sind, und bereitet ein Gastmahl denen, welche glückselig sind und es bezahlen können. Sie baut den Unglücklichen Luftschlösser und den Glücklichen Schlösser von Marmor. Sie segnet die Gesegneten und spricht zu den Verfluchten: ihr seid gesegnet. Sie wacht als Engel in der Hütte am Lager der Verlassenen und schreitet als Schutzwache vor den Palästen der Könige. Einem Arzt gleich verordnet sie dem Gesunden kräftige Nahrung und dem armen Unheilbaren bewusstseinlösendes Morphium. — Freilich ist damit die Wirksamkeit der Religion nicht erschöpft. Sie giebt dem Reichen mehr als Brod und dem Armen mehr als Gottes Wort. Sie folgt den Bedürfnissen des einzelnen Volkes wie des einzelnen Menschen: wie der Regenbogen, die eingebildete Brücke zum sichtbaren Himmel, von jedem Menschen besonders gesehen wird, so die Religion, diese eingebildete Brücke zum geistigen Himmel. Sie predigt dem Fanatiker Hass und Verfolgung und dem Barmherzigen Liebe und Mildthätigkeit. Bald fördert sie die Künste und bringt Wissenschaft hervor, bald verbietet sie ihren Gläubigen, nach Schönheit und Wahrheit zu streben. Aber Alles, was die Religion sonst noch Schönes oder Hässliches leisten mag, es tritt zurück hinter dem einen grossen Dienst, den sie der Ge-

sellschaft leistet. Sie festigt Gesetz und Moral, sie heiligt Staat und Familie: sie salbt den König und segnet die Hochzeitsfackel. Erschütterung des religiösen Glaubens bedeutet zwar nicht notwendig Erschütterung der gesellschaftlichen Ordnung, aber sie hat sie häufig zur Folge gehabt.

Schon daraus ergiebt sich, dass nicht notwendig der Gesellschaftsinstinct die religiöse Form annehmen muss. Die Religion ermöglicht nicht die Gesellschaft, sondern verbessert nur ihre Bedingungen, und auch dies nur zuweilen. Nicht jede Gesellschaft ist ein kräftiger Nährboden für die Religion. So lange die Unterschiede des Besitzes und des Genusses nicht so gross sind, dass der Neid des Nichtbesitzenden eine Gefahr für den Besitzenden wird, oder so lange Gesetz und Moral noch nicht so stark sind, dass der Besitzende sich ohne Gewalt seines Besitzes erfreuen kann, so lange kann die Religion die Festigkeit der Gesellschaftsordnung nicht vermehren, so lange also fehlt es an einem Antrieb zur Religionsentstehung. Umgekehrt, falls einmal eine sociale Umwälzung den Unterschied der Besitzenden und Nichtbesitzenden aufheben sollte, würde die religiöse Anlage aufhören zu functioniren; es würde also an einem Antrieb zur Religionserhaltung fehlen, die Religion würde, wie so viele andere überflüssig gewordene Waffen der Organismen in ihrem Kampf ums Dasein allmählich auf gewisse rudimentäre Überbleibsel zusammenschrumpfen. Nur da, wo die allgemeine gesellschaftliche Freiheit sehr teuer, jedoch für die menschliche Cultur nicht zu teuer, erkauft ist mit dem Elend der Schwächeren, nur da ist die Stätte für die Religion. Die Religion ist das Correlat der gesellschaftlichen Freiheit, die leider immer und ewig in demselben Maasse wie sie eine Freiheit des Lebens ist, auch eine Freiheit des Sterbens, eine Vogelfreiheit sein muss. — Freilich war und blieb die Religion nicht immer das Gegenstück dieser Freiheit. Wenn der Sieger im freien Wettkampf die Freiheit umstürzte, durch die er gesiegt, ist die Religion gar oft dem Sieger gefolgt, sie hat das Unrecht beschützt statt des Rechtes, sie hinderte den Sklaven, sich zu befreien. Der religiöse Instinct hat gar oft nicht die Wirkung hervorgebracht, die er nach unserer Darlegung haben müsste, sondern die entgegengesetzte, der Gesellschaft zu schaden. Aber geht es mit anderen Instincten anders? Kostet es der Natur weniger Mühe, die schädlich gewordenen Instincte zu beseitigen als nützliche hervorzubringen? Leidet unsere Existenz nicht unaufhörlich durch Triebe, die unsern Ahnen recht förderlich gewesen sein mögen, die aber heut zu Tage es nicht mehr sind?

Unterschied der Religiosität von den andern Gesellschaftsinstincten

Wenn die Religion ein Bollwerk für die gesellschaftliche Freiheit und für die durch die gesellschaftliche Freiheit allmählich entstehende Ungleichheit ist, so folgt daraus eine grundsätzliche Verschiedenheit der religiösen Anlage von den übrigen Gesellschaftsinstincten. Moralität und Politik sind in ihren Elementen jeder, selbst der einfachsten Gesellschaft unentbehrlich.

Damit stehen zwei andere Unterschiede in Verbindung. Die ethische und politische Anlage wirkt erstens direct, jeder sieht diese Wirkung und erkennt, dass ohne sie die Gesellschaft nicht existiren kann. Wer die Kinder nicht liebt, die Eltern nicht ehrt, wer gegen die Untergebenen ungerecht ist und der Obrigkeit nicht gehorcht, der erschüttert die Grundlagen der Familie und des Staates. Die Gebote der Pietät, der Gerechtigkeit und des Gehorsams gegen die Gesetze stehen daher zweitens auch in ungefährer Übereinstimmung mit den sonstigen Denkgesetzen; und wenn sie auch natürlich nicht durch einen logischen Process gefunden sind, so könnten sie doch bis zu einem gewissen Grade, obwohl natürlich auch sie den verschiedenen Lebensbedingungen entsprechend sich differenziren, nachträglich auf diesem Wege construirt werden. Ganz anders verhält es sich in diesen beiden Beziehungen mit der Religion. Sie beruht, wie wir schon sahen, auf einer Verletzung der allgemeinen Denkgesetze. Auf logischem Wege kann man so wenig heute von oben her, wie einst von unten her zur Religion gelangen, so oft dies auch versucht ist. Der Begriff der Wesen, die aufhören zu sein, so wie man sie begreifen kann, die Vorstellung einer Welt, die zugleich wirklich und nicht wirklich sein soll, enthält in sich einen unlöslichen Widerspruch. Man kann die schriftstellerische Thätigkeit eines Augustinus, Justinus oder Clemens ziemlich hochstellen und dabei doch zugeben, dass auf Grund ihres wissenschaftlichen Wertes das Christentum keine Aussicht gehabt hätte, eine Weltreligion zu werden. Ebenso aber ist zweitens die reale Förderung der Gesellschaft durch die Religion keineswegs einleuchtend. Selbst jetzt haben nur sehr wenige Forscher[1]) diesen Vorteil so deutlich zu würdigen verstanden, dass sie in ihm das Hauptprincip der Religionsentstehung erkannten; den Religionsstiftern selbst war der sociale Vorteil, den ihre Religion herbeiführen sollte, sicher ganz unbewusst. Es ist eine unrichtige und wenig überlegte Behauptung alter und neuer Realisten, dass die Religion von Staatsmännern zur Stütze der gesellschaftlichen Ordnung erfunden sei[2]): ganz im Gegenteil sind die meisten Religionen gross geworden im Kampf gegen die bestehende Ordnung.

Die Religion verletzt die Denkgesetze

Der reale Nutzeffect der Religion entzieht sich der allgemeinen Wahrnehmung

Diese beiden Unterschiede der Religion von den übrigen Gesellschaftsinstincten mussten aber auch zur Folge haben, dass die Religion viel weniger

1) Besonders John Stuart Mill in seinem Aufsatz *utility on religion* in *three essays* London 1874. S. 69—122.

2) Vgl. z. B. Sext. Empir. *adv. math.* IX. 54 (S. 404. 23 bei Bekker): *καὶ Κριτίας δὲ εἷς τῶν ἐν Ἀθήναις τυραννησάντων δοκεῖ ἐκ τοῦ τάγματος τῶν ἀθέων ὑπάρχειν, φάμενος ὅτι οἱ παλαιοὶ νομοθέται ἐπίσκοπόν τινα τῶν ἀνθρωπίνων κατορθωμάτων καὶ ἁμαρτημάτων ἔπλασαν τὸν θεὸν ὑπὲρ τοῦ μηδένα λάθρα τὸν πλησίον ἀδικεῖν εὐλαβούμενον τὴν ὑπὸ τῶν θεῶν τιμωρίαν. ἔχει δὲ παρ' αὐτῷ τὸ ῥητὸν οὕτως* (folgt ein langes Bruchstück in Trimetern, das diesen Gedanken ausführt); Warburton *the divine legation of Moses* 1737. I. 462 ff. — *Cf.* Aristot. *Metaph.* 1074^{b}. 3.

allgemein wurde, als jene; ja sie hätte sich vielleicht überhaupt nicht verbreiten können, wären nicht die ihr, wie wir sehen, entgegenstehenden beiden Hemmnisse so zu sagen auf einem Umweg vermieden worden.

Was zunächst den Widerspruch des religiösen Denkens mit den übrigen Denkgesetzen anbetrifft, so gilt von diesen dasselbe, wie von allen anderen Instincten: ausnahmslos wirken sie nur in ihren elementarsten Formen, je feiner sie selbst und je kleiner die Verbesserungen des Daseins werden, die sie herbeiführen, um so sporadischer functioniren sie. Das Gesetz zwar, dass wir nicht ohne Raum und Zeit denken können, ist allgemein gültig, die einfachsten mathematischen Gesetze leuchten von selbst ein; je complicirter aber das Denken, um so grösser wird die Gefahr des Abirrens. Neben dem logischen Denken giebt es ein psychologisches. Dieser Widerspruch zwischen dem normalen und dem wirklichen Denken — welcher so oft als Beweis für eine reale Existenz der Denkgesetze ausserhalb des menschlichen Denkens angeführt ist, der aber in Wahrheit grade umgekehrt beweist, dass die Denkgesetze sich aus allmählicher Anpassung entwickelten — dieser Widerspruch also hält sich, so lange er beim einzelnen Menschen auftritt, in verhältnismässig engen Grenzen und kann mit einiger Anstrengung überwunden werden. Schwieriger ist es schon, wenn eine ganze Menge Menschen sich dasselbe einbildet: schon da entwickelt sich oft eine fast unglaubliche Widerstandsfähigkeit des Irrtums. Am stärksten aber wird die Möglichkeit des Widerspruchs gegen die sonstigen Denkgesetze da werden, wo diese Masseneinbildung auf einer langen Überlieferung beruht, zumal, wenn diese Überlieferung, wie es eben bei der religiösen Überlieferung der Fall ist, einen erheblichen realen Einfluss auf die allgemeinen Existenzbedingungen ausübt. In diesem Fall wird unaufhörlich eine Auswahl nach der einen Richtung hin stattfinden, jeder nach dieser Richtung hin gemachte Verstoss gegen die sonstigen Denkgesetze wird sich im Laufe der Zeit vervielfachen. Wäre es für die Menschheit ein grosser Segen zu glauben, dass die Sonne nicht am Abend untergeht, sondern auch des Nachts scheint, sie würde selbst auf kleinen Anlass hin nach einer genügend langen Entwickelung dahin gelangen, sogar das zu glauben. Denn — wenn wir der Kürze wegen einmal die Function des Instinctes als seinen Zweck bezeichnen dürfen — nicht zur abstracten, interesselosen Erkenntnis des Seienden haben wir den Verstand empfangen, sondern um uns im realen Kampf ums Dasein mit unsern Mitgeschöpfen zu behaupten; der rein uneigennützige Erkenntnistrieb ist eine Nebenwirkung der Anlage zu denken, oder wenn wir noch einmal die Fiction eines Zweckes der Instincte zu Hülfe nehmen dürfen, ein Missbrauch dieser Anlage. Aber obwohl somit das Vorhandensein des irrationalen Elementes in der Religion erklärt wird, die Entstehung der Religion ist noch nicht erklärt, bis wir nicht zweitens einen, wenn auch noch so kleinen a c t i v e n A n t r i e b entdeckt haben. Ohne einen solchen activen Antrieb hätte die Religion nicht

nur nicht entstehen, sondern nicht einmal sich immer wieder erneuern können. Jeder Instinct muss nicht blos der Gattung, der Gesellschaft oder dem Individuum einen Vorteil gewähren, sondern es muss auch ein, wenngleich vielleicht unbedeutender und unscheinbarer Anlass da sein, der immer wieder jene anfänglich meist verschwindende Anlage hervorruft, welche durch unaufhörliche Aussonderung schliesslich oft zu so erstaunlicher Kraft emporwächst. Bei der Religion sind nun zwei Anlässe da, welche immer neue Religionsformen entstehen lassen. Zuerst wirkt bei allen Religionsstiftern und Aposteln ein stiller Egoismus, eine geheime Eitelkeit mit. Wer eine neue grosse Lehre verbreitet, stiftet nicht allein der Welt einen grossen Nutzen, sondern wird auch für seine Person hochgeehrt. Freilich wird dem wahren Propheten diese Regung der Eitelkeit, die er so oft mit seinem Blute büssen muss, nie zum Bewusstsein kommen, sonst erwürbe er nimmer die Glaubenskraft, die Glauben erweckt, die Treue, die getreu ist bis in den Tod; aber wenn er ein nüchterner Beobachter wäre, was er eben als wahrer Prophet nicht sein kann, dann würde er tief in seinem Herzen verborgen und verschlossen die menschliche Selbstliebe und die menschliche Selbstgefälligkeit finden. Und zweitens wirkt, wie wir es schon oben bei der eudämonistischen Hypothese auseinandersetzten (S. 251 ff.), bei der Entstehung und Erneuerung der Religion als treibende Kraft die Illusion des Glückes mit, das die Religion gewährt. Freilich kann der directe Einfluss dieser Illusion, wie wir schon sahen, nicht weit reichen, ja er würde sogar nach kurzer Zeit ganz verschwinden, wäre nicht mit der Illusion ein realer Vorteil für die Gesellschaft verbunden. Eben dies nicht vorhergesehene Zusammentreffen der beabsichtigten eingebildeten und des nachfolgenden wirklichen Vorteils lässt die Religionen entstehen. Antrieb und Wirkung des religiösen Instinctes, Absicht und Erfolg der Religionsstifter sind also verschieden: die Religionen wollen den Himmel erobern; den verfehlen sie, aber sie erbeuten die Erde.

Die Möglichkeit, dass das fehlende Bewusstsein von dem realen Nutzeffect der Religion durch die Einbildung anderer Nutzeffecte ersetzt werde

Unbewusster Egoismus der Religionsstifter

Illusionäre Befriedigung der Wünsche der Gläubigen durch die Religion

Die bisher dargestellten drei Momente, der nachträgliche reale Nutzeffect für die Gesellschaft und die beiden antreibenden Factoren der unbewussten, aber realen und der bewussten, aber illusionären Befriedigung der Selbstliebe, diese drei Momente lassen sich in den historischen Religionen als die maassgebenden Ursachen ihrer Verbreitung nachweisen. Durch welchen logischen oder psychologischen Process die religiöse Lehre gewonnen wird, haben wir bisher unerörtert gelassen, und es ist auch im Grunde nicht das Wichtige, wenigstens nicht das für die allgemeine Betrachtung Wichtige. Später freilich bei der Einzelbetrachtung werden wir auch von der psychologischen Seite die Entstehung der religiösen Begriffe erörtern müssen, es wird sich uns die unausgesetzte Reihe von Trugschlüssen darstellen, welche den menschlichen Geist irre leiteten. Für jetzt aber nehmen wir diese Trugschlüsse als einmal gegebene an und wir dürfen sie annehmen.

Nachweisung der angenommenen religionsbildenden Momente in den historischen Religionen

Unaufhörlich werden Trugschlüsse gemacht, unaufhörlich verbreiten sich nützliche Trugschlüsse, denn nicht der logische Wert entscheidet über die Verbreitung einer Lehre. Von jeher haben die Menschen sich sehr empfänglich für solche Lehren gezeigt, welche ihren wahren oder vermeintlichen Interessen dienten, wogegen ihre Ohren eine grosse Harthörigkeit gegenüber denjenigen Wahrheiten bewiesen, welche diesen Interessen widerstrebten oder zu widerstreben schienen. Unaufhörlich sind Millionen Köpfe in Thätigkeit, sie denken Weises und Thörichtes, den Denkgesetzen Entsprechendes und Widerstrebendes; aber die unendliche Mehrzahl des Gedachten verschwindet spurlos, nur dasjenige wird bekannt, mit dessen Bekanntwerden ein Interesse verbunden ist. Wir können, um die Entstehung einer Religion zu erklären, jeden Gedanken als möglich oder gradezu als gegeben betrachten; nur das müssen wir nachweisen, dass in ihm die angegebenen drei Momente zusammentreffen. Und dies ist bei allen Religionen der Fall. Jeder Religionsstifter war seinen Gläubigen ein Heiliger und wusste, dass er es sein würde. Er war von seiner Sache überzeugt und fand in dieser Überzeugung die Kraft der Überredung — aber dieser Glauben führte für ihn viel eher zur That, zur Verkündigung, weil er unbewusst unterstützt ward durch den verlockenden Schein, seinen Mitmenschen als Vermittler eines neuen, unbekannten Gutes zu erscheinen. Ein Abglanz dieses Heiltums musste auf den Stifter zurückfallen. Und der Glaube an dies Heiltum bewährte seine Kraft zunächst an dem Stifter; im eigenen Glauben an seine Lehre fand er den Mut gegen den Spott und das Misstrauen, die jede neue Lehre verfolgen. Was vom Lehrer gilt, gilt auch von seinen Aposteln; sie alle haben Teil an dem Ruhme, das neue Gut zuerst empfangen und weitergegeben zu haben. — Mannichfache Gefahren umstehen die Religionen schon auf diesen ihren ersten Schritten, bis sich eine kleine Gemeinde zusammengeschaart hat; die Geschichte der Religionen, der blutigste Teil der menschlichen Geschichte, erzählt von Religionsansätzen, die untergiengen, ehe sie ans Ende dieser Phase gelangten. Aber die grosse Zahl der verschollenen bürgt für die verhältnismässige Lebensfähigkeit der wenigen überbleibenden. — Die Gemeinde ist gebildet, gewöhnlich zuerst nur ein Teil einer grösseren Gemeinde, des Staates. Die Machthaber werden aufmerksam: können sie dulden, dass Jemand ein Heiltum predigt, von dem sie nichts wissen, und dessen Anerkennung ihre eigene Macht unterdrücken müsste? So versuchen sie, den Prediger und seine Anhänger niederzuhalten. Vielmals gewiss gelang es: die Propheten bekannten ihren Irrtum oder starben nutzlos dahin. Aber wo die Lehre besonders lebenskräftig war, da ward das Blut der Bekenner das Bindemittel für die Überlebenden. Adel und Häuptlinge schliessen sich der neuen Lehre an, aus Überzeugung vielleicht; aber diese Überzeugung wird wieder sehr wirksam unterstützt durch das Gefühl, dass ohne den Anschluss der Vorrang der eigenen Stellung ge-

fährdet werden würde. Der Bund zwischen den Gewaltigen der Erde und den Predigern der Religion wird geschlossen und wird durch so einleuchtende Erwägungen des beiderseitigen Vorteils in der Regel so gefestigt, dass eine Entzweiung nicht eher eintritt, ehe alle anderen Kräfte niedergeworfen sind. Der Prediger wird von dem Adel unterstützt, indem jeder neue Versuch, eine concurrirende Religion zu stiften, mit der Gewalt der weltlichen Obrigkeit unterdrückt wird; aber dafür heiligt er die Macht dieser, er unterstützt sie in der Fesselung des Volkes und stellt ihre Gewaltherrschaft als den Ausfluss einer Ordnung auf, die nicht von dieser Welt ist. Der Kanzler im Faust hat in seiner Weise ganz recht: die Heiligen sind es und die Ritter, sie stehen jedem Ungewitter und nehmen Kirch und Staat in Lohn. Der Bund zwischen Junker und Pfaffe ist so dauerhaft und so natürlich, weil ihre Interessen so sehr gemeinsam sind: sollte einmal ein so grosser Umschwung der Lebensbedingungen der menschlichen Gesellschaft eintreten, dass diese beiden Stützen derselben umgestürzt werden, so würde wahrscheinlich der letzte Ritter für den letzten Priester fallen, und dieser würde den Mörder desselben in den Pfuhl der Hölle verfluchen.

Völker ringen mit Völkern; dasjenige Volk, das durch die Religion gefesselt, in blindem Gehorsam gehalten, an Todesverachtung gewöhnt ist, hat bei sonst gleichen Bedingungen einen Vorsprung vor den andern, welche entweder einer Religion noch entbehren oder doch noch nicht zu einer so ausgebildeten Form der Religion gelangt sind. Diese Völker werden unterworfen; der Sieger aber hat in den meisten Fällen ein grosses Interesse, seine Religion dem Besiegten aufzuzwingen, denn erst durch dessen Bekehrung wird der Sieg definitiv. Wieder ist Interesse das Entscheidende. Karl der Grosse und die spanischen Gewalthaber glaubten wahrscheinlich ein Gott wohlgefälliges Werk zu vollbringen, wenn sie tausende und aber tausende, die den aufgezwungenen Glauben nicht annehmen wollten, niedermetzeln liessen; im Dienste *Ašurs*, *Nebos*, *Merodachs* meint Sargon die Länder vom Aufgang bis zum Untergang der Sonne zu unterwerfen, in der Erfüllung seiner mythologischen Mission ergreift der ägyptische Sonnensohn Besitz von den beiden Erden. Aber schwerlich würde in all diesen und zahllosen andern Fällen der Glaube an die religiöse Pflicht sich so geltend gemacht haben, wäre nicht das vermeinte göttliche durch ein sehr reales irdisches Interesse unterstützt worden, das jene Eroberer wahrscheinlich und vielleicht in gutem Glauben verneint hätten; ebenso wie heut zu Tage aufgeklärte Männer sich selbst für ehrlich halten und es in ihrer Art wohl auch sind, wenn sie durch ihr Stillschweigen die Verbreitung von Dogmen begünstigen, deren Irrigkeit sie wohl erkennen, auf denen aber, wie sie instinctiv fühlen, das Privilegium ihrer socialen Stellung mit beruht. In Folge des fortgesetzten Kampfes ums Dasein besitzt der Mensch eine aller Berechnung spottende Fähigkeit, sich im eigenen Interesse selbst

zu belügen. Ohne diese Fähigkeit wäre das Entstehen einer Religion überhaupt nicht möglich.

Die bisher betrachteten Eigenschaften der Religion brachten den Verbreitern der Religion, der bürgerlichen Obrigkeit und damit schliesslich auch unter Umständen der ganzen Gemeinde Nutzen. Aber die Religionen, wenigstens die höher entwickelten unter ihnen, vermögen noch directer auf das Wohl der Gesellschaft einzuwirken. Indem sie sich mit der Sittlichkeit, d. h. mit der Summe derjenigen Instincte in Verbindung setzen, welche im Kampf ums Dasein in Folge des Zusammenwohnens der Menschen sich entwickelt haben, indem sie sich zu Verkündigern elementarer Moralgebote und anderer Wohlfahrtsgesetze machen und die vermehrte Ausübung dieser Pflichten herbeiführen, verbessern sie die Aussicht des Gläubigen, im Kampf für seine Existenz übrig zu bleiben. Werden die nützlichen Religionsgesetze auch häufig weit durch andere überwogen, welche auf Aberglauben beruhen oder gradezu schädlich sind, so verschwinden doch diese, wenn auch ganz langsam, wieder, und auf die Dauer führt selbst eine kleine Überlegenheit zum Überleben. Die Worfschaufel der Geschichte ist ununterbrochen in Thätigkeit, und die Geschichte hat Zeit.

Wir haben versucht, aus den Anfängen derjenigen Religionen, welche in historischer Zeit entstanden, allgemeine Gesetze für die Religionsbildung zu gewinnen. Aber alle diese historischen Religionen unterscheiden sich in einem wesentlichen Punkt von jenem Anfang aller Religion, nach dessen Erkenntnis wir streben. Sie alle fanden bereits andere entartete Religionen vor, sie wandten sich an ein Volk, das bereits an Gebet und Opfer gewöhnt war, wenn dieselben auch vielleicht zur sinnlosen Ceremonie herabgesunken waren. Alle historischen Religionsstifter sind vielmehr Religionserneuerer oder Reformatoren, sie schafften eingerissene Missbräuche ab, ersetzten schlechtere Götter durch bessere und stellten den unterbrochenen Zusammenhang zwischen der Religion und den Höhen der weltlichen Bildung wieder her. Sie traten in Lücken ein, die der Ausfüllung harrten, und brachten Ersatz für einen Glauben, der für Viele schon ein Bedürfnis geworden war. Alle diese Umstände, welche den historischen Religionen das Emporkommen so sehr erleichterten, müssen wir hinwegdenken, wenn wir uns ein Volk vorstellen, in welchem zuerst das Gebot verkündigt wird, zu opfern. Der Mann, der da zuerst fordert, dass die Opferflamme des morgens zur Unterstützung der Sonne im Kampf gegen ihre Feinde entzündet werde, kann sich auf keine liebgewordene Gewohnheit berufen, er lehrt Ceremonien, deren Nützlichkeit durch keine unmittelbar sichtbaren Folgen erwiesen wird. Und er lehrt nicht nur, sondern er fordert auch die, wenn auch anfangs beschränkte, so doch immerhin beschwerliche Ausübung des Gottesdienstes. Da bedarf es ungewöhnlicher Energie, eines grossen persönlichen Einflusses, um eine der natürlichen Vernunft so wider-

strebende Lehre zum Siege zu führen. Diese Schwierigkeit erklärt es wohl, warum trotz der für die Verbreitung des Cultus so günstigen allgemeinen Bedingungen die selbständige Entstehung desselben doch nur an ganz wenigen, vielleicht nur an einer Stelle stattgefunden hat. Der fast unbeschränkten Verbreitungsfähigkeit der Religion steht eine auffallende Schwierigkeit für die Entstehung der Religion gegenüber.

Wie gross diese Schwierigkeit war, wie wenig die Religion dem Menschengeist, wie er in die Geschichte eintritt, an sich conform war, zeigt sich recht klar, wenn wir die Verbreitung der ältesten Religion, der einzigen, welche wir mit Grund für original halten können, verfolgen. Diese Verbreitung geschah unter so eigentümlichen, dem Wesen der Religion so sehr entgegengesetzten Verhältnissen, dass wir uns nicht wundern dürfen, wenn keiner von den Anthropologen, welche, obwohl zum Teil hervorragende Sachkenner, doch vorzugsweise von aprioristischem Standpunkt aus die Frage nach der Entstehung der Religion lösen wollten, diese Verhältnisse berücksichtigt hat; jene Theorie von der List der Geschichte, welche der grosse Teleologe unseres Jahrhunderts anwendet, um den häufig so crass hervortretenden Widerspruch zwischen den vermeintlichen Zielen einer Bewegung und den zur Erreichung dieser Ziele aufgewendeten Mitteln zu erklären, hat im Sinne ihres Urhebers kaum irgendwo solche Berechtigung, als bei der Betrachtung der Anfangsstadien der Religion. Sie, welche bestimmt war, im Laufe der Jahrhunderte das Leben der grössten Culturvölker zu durchdringen, welche dereinst gleichsam das Leben des Menschen vervielfachen sollte, indem sie neben die concrete Welt eine viel wertvollere ideelle setzte, tritt uns in der ältesten Religionsquelle nicht allein in bescheidenen Anfängen entgegen, sondern zugleich praktisch bethätigt in einem Cultus, der mit den künftigen Aufgaben der Religion sehr wenig gemeinsam hatte. Der Cultusact war nicht etwa nur mit einem Gelage verbunden, sondern er war recht eigentlich ein Gelage; man verehrte die Götter, indem man sich berauschte, und der Genuss des Rauschtranks war die Andacht. Diese Art des Cultus musste aber in hohem Maasse förderlich auf die Verbreitung der ältesten Religion einwirken. Die neue Lehre forderte zwar ein Opfer für die Götter, aber diese kleine den Gläubigen auferlegte Entbehrung ward weit überwogen durch den Genuss, den die Religion nicht allein gestattete, sondern recht eigentlich veranlasste.

Das sind die ersten historisch nachweisbaren Stadien der Religion, welche dann, nachdem sie im unaufhörlichen Kampf ums Dasein immer wieder als Sieger hervorgegangen, nachdem sie sich in alle höheren Gedanken hineingedacht, zu jener stolzen, die Erde umspannenden Ausdehnung gelangt ist. Wer die unendlich vielen, ewig durch einander fliessenden Wogen des Oceans der Geschichte in das enge Bett weniger constructiver Formeln zu fassen versteht, wer dem Weltdemiurgen seine geheimsten In-

tentionen abgelauscht und sauber paragraphirt hat, wird uns freilich klar darthun können, dass schon in der Rigvedareligion der Keim der Religion, wie sie sich später entwickelte, *a potentiality of all religions,* wie S. Johnson sagt[3]), enthalten war, dass die Hymnen der Rishis in sich bereits die Enthüllungen eines modernen philosophischen Systems gleichsam im Mikrokosmos vorgezeichnet enthielten. Nach einem vermeintlich so weisen, aber im Grunde doch recht trivialen Weltplan kann die Geschichte nicht construirt werden. Dieser Weltplan kann aber auch aus der Geschichte nicht heraus destillirt werden. Alles ist begreiflich, aber das All ist unvernünftig, d. h. dem menschlichen Denken unzugänglich, widerstrebend. Die Denkgesetze, die sich an dieser Welt und in dieser Welt entwickelt haben, gelten auch nur für diese Welt. Wir vermögen bestenfalls zu begreifen, wie die Dinge in dieser Welt unter einander zusammenhängen: was vor und über dieser sinnlichen Welt liegt, oder wie eine Erscheinung dieser Welt mit den Erscheinungen einer vorausgesetzten Nichtwelt zusammenhänge, wissen wir nicht und werden wir niemals wissen.

3) *Oriental religions and their relations to universal Religion* I. 107.

Kapitel II.

Übersicht über die wichtigsten Denkmäler, welche von der

Geschichte des Cultus und des Mythos

berichten.

Wie eine historische Begebenheit nur in dem Maasse als bezeugt gelten kann, als es gelingt, eine ununterbrochene Überlieferung bis zu den handelnden Personen hinauf nachzuweisen, so ist der Sinn einer symbolischen Handlung oder eines Mythos nur soweit gedeutet, als wir die vorausgesetzte Bedeutung bis zu den nachweislichen Erfindern des Mythos in einer Continuität der Fortpflanzung hinauf verfolgen können. So einleuchtend dieser Satz theoretisch auch ist, so fehlt viel daran, dass man ihn praktisch stets befolgt hätte; nur zu häufig begnügt man sich mit einem Sinn, welcher, meist obendrein nur nach moderner Denkweise, auf irgend eine Form des überlieferten Mythos passt, und welcher sich in Wahrheit gar nicht von den Umbildungen unterscheidet, denen der Mythos schon während des Verlaufes der antiken Mythendichtung selbst unterlag. Bedeutung der Quellenkunde für die Religionsgeschichte

Diese scheinbar höchst merkwürdige Gleichgültigkeit gegenüber der Fortpflanzung der Überlieferung erklärt sich indessen aus der Lückenhaftigkeit der letzteren. Da es fast in keinem Fall möglich schien, die Kette der Überlieferung mit Hülfe des Überlieferten zu schliessen, so hielt man diese Schliessung der Kette auch nicht einmal für nötig. Ein solches Verfahren konnte nur zu dilettantischen Deutungsversuchen führen. Die Unmöglichkeit, ohne Combinationen zum Ziele zu gelangen, berechtigt keineswegs dazu, das zu construirende Gebäude von oben statt von unten her zu erbauen. Zweierlei ist möglich: entweder muss darauf verzichtet werden, dass es gelingt, die Geschichte des mit einem Mythos oder einer Ceremonie verbundenen Sinns in allen ihren Phasen nachzuweisen — dann ist eben der Mythos oder die Ceremonie nicht deutbar; oder aber wir vermögen mit Hülfe der Überlieferung über die Überlieferung hinauszukommen — dies bildet die Vorbedingung für die Berechtigung jedes Deutungsversuches. In diesem Sinne müsste jeder in diesem Buche vorgetragenen Erklärung eines Mythos oder einer Culthandlung eine quellengeschichtliche Erörterung vorausgeschickt werden, und in vielen Fällen wird eine solche Darlegung auch wirklich nützlich oder notwendig sein. Da indessen die sich erhebenden Einzelfragen sich leicht auf eine Anzahl allgemeiner Probleme zurückführen lassen, so ist es angemessener, in genereller und zusammenfassender Darstellung eine Übersicht über das Wesen der religiösen Überlieferung vorauszuschicken. Es handelt sich darum die einzelnen Gattungen

der alten Religionsquellen zu verfolgen, zu untersuchen, welchen Zwecken jede der Gattungen nachgieng und welche Mittel sie zu ihrer Erreichung anwendete, in welchem Zustand sie den Mythenvorrat empfieng, mit welchen Modificationen sie ihn weiter gab. — Diese Darstellung ist, abgesehen von ihrer Bedeutung für die allgemeine Religionsforschung von specieller Wichtigkeit für die Mythendeutung. Die mythologische Litteratur hat nicht allein die Mythen, wie ein historischer Bericht die Geschichte, fortgepflanzt, sondern sie hat dieselben zugleich hervorgebracht und umgewandelt; sie lässt sich in dieser Beziehung etwa mit den erhaltenen Reden antiker Staatsmänner vergleichen, welche die Geschichte nicht blos bezeugen, sondern auch machen.

Einteilung der Religionsquellen. Gebet und Ritualbestimmung

Unter den eigentlichen religiösen Quellen ist für den Mythos das gesprochene oder gesungene Gebet, und für den Cultus das Ritualgebot bei weitem die wichtigste. Aber diese beiden Quellen der Überlieferung beginnen für uns keineswegs zu gleicher Zeit zu strömen. Während uns, in Indien wenigstens, Hymnen überliefert sind, über deren relativ sehr hohes Alter kein Zweifel aufkommen kann, treten die Darstellungen des Ritus litterarisch nicht allein viel später auf, sondern sie nehmen auch durchweg auf die noch vorhandenen Hymnensammlungen, welche bereits eine Art kanonisches Ansehen besitzen, Bezug und stellen sich somit als eine secundäre Litteraturgattung dar. In die Litteratur treten mithin Hymnos und Ritus in der umgekehrten Reihenfolge ein, in welcher sie geschichtlich auf einander gefolgt sein müssen; denn es ist einleuchtend, dass der kunstmässig vorgetragene Opferspruch oder Opfergesang sich erst ausbilden konnte, nachdem die Manipulationen des Cultus bereits eine gewisse Stätigkeit gewonnen hatten. Das verspätete Auftreten der Ritualschrift begreift sich leicht aus den praktischen Bedürfnissen einer primitiven Zeit: während der besonders beifällig aufgenommene Chorgesang in sich selbst den Grund seiner sorgfältigen Erhaltung trug, genügte es, die wohlbekannten Ceremonien gewohnheitsmässig nachzumachen. Eben dies aber erhielt die Ritualgebräuche lange im Fluss; neue Riten wurden eingeführt, der symbolische Inhalt der alten unterlag allmählich der Umdeutung. Erst als die Unsicherheit hinsichtlich der Opfergebräuche schon ziemlich gross, als die Kenntnis dieser Ceremonien bereits das Object einer nicht mehr der gesammten Gemeinde zugänglichen Wissenschaft geworden war, also erst nach der Ausbildung eines besonderen priesterlichen Standes, machte sich das Bedürfnis geltend, die vorher usuell ausgeübten Riten kanonisch festzustellen. Eine Darstellung der antiken Religionsquellen muss demnach mit dem Gebete beginnen.

Das Gebet

Das Gebet[1]) ist entweder individuell dem momentanen Bedürfnis des

1) An einer Gesammtdarstellung fehlt es bisher. Über die Gebete der Griechen und Römer handelt eingehend Lasaulx Würzb. Lectionskatalog 1842 (Stud. des class. Altert. S. 137—158).

Betenden entsprechend extemporirt, oder von fest überlieferter Form und deshalb entweder ganz allgemein oder doch gewissen immer wiederkehrenden und daher generell vorhergesehenen Fällen angepasst. Als Religionsquelle kommt natürlich vorzugsweise die letztere Art des Gebetes in Betracht. Gebete dieser Art bestehen entweder aus einer einfachen Anrufung an die Gottheit (Gebetsformel) oder treten in künstlericher Form auf (als Hymnos) und können in diesem Fall entweder gesungen oder recitirt werden. Sie werden häufig weit ausgesponnen und gehen bisweilen aus Anrufungen an die Götter in Speculationen über die Götter über. — Der Hymnos ist zwar die entwickeltste Form des Gebetes, aber er tritt uns historisch am frühsten entgegen.

§ 32—47. A) Gedichte an und über die Götter.

Bis vor ungefähr anderthalb Menschenaltern waren so gut wie gar keine alten geistlichen Gesänge erhalten; die sogenannten orphischen Hymnen, der letzten, pantheistischen Periode des antiken Heidentums angehörig, bildeten mit wenigen mangelhaft verstandenen ägyptischen Sacraltexten die einzigen religiösen Urkunden, aus welchen die Religionen des Altertums erforscht werden konnten. Dies Dunkel wurde zuerst gelichtet durch die Erschliessung der alten gottesdienstlichen Gesänge der Inder, des Volkes, dessen gottesdienstliche Litteratur diejenige aller anderen antiken Völker zusammengenommen an Umfang wie an Inhalt vielmals übertrifft.

I. § 32—33. Der Veda.

§ 32. Umfang und Composition der vedischen Litteratur.

Die 4 *Saṁhitā*

Die geistlichen Lieder der Inder werden zusammengefasst unter dem Namen *Veda* d. i. Wissen — eine Bezeichnung, die kaum aufkommen konnte, so lange die Lieder als das empfunden wurden, was sie ihren Sängern ursprünglich gewesen sein müssen, als künstlerische Ausschmückung der Opferhandlung, die vielmehr bestimmt auf eine dogmatische und kanonische Bedeutung der Sammlungen hinweist. Der gesammte *Veda* liegt uns in vier Sammlungen (*saṁhitā*) vor, welche als *Rig-*, *Sāma-*, *Yajur-* und *Atharvaveda* bezeichnet werden. Mit Ausnahme des *Yajurveda* sind diese *Saṁhitā*'s in wenigen oder gar nur einer Recension erhalten; die Überlieferung der auf die *Saṁhitā*periode folgenden Zeit enthält aber Spuren davon, dass ursprünglich auch von den anderen Sammlungen in den verschiedenen Priesterschulen abweichende Redactionen existirten, welche erst allmählich von einer einzelnen unter ihnen, die als kanonisch anerkannt wurde, unterdrückt wurden. Dagegen fehlt es an jedem Grund zu der An-

Jüngeres Alter des *Atharvaveda*

nahme, dass es jemals mehr als vier Veden gegeben habe; im Gegenteil führt uns die Überlieferung selbst ganz bestimmt in eine Zeit, wo der *Atharvaveda* entweder noch nicht bestand, oder doch sich keiner kanonischen Geltung erfreute. Ein grosser Teil der auf die *Saṁhitā*periode folgenden Litteratur, welche wir von einer ihrer am meisten hervortretenden Gattungen als die brahmanische bezeichnen, redet nur von drei Veden, und in den vielfachen mystischen Vergleichen, zu denen der Complex der vedischen Sammlungen aufforderte, wird gewöhnlich nur *Ṛig-*, *Sāma-* und *Yajurveda* berücksichtigt. So bezeichnet z. B. *Manu* den *Ṛigveda* als den Göttern, den *Yajurveda* als den Menschen, den *Sāmaveda* als den Vorfahren heilig. Diese drei Veden haben auch ihre besonderen Theologenschulen, welche bei der *Ṛiksaṁhitā* '*Bahvṛicās*', beim *Sāmaveda* '*Chandogās*', beim *Yajurveda* '*Adhvaryavas*' heissen, und aus denen die ritualistische Litteratur hervorgieng, die sich später an die drei Veden anschloss. Nun weist zwar auch der *Atharvaveda* eine Reihe derartiger Ritualschriften auf, die sich äusserlich an ihn anschliessen; aber dieselben sind teils sehr dürftig und jung, teils nehmen sie auf die *Saṁhitā* gar keinen Bezug, so dass sie deutlich erst in einer Zeit in den *Atharva*kreis gezogen sind, welche das Fehlen einer zu diesem *Veda* gehörigen Rituallitteratur zwar als Inconvenienz empfand, aber dieselbe nicht mehr entsprechend zu ersetzen wusste. Überhaupt ist für den *Atharvaveda* in dem theologischen System der älteren brahmanischen Zeit gar kein Raum. Jeder der drei anderen Veden gehört einer der drei Priesterclassen, welche unter der Oberaufsicht der Brahmanen beim brahmanischen Opfer functionirten: der *Ṛigveda* dem *Hotṛi*, der *Sāmaveda* dem *Udgātṛi*, der *Yajurveda* dem *Adhvaryu*. Die Fiction war, dass der oberste Priester, der Brahmane, gleichmässig mit der ganzen *trayī vidyā*, allen drei Veden, Bescheid wissen müsse[1]). Nur der *Atharvaveda* ist ursprünglich für keinen Priester bestimmt gewesen; später ist er zwar dem Brahmanen zugeeignet und als *Brahmaveda* bezeichnet worden, aber auch hier liegt die tendenziöse Fälschung zu Tage, weil der *Veda* zu dem mit ihm in Verbindung gesetzten Priester keineswegs diejenige Beziehung zeigt, wie sie bei den übrigen Veden teils noch existirt, teils als früher existirend vermutet werden kann. Dazu kommt eine beträchtliche Verschiedenheit des *Atharvaveda* von den drei anderen *Saṁhitā*'s, sowohl was den Inhalt als was die Form anbetrifft. Allerdings ist diese Verschiedenheit kaum in einem einzigen Fall eine absolute, und es lässt sich in den meisten Fällen nur sagen, dass gewisse grammatikalische und lexikalische Eigentümlichkeiten, gewisse besondere Vorstellungen im *Atharvaveda* häufig oder selten auftreten, während in den drei übrigen Veden ihr Vorkommen umgekehrt selten oder häufig sei. Aber

1) z. B. *Çat. brāhm.* XI. 5. 8. 1—7.

diese Beobachtung wird erweitert durch die Wahrnehmung, dass gewisse dem *Atharvaveda* sehr geläufige Formen in gewissen und zwar den bedeutenderen Partien des *Ṛigveda* überhaupt nicht vorkommen. Bei dem *Yajur-* und dem *Sāmaveda* kann dieselbe Wahrnehmung nur deshalb nicht gemacht werden, weil bei ihnen, wie wir sehen werden, die ursprüngliche Anordnung der Hymnen zerstört ist. Offenbar sind also die uns vorliegenden *Saṁhitā's* zwar im ganzen aus den gleichen Ingredienzien gemischt, aber das Mischungsverhältnis ist beim *Atharvaveda* ein wesentlich anderes als bei den drei übrigen Veden. Alle diese Umstände scheinen zu der Annahme zu drängen, dass die Hauptmasse des *Atharvaveda* einer jüngeren Periode angehöre, als der Kern der übrigen Veden; wirklich finden sich auch einige *Atharva*-vorstellungen, welche der Hauptmasse des *Ṛigveda* fremd sind, gleich von anfang an in der brahmanischen Litteratur vor. Aber im ganzen steht der *Atharvaveda* mit seinem volkstümlichen Aberglauben der gelehrten Dogmatik der Folgezeit mindestens ebenso fern als dem Kern des *Ṛigveda;* es muss ausser dem zeitlichen Moment noch eine andere Ursache für den Unterschied der *Atharvasaṁhitā* von den übrigen Veden gefunden werden. Bevor wir aber dieser Frage näher treten, ist es nötig, die Geschichte der letzteren zu betrachten.

Die drei älteren Veden

Unter ihnen unterscheiden sich wiederum der *Sāma-* und *Yajurveda* wesentlich vom *Ṛigveda*. Das spätere Ritual verwendete im allgemeinen nicht mehr die ganzen Lieder, sondern stellte eine Auswahl von Versen verschiedener Lieder zu liturgischem Zweck zusammen. Man unterschied *çastram*, d. h. eine Zusammenstellung von *Ṛic*versen, welche von dem *Hotar* gesprochen wurden und *stotram* (specieller *prishṭham, stoma;* über den Unterschied s. Weber Ind. Litt.[2] S. 73), d. h. eine Zusammenstellung von *sāman*, welche der *Udgātar* sang. *Sāma-* und *Yajurveda* geben nun die Verse in der Form, wie sie im späteren Ritual üblich waren, d. h. meist aus dem Zusammenhang des Liedes herausgerissen. Da die Verse des *Yajurveda* grossenteils und die des *Sāmaveda* sämmtlich bis auf einige 70 auch im *Ṛigveda* enthalten sind, können wir den ursprünglichen Zusammenhang der Verse sehr häufig noch nachweisen. Es ergiebt sich aus diesem Verhältnis, dass *Sāma-* und *Yajurveda* erheblich jünger sein müssen als die *Ṛiksaṁhitā;* denn die Zusammenfügung einzelner Verse, welche genau der Herstellung christlicher Liturgien aus Bibelversen entspricht, konnte erst erfolgen, nachdem bereits die Lieder und Liedersammlungen kanonische Geltung erlangt hatten. Hinsichtlich der in unserm *Ṛigveda* nicht enthaltenen Verse bleibt es zweifelhaft, ob sie anderen Recensionen des *Ṛigveda* entstammen, oder aber nach dem Bedürfnis des späteren Rituals frei erfunden sind. Dass dies letztere bisweilen vorkam, macht schon der Umstand wahrscheinlich, dass die *Ṛigveda*verse, dem neuen Zusammenhang entsprechend, häufig in Form und Inhalt umgeändert erscheinen: ein Ver-

fahren, welches zugleich den textkritischen Wert, welchen *Sāma* und *Yajurveda* für die Herstellung des *Rigveda* haben, sehr herabzudrücken geeignet ist. — Bilden demnach *Sāma-* und *Yajurveda* dem *Rigveda* gegenüber ein Ganzes, so sind sie im einzelnen, und zwar nicht blos in ihrer liturgischen Bestimmung für *Udgātar* und *Adhvaryu*, sondern auch in ihrer litterarischen Anlage wesentlich verschieden. Von dem *Sāmaveda*, welcher mit vollständigem Glossar von Benfey[2]) herausgegeben ist, giebt der erste Teil meist nur immer einen Vers, welcher bei den in Perikopen von drei Versen zu zerteilenden Liedern in der Regel der erste ist; dagegen enthält der zweite Teil des *Sāmaveda* in der Regel drei zusammenhängende Verse, welche eine selbständige Gruppe oder auch ein eigenes Lied bilden. Der Zweck oder Grund dieser Sonderung ist bisher noch nicht mit Sicherheit ermittelt.

Sāmaveda

Yajurveda

Der *Yajurveda* nimmt insofern eine ganz singuläre Stellung unter allen Veden ein, als er ursprünglich nicht blos die Opfersprüche, sondern auch die dogmatische Erklärung derselben und die Darstellung des dazugehörigen Rituals enthielt. In dieser Form liegt eine doppelte Recension der Sammlung vor: die *Taittirīya Saṁhitā*, welche Weber (indische Stud. Bd. XI und XII) herausgegeben hat, aus der Schule des Āpastamba und das *Kāthakam*, welches der Schule der Caraka angehört. Später hat man auch dem *Yajurveda* eine den übrigen Veden entsprechende Form gegeben, welche auf Yājnavalkya Vājasaneya zurückgeführt und daher auch *Vājasaneyi Saṁhitā* genannt wird. In dieser Form, welche wiederum in den beiden Recensionen der *Kāṇva* und der *Mādhyaṁdina* erhalten ist, sind nicht nur die Opfersprüche von ihrer liturgischen Begründung und dogmatischen Erklärung geschieden, sondern es ist auch durchweg das Material geordnet; auf diese bessere Anordnung bezieht sich wahrscheinlich auch der Beiname des weissen (çukla), welchen die Anhänger Yājnavalkyas ihrem *Yajurveda* geben, während sie die frühere Form den schwarzen (kṛishṇa), d. h. den ungeordneten nannten.

Rigveda. Zweck der Sammlung

Das Verhältnis von *Sāma-* und *Yajurveda* zum *Rigveda* führt mit Notwendigkeit zu der Annahme, dass der letztere vorzugsweise und fast ausschliesslich als Quelle für die älteste vedische Religion betrachtet werden müsse. Diese Wertschätzung wird freilich durch ein Urteil beeinträchtigt, welches A. Weber zu einer Zeit gefällt hat, da die vedische Litteratur noch nicht in dem jetzigen Umfang vorlag, und welches er seitdem zwar oft wiederholt, aber eigentlich nie begründet hat. Es wird nämlich behauptet, dass der *Rigveda* überhaupt nicht zu religiösen, sondern zu wissenschaftlichen Zwecken gesammelt sei. Diese Behauptung kann vorzugsweise durch drei Argumente gestützt werden. Es ist erstens darauf hingewiesen worden, dass der *Rigveda* ja eben nicht in der Weise des späteren Rituals ein-

2) Andere Nachweise bei Weber ind. Litt.[2] S. 71

geteilt und angeordnet sei; aber diese Begründung wäre nur unter der Voraussetzung zutreffend, wenn sicher wäre, dass zur Zeit der Sammlung des *Rigveda* bereits das spätere Ritual bestand. Diese Voraussetzung ist aber höchst unwahrscheinlich, weil die spätere Herausreissung einzelner Verse, wie bereits bemerkt, erst dann aufkommen konnte, als bereits die Sammlung der Lieder selbst zu allgemeinem Ansehn gelangt war. Viel gewichtiger sind die beiden anderen Einwände gegen die rituelle Bestimmung des *Rigveda*. Die Sammlung wird als eine *Hotṛi*sammlung bezeichnet, aber das ist sie keineswegs, es finden sich in ihr vielmehr auch auf den Gesang berechnete *Udgātṛi*lieder, *sāman*, wie wir denn auch bereits sahen, dass der *Sāmaveda* fast ganz aus Versen unseres *Rigveda* besteht. Nun liegen uns diese *Sāman*verse im *Rigveda* allerdings noch in ihrer *Ric*gestalt vor, d. h. ohne die grosse Veränderung der Accentuation, der Sylbendehnung und Wiederholung u. s. w., welche mit einem indischen Texte vorgenommen wurden, um ihn für den Gesang geeignet zu machen. Allein dieser Unterschied ist keineswegs maassgebend. Sogar im *Sāmaveda* ist die *Ric*gestalt der Verse mit Ausnahme der Accentuation beibehalten; erst in den eigentlichen Gesangbüchern (z. B. *Grāmageyagānam* und *āraṇyagānam*) ist die *Sāma*form durchgeführt. Dass die *Sāma*bestandteile des *Rigveda* trotz der äusseren *Ric*gestalt, in welcher sie auftreten, bereits zur Zeit der Zusammenstellung unserer *Saṁhitā* von den *Ric* unterschieden wurden, ergiebt sich recht schlagend schon daraus, dass zwei ganze Bücher des *Rigveda* (VIII und IX) fast nur aus *Sāman*'s bestehen. Der *Rigveda*, wie er jetzt vorliegt, kann demnach nicht von vornherein zum Ritualgebrauch des *Hotṛi* bestimmt gewesen sein. Dazu kommt nun aber ferner, dass eine ganze Anzahl von Liedern ihrem Inhalt nach nicht im Gottesdienst recitirt oder gesungen worden sein kann. Kennen wir auch das vedische Ritual viel zu wenig, um bei jedem einzelnen Lied den rituellen oder nichtrituellen Charakter festzustellen, so liegt es doch in der Natur der Sache, dass parodistische, erotische, kosmogonisch-philosophische Abschnitte[3]), dass Lieder, welche nur den Opferlohn preisen[4]), dass Beschwörungsformeln[5]), dass das Lied des Spielers[6]), der Triumphgesang über

3) Kosmogonisch sind eine Reihe von Liedern namentlich des X. Buches wie 31. 6—11; 72; 81; 82; 129; 190. Parodien sind z. B. VII. 103 und wahrscheinlich auch IX. 112, welches allerdings von Grassmann durch die Weglassung des Refrains *indrāyendo pári srava* der ironischen Beziehung auf den Egoismus Indras entkleidet wird. Zweifelhafter sind erotische Fragmente wie I. 126. 6 f., weil dieselben möglicherweise aus Göttergesprächen oder aus Gleichnissen herrühren. Vgl. unten Anm. 11.

4) Abgesehen von zahlreichen einzelnen Liederabschnitten auch ganze Hymnen wie I. 125. 126 A; B; V. 27; X. 107.

5) z. B. I. 191; VII. 104; X. 60(?); 97; 145, 161—165; 184.

6) X. 34.

die Vertreibung der Nebenfrauen[7]) nicht zum Gebrauch für den öffentlichen Cultus gedichtet worden sein können. Dass der *Rigveda*, in welchem diese Bestandteile enthalten waren, nicht mehr für den Ritualgebrauch des *Hotṛi* zusammengestellt ist, muss nun freilich zugegeben werden, aber es fällt doch sogleich auf, dass die störenden Lieder keineswegs gleichmässig über die ganze *Saṁhitā* verteilt sind, sich vielmehr vorzugsweise und beinahe ausschliesslich in gewissen Bestandteilen derselben finden. So überwiegen z. B., wie bereits bemerkt, die *Sāman*lieder im VIII. und IX. Buch, welche man daher die *Sāma*bücher des *Rigveda* nennen könnte. Dagegen können wir grosse Teile des X. Buches, in welchem fast alle abergläubischen Beschwörungsformeln des *Rigveda* zusammengedrängt sind, mit um so grösserem Rechte als atharvisch bezeichnen, da andere Eigentümlichkeiten des *Atharvaveda*, z. B. die Hochzeits- und Begräbnislieder, sich hier ebenfalls finden. Dies führt von selbst auf die Vermutung, dass jene Abweichungen von der rituellen Verwendbarkeit nicht sowohl in der ursprünglichen Anlage der Sammlung als vielmehr in späteren Zusätzen liegen. Glücklicherweise ist die Composition der *Saṁhitā* durchsichtig genug, dass diese Behauptung bestätigt werden kann.

Composition des *Rigveda*

Der *Rigveda* besteht nach der jetzt allgemein wieder eingeführten Einteilung aus 10 Büchern *(maṇḍala)*, welche wiederum in zwei verschiedene Sammlungen auseinander fallen. Die Bücher II. III. IV. V. VI und VII, die sogenannten *mādhyamās* oder inneren Bücher, sind so geordnet, dass ein jedes Buch die Lieder einer bestimmten Sängerfamilie enthält. Innerhalb der Bücher sind die einzelnen Hymnen nach den Gottheiten geordnet, an welche sie gerichtet sind. Die erste Stelle z. B. nehmen die dem Feuergott *(Agni)* gewidmeten Lieder ein, es folgt die Sammlung der *Indra*hymnen. — Innerhalb dieser einzelnen Liedercyklen ist das Princip der Strophenzahl in der Weise bei der Anordnung durchgeführt worden, dass die aus den meisten Strophen bestehenden Lieder den Anfang machen. Diese sonst ganz regelmässig durchgeführte Stellung ist aber bisweilen am Schluss der Liedercyklen durchbrochen, wo nach ganz kurzen wieder längere, zum Teil sehr lange Hymnen auftreten. Diese Störung lässt sich nun zwar zum Teil daraus erklären, dass kurze Lieder nachträglich zu einem grösseren Ganzen vereinigt worden[8]), in anderen Fällen aber verbietet bald der Inhalt, bald die Verszahl eine Zerlegung; hier ist also eine wirkliche Ausnahme anzunehmen. Diese könnte entweder durch die Annahme, dass jene Lieder später hinzugefügt wurden oder aus gewissen dogmatischen

7) X. 159.

8) Diese Möglichkeit hebt namentlich Oldenberg Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. XXXVIII. (1884) S. 451 ff. hervor, der aber, wie mir scheint, für die Hinzufügung jüngerer Lieder einen zu geringen Spielraum lässt.

Vorurteilen erklärt werden, welche am Schlusse eines Cyklus Lieder von einer ganz bestimmten, jetzt vielleicht nicht mehr festzustellenden Gestalt forderte. Zur Entscheidung dieses Problems ist es von Wichtigkeit, hervorzuheben, dass die am Schlusse stehenden und die Reihenfolge unterbrechenden Lieder sich auch in anderer Beziehung wesentlich von den richtig geordneten unterscheiden. Während in diesen ganz überwiegend das *Trishṭubh*metrum vorherrscht, zeigen die Schlusslieder gewöhnlich die *Gāyatrī-* oder *Pragātha*strophe. Man hat deshalb sogar gedacht, dass eben der Wechsel des Metrums Ursache war, diese Lieder an den Schluss zu stellen[9]). Indessen sind keineswegs alle am Schlusse stehenden längeren Lieder in diesen abweichenden Metren gedichtet, und andrerseits kommen diese doch auch in den richtig geordneten Liedern vor. Vielmehr ist die Erklärung für das Vorwiegen der *Gāyatrī-* und *Pragātha*strophen am Schlusse wahrscheinlich darin zu suchen, dass für die zu recitirenden *(çastra, uktha)* Gedichte des *Hotṛi* die *Trishṭubh*strophe vorzugsweise beliebt war, während für das Singen des *Udgātar* sich besonders *gāyatrī* oder *pragātha* eignete, deren Namen ja schon etymologisch mit dem des *Udgātar* und dem Gesange desselben *(gā)* zusammenhängen[10]). Es ergiebt sich nun auch, dass selbst die in mehrere Einzellieder zu zerlegenden längeren Schlusslieder zu den übrigen die Reihenfolge störenden Schlussliedern gehören, denn in der Regel sind sie eben in einem der genannten beiden Gesangsmetren abgefasst; es sind meistenteils *Sāman*'s, welche, wie wir es auch im zweiten Teil des *Sāmaveda* sehen, aus 3 Strophen lockeren Zusammenhangs bestehen, und welche eben deshalb und weil sie unter einander gleiches Versmaass hatten, leicht zu längeren Liedern vereinigt werden konnten. Dazu stimmt, dass die einzige Erwähnung des *Udgātar* sich in einem der Schlusslieder II. 43. 2 findet, in einem Liede allerdings, das vielleicht einer noch jüngeren Stufe als die am Schlusse stehenden *Sāman*'s angehört (vergleiche S. 290). Wie in der rituellen Bestimmung, so unterscheiden sich aber die Schlusslieder auch in ihrer mythologischen Anschauung wesentlich von den übrigen Liedern der *Mādhyamās*. Es genüge hier die Anführung eines sehr merkwürdigen Punktes, in welchem die *Mādhyamās* von der gesammten übrigen vedischen Litteratur abweichen. In ihnen kommt nämlich der sonst so häufig genannte Todesgott *Yama* gar nicht vor (vgl. S. 91 f.), abgesehen von einem Schlussliede (VII. 55); die Schlusslieder stehen also hinsichtlich dieser Vorstellung, deren Einführung eine gänzliche Um-

9) z. B. Pincott (*journ. of the royal. Asiat. soc.* 1884. S. 395), nach welchem die Abweichungen von der richtigen Reihenfolge verursacht seien *by a change of metre, the practice being to place hymns of mixed metre after those written in one and the same metre.*

10) Oldenberg Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. XXXVIII. 446.

gestaltung der vedischen Religion bedeuten musste, weil mit ihr der Glaube an die Fortdauer der Seele nach dem Tode verbunden ist, mit der übrigen vedischen Litteratur den *Mādhyamās*, an welche sie angehängt sind, gegenüber. Dies kann nun kaum anders erklärt werden, als durch die Annahme, dass die *Mādhyamās*, soweit die Lieder richtig geordnet sind, einer älteren Stufe angehören, dass somit die Schlusslieder nachträglich hinzugefügt sind. Dazu kommen andere Gründe. Gewöhnlich wird angenommen, dass die Lieder und Verse, welche den Opferlohn preisen, die sogenannten *Dānastutis*, jüngeren Ursprungs sind. Geht nun auch diese Ansicht wohl insofern zu weit, als einige der an andere Lieder angehängten *Dānastutis* eben auf die in den Liedern selbst genannten Personen und Verhältnisse Rücksicht nehmen und dadurch ein günstiges Vorurteil für ihr Alter erwecken[11]), so ist doch sehr bemerkenswert, dass sich wohl manche einzelne Strophe, aber kein ganzes Lied dieses Inhalts in den übrigen Bestandteilen der *Mādhyamās* findet, während die Schlusslieder dagegen trotz ihrer viel kleineren Zahl zwei *Dānastutis* (V. 27. A. B) enthalten. Ein anderes Schlusslied (VII. 55 B) scheint eine Zauberformel zu sein, es gehört demnach zu den vorhin charakterisirten *atharva*ähnlichen Bestandteilen des *Rigveda* und giebt sich schon dadurch als jüngeren Ursprungs zu erkennen. Am Schlusse des zweiten Buches stehen zwei Lieder (II. 42 und 43) an einen Vogel, dessen Gesang Unheil bedeutet, auch diese Vorstellung ist dem gesammten *Rigveda* fremd, findet sich aber im *Atharvaveda*. Am Schlusse der sechsten Gruppe des vierten Buches steht ein Lied (IV. 50), welches schon die Forderung enthält, dass der König dem Brahmanen den Vortritt lassen müsse: in den echten Bestandteilen des ältesten *Rigveda* lässt sich diese exorbitante Forderung des Brahmanismus nicht nachweisen. Diese Abweichungen, deren Zahl in der Folge wesentlich erweitert werden wird, führen dazu, alle Schlusslieder eines jüngeren Ursprungs wenigstens zu verdächtigen. Warum diese Lieder grade an dieser Stelle eingeschoben sind, wo sie teilweise die offenbare und doch auch den Redactoren unzweifelhaft bekannte Reihenfolge stören, während die Mehrzahl der *Sāman*'s in zwei eigenen Büchern zusammengestellt wurde, ist nicht ersichtlich; sehr wohl möglich ist es aber, dass hierfür als secundäres Moment die vorhin angeführten dogmatischen Theorien maassgebend waren, insofern dieselben etwa als Gesammtzahl der an einen Gott gerichteten Lieder eine bestimmte mit dem

11) Oldenberg Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. XXXIX. 83—90 bestreitet allerdings das jüngere Alter der *Dānastutis*, die er vielmehr nach Art der *Ākhyāna*hymnen erklärt. Sie sollen zu Haus gesprochen sein (vor dem Feuer — daher die häufige Anrufung Agnis), und die roh sinnlichen Verse, die den *Dānastutis* bisweilen folgen, werden auf geschenkte Sklavinnen bezogen, welche den neuen Herrn zum Liebesgenuss reizen.

Gott in Verbindung gebrachte Zahl erforderten, oder gewisse Lieder als Schlusslieder besonders geeignet erscheinen liessen.

Die sechs Bücher II—VII, mit Ausschluss der später an den Schluss der einzelnen Liedercyklen gestellten Hymnen, sind hinsichtlich ihrer Anordnung wie ihres Inhaltes, hinsichtlich ihrer sprachlichen wie ihrer metrischen Form so gleichartig und unterscheiden sich dabei so sehr von der gesammten übrigen vedischen Litteratur, dass wir sie als eine einheitliche Sammlung betrachten dürfen, obgleich in der späteren Litteratur keine Zeugnisse dafür vorhanden sind, dass die Sammlung in dieser Abgrenzung vorhanden war. Sie wird im Verlaufe unserer Betrachtung als der älteste *Ṛigveda* oder als der *Ṛigveda* von sechs Büchern bezeichnet werden. In Wahrheit kommt der Name *Ṛigveda* ursprünglich überhaupt nur dieser Sammlung zu; von ihr gilt wirklich, dass sie für den Gebrauch des *Hotṛi* bestimmt war. Es finden sich vielleicht gar keine Lieder in ihr, die nicht dem Bedürfnisse des praktischen Gottesdienstes dienen konnten; denn selbst von den einzelnen epischen oder halbepischen Bestandteilen wird dies nicht ganz auszuschliessen sein. *Ākhyāna*lieder, d. h. Dichtungen, welche aus einem hinzuzudenkenden prosaischen Text und dazwischen eingestreuten, meist die Reden enthaltenden Versen bestehen, fehlen in Buch II. V. VI. VII. gänzlich; aber selbst die drei Lieder des alten III. und IV. Buches, welche als *Ākhyāna*'s in Anspruch genommen sind[12]), erklären sich vielleicht auch ohne die Annahme eingeschobener prosaischer Erzählungsstücke. Jedenfalls ist aber der Procentsatz der *Ākhyāna*'s in der ältesten *Ṛigveda*sammlung ein ganz anderer als in den jüngeren Büchern, von denen dem zehnten allein sieben oder acht zugeschrieben werden.

Diese *Ṛigveda*sammlung wurde nun mit einer aus zwei Büchern bestehenden *Sāma*sammlung in der Weise verbunden, dass die letztere als siebentes und achtes Buch hinzutritt: nach der jetzigen Zählweise bilden sie das achte und neunte *Maṇḍala*. Die beiden neuen Bücher sind wiederum in sich sehr verschieden. Das jetzige neunte Buch enthält nur Lieder, welche beim *Soma*opfer gesungen werden, geordnet nach Versmaassen, so dass das Versmaass zuerst beginnt, welchem die meisten Lieder angehören; innerhalb der einzelnen Metren herrscht wieder wie in den *Mādhyamās* das Princip der Strophenzahl. Auffallend ist, dass in diesem ganzen Buch so

12) Oldenberg, welcher zuerst in der Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. XXXIX. 52—90 ausführlich die Annahme zahlreicher *Ākhyāna*'s im *Ṛigveda* begründet, betrachtet (S. 77—79) aus dem dritten und vierten *Maṇḍala* III. 33 und 53; IV. 18 und 42 als *Ākhyāna*'s, von denen III. 53 als Nachtragslied wegfällt. Aus dem X. Buch sind nach Oldenberg für die Lieder 10, 27—28, 86, 102, 108, 124, 135 ursprünglich prosaische Zwischenerzählungen anzunehmen.

gut wie gar keine Beziehungen auf bestimmte Sängerfamilien vorkommen, wie sie doch in den übrigen Teilen des *Ṛigveda* häufig sind. Dagegen gehört das achte Buch, in welchem ein bestimmtes Anordnungsprincip nicht erkennbar ist, wieder einer Familie, nämlich den *Kāṇvas* oder Nachkommen des *Kaṇva* an[13]). Dieser Umstand macht es höchst wahrscheinlich, dass die beiden *Sāma*bücher des *Ṛigveda* im Kreise der Kaṇviden mit den sechs *Ṛic*büchern verbunden wurden, und diese Vermutung, für welche wir übrigens gleich noch einen weiteren Beweis erbringen werden, wird dadurch noch wahrscheinlicher, dass unsere *Ṛigveda*recension sehr auffällige grammatische und orthographische Übereinstimmungen mit der *Kāṇva*recension des weissen *Yajurveda* zeigt[14]). Wir bezeichnen diese *Sāma*bestandteile des *Ṛigveda* als die *Ṛiksaṁhitā* von zwei Büchern und ihre Vereinigung mit der ältesten Sammlung als die *Ṛiksaṁhitā* von acht Büchern.

Diese *Sāma-Ṛic*sammlung erscheint nun in einer späteren Periode abermals um zwei sehr beträchtliche Sammlungen erweitert, welche indessen nicht mehr beide hinter die bestehende Sammlung gerückt, sondern aus unerfindbaren Gründen ihr als Einleitungs- und Schlussbuch angefügt wurden, wodurch sich die Buchzahlen der früheren *Saṁhitā* um je eine Stelle verschoben. Das erste dieser Bücher, also das jetzige erste Buch, steht noch in einem deutlich erkennbaren Zusammenhang zu der Familie, welcher wir die Sammlung des *Ṛigveda* von acht Büchern zuschrieben. Es wird nach den Verfassern in 14 Abschnitte zerlegt, von denen nicht weniger als drei (12—23; 36—43; 44—50) den *Kāṇva*'s angehören. Diese Zahl würde aber noch um drei weitere Abschnitte vergrössert werden, wenn wir die Lieder 24—30; 31—35; 51—57, welche jetzt offenbar ganz willkürlich mythischen Verfassern beigelegt werden, ebenfalls zu den *Kāṇva*liedern, die ihnen vorhergehen, rechnen dürfen, wofür die Übereinstimmung der in ihnen genannten mythischen Persönlichkeiten mit denen des achten Buches spricht. Aus diesem Grund werden wir aber noch zwei oder drei andere Abschnitte, nämlich 140—164, 165—191, welche dem *Dīrghatamas* und *Agastya*, und vielleicht 116—126, welche dem *Kakshīvant* zugeschrieben werden, ebenfalls in Beziehung zu den Kaṇviden setzen. Von diesen Namen kommt *Dīrghatamas* ausser I. 158. 6. nur noch im achten Buch (VIII. 9. 10) vor. *Agastya* wird nun zwar ausser im ersten (I. 117. 11; 170. 3; 179. 6; 180. 8; 184. 5) und achten (VIII. 5. 26) auch im siebenten Buch (VII. 33. 10) genannt, aber diese letztere Stelle steht in einem Schlusshymnos, der überdies durch seinen Inhalt sehr verdächtig erscheint, und

13) Schon deshalb ist die Vermutung Pincotts (*journ. of the royal Asiat. soc.* 1884. S. 386 f.) zurückzuweisen, dass es unterschiedslos Rückstände der früheren Sammlungen, die apokryphen Lieder *(no canonical poems)*, enthält.

14) Vgl. z. B. Eggeling in der Vorrede zum *Çat. brāhm.* S. XLV.

beweist daher nichts für die älteste *Riksaṁhitā.* Etwas anders steht es nun allerdings mit *Kakshīvant,* welcher ausser im ersten (I. 18. 1; 51. 13; 112. 11; 116. 7; 117. 6; 126. 2. 3), achten (VIII. 9. 10), neunten (IX. 74. 8) und zehnten (X. 61. 16; 143) auch im vierten Buch an einer unverdächtigen Stelle vorkommt (IV. 26. 1), zumal die beiden Stellen des achten und neunten Buches sich durch das Metrum als spätere Zusätze verraten. — Von den 14 Abschnitten des ersten Buches sind also acht oder neun wahrscheinlich den *Kāṇva*'s zuzuschreiben. Indessen gehören sicher nicht alle Lieder des ersten Buches dem Stamme der *Kāṇva* an; in 10. 11 bezeichnet sich der Dichter als *Kuçika,* in 58—64; 65—93 begegnen wir mehrfachen Spuren der *Gotamās.* — Im letzten *Maṇḍala* ist nur noch eine Familiensammlung, die der *Vimada* (X. 19—26), zu erkennen, welche, wie es scheint, nur *Sāman*'s enthält. Im übrigen begegnen uns hier zum ersten Mal Lieder für das Hochzeits- (X. 85) und Begräbnisritual, Zauberformeln und philosophische Speculationen. In diesem einen Buch finden sich vielmal mehr nicht zum Ritual gehörige Lieder, als in allen übrigen Teilen des *Ṛigveda* zusammengenommen. Insbesondere die vorhin charakterisirten *Atharva*bestandteile des *Ṛigveda* sind so gut wie sämmtlich im zehnten Buch enthalten. Es ist dies eine neue Bestätigung dafür, dass die '*Atharva*litteratur' erst spät in den vedischen Kanon gezogen wurde; es stimmt damit auch, dass der *Sāmaveda* diese Bestandteile des *Ṛigveda* ignorirt.

Nach diesen Erörterungen über die Geschichte des *Ṛigveda* kann die Frage nach der Entstehungszeit der *Atharva*hymnen wieder aufgenommen werden. Die neuerdings aufgestellte Hypothese, dass in ihnen ein dem *Ṛigveda* vorausgehender Volksglaube erhalten sei, welcher nachträglich die officielle Sanction des Priestertums erlangte, verkennt einerseits den Entwickelungsgang der brahmanischen Religion, welcher keineswegs der Reception des Volksglaubens günstig war, und erklärt andrerseits die rätselhafte Stellung des *Atharvaveda* gar nicht, da dieser vielmehr, so wenig er sich mit dem ältesten *Ṛigveda* deckt, doch diesen durchgehends zur Voraussetzung hat. Damit stimmt überein, dass die brahmanische Kaste, wenn auch noch nicht so entwickelt wie in den *Brāhmaṇas* und *Sūtras,* uns doch viel ausgebildeter als in der ältesten *Ṛigveda*sammlung, etwa so wie im X. Buch des *Ṛigveda* entgegentritt. So finden wir denn die speculativ-kosmogonischen Abschnitte, welche uns in jenen jüngsten *Ṛigveda*bestandteilen das Vorhandensein einer priesterlichen Wissenschaft und mithin auch eines entwickelten Priestertums beweisen, auch im *Atharvaveda* wieder. Ganz unmöglich ist es ferner, im vierten *Veda* zwischen uralten volkstümlichen und jüngeren brahmanischen Bestandteilen zu unterscheiden; es fehlt dazu nicht allein gänzlich an einem äusseren Kriterium, sondern es finden sich deutliche Hinweise auf das Brahmanentum eben in den angeblich dem Volksaberglauben angehörigen Liedern. Diese *cātanāni,* wie *Kauç.* 8

Der *Atharvaveda*

die Sprüche zur Verscheuchung böser Geister nennt, sind häufig gewöhnliche Hymnen, welchen erst durch eine nachträgliche Umdeutung eine Zauberkraft beigelegt ist[15]). Die Religion des *Atharvaveda* ist aus der des *Rigveda* hervorgegangen, sie ist eine Parallelbildung zum Brahmanismus, von dem sie aber so weit abweicht, dass eine vollkommen selbständige Entwickelung für *Atharva* und *Brāhmaṇa*'s angenommen werden muss. Diesem Postulat wird nun in vorzüglichem Grade die Vermutung A. Webers gerecht, dass die *Brāhmaṇa*litteratur wesentlich in den neu eroberten Provinzen an der Dschumna und am Ganges blühte, während die in der Heimat am Indus zurückgebliebenen Arier auch religiös stehen blieben und sogar von dem verhältnismässig hohen *Rigveda*standpunkt in einen dumpfen Aberglauben zurückfielen[16]), aus dem sie sich erst wieder erhoben, als sie von neuem mit dem fortgeschrittenen Brahmanentum in engeren Contact getreten waren. Dieser jüngere Ursprung des zehnten *Rigveda*buches und des *Atharveda*'s beweist nun freilich nicht, dass jedes in ihnen enthaltene Lied jung sein müsse, aber die nachweisbaren Spuren älterer Bestandteile sind so dürftig, dass allerdings eine starke Präsumption gegen die frühe Entstehung eines nur im *Atharvaveda* oder im letzten *Maṇḍala* des *Rigveda* erhaltenen Hymnos vorliegt.

Gesammtüberblick über die Geschichte des *Veda*

Wir unterscheiden demnach drei Hauptphasen der vedischen Religion: zunächst diejenige, welche uns im ältesten *Rigveda* vorliegt und auf welche unter allen Umständen zurückgegangen werden muss, wenn es sich um die Entstehung einer vedischen Vorstellung handelt. Daran schliesst sich einerseits, durch die *Kāṇva*bestandteile des *Rigveda* bereits vorbereitet, eine dogmatisch speculative Periode, die in den *Brāhmaṇas*, wie wir sehen werden, gipfelt, andrerseits aber eine Phase des Verfalls, welche sich zwar verhältnismässig frei von der Tyrannei einer Priesterkaste hielt, welche aber auch ausgeschlossen blieb von den philosophischen Errungenschaften dieser Priesterkaste und die alten Gebete nicht mehr verstand, vielmehr zu Beschwörungen und Zauberformeln missbrauchte. Alle anderen Versuche, verschiedene Perioden oder Phasen im *Veda* zu unterscheiden, beruhen mehr auf speculativen Voraussetzungen, als auf bestimmten Anhaltspunkten in den Texten selbst, und führen überdies nicht zu einer einfachen Ge-

15) Vgl. z. B. *Atharvaveda* II. 5 mit den Bemerkungen von Weber ind. Stud. XIII. 144.

16) Vgl. z. B. Vorles. über indische Litteratur[1] S. 75 und 142; [2] S. 163, wo der Verfasser einen Beweis für die Entstehung des *Atharvaveda* bei den unbrahmanisch lebenden *(Vrātya)* Ariern des Westens darin sieht, dass im XV. *Kāṇḍa* das höchste Wesen *Vrātya* genannt wird. Die Ansicht, dass der *Atharvaveda* im Indusgebiet entstanden sei, würde noch eine weitere Bestätigung erhalten, wenn *apām aiwistiś* im Hom Yesht (*Yaçna* IX. 24 Westerg.) wirklich, wie Haug 'Brahma und die Brahm.' S. 43 ff. beweisen will, eine Anspielung auf den von ihm vermuteten Anfang des *Atharvaveda* enthielte; doch dies ist sehr zweifelhaft.

schichte der religiösen Begriffe, wie sie sich uns soeben ergab. Es gilt dies auch von der beliebten Unterscheidung zweier vedischer Religionen[17]), von denen die eine, mehr volkstümliche *Indra* verehrte, während die andre, mehr spiritualistische in vorvedischer Zeit sich an *Varuṇa*, in vedischer Zeit aber sich an *Bṛihaspati* wandte.

Entstehungszeit der Veden

Während eine relative Bestimmung der vedischen Perioden demnach mit Bestimmtheit möglich ist, sind dagegen alle absoluten Zeitbestimmungen über das Alter der Veden lediglich aus ganz unsicheren Erwägungen über die vermutliche Dauer der einzelnen litterarischen Perioden erschlossen, und es sind daher sowohl die übertriebenen Vorstellungen Früherer, welche die vedische Zeit bis in das dritte Jahrtausend v. Chr. hinaufrückten, als auch die vorsichtigen Angaben Neuerer, von denen z. B. M. Müller die *Mantra*periode von 800—1000 und die *Chandas*periode von 1000—1200 ansetzt, ganz zweifelhaft. Sicherlich zwar ist für die vedische Periode eine längere Dauer anzunehmen, abgesehen von inneren Gründen, schon weil die Dichter selbst öfters zwischen alten und jungen Liedern unterscheiden[18]); wie lang aber diese Zeit sei, vermögen wir nicht zu sagen. Eine sichere Basis würden vielleicht Synchronismen der assyrischen religiösen Litteratur abgeben, welche eine mindestens ähnliche Entwickelung durchgemacht hat, wie die indische; aber leider liegt die Chronologie der assyrischen Hymnen, wie wir sehen werden, zur Zeit noch ebenso im Zweifel, wie die der indischen.

§ 33. Entstehung der vedischen Mythologie.

Bevor wir diese verlassen, müssen die eigentümlichen Schwierigkeiten hervorgehoben werden, welche sich einer Benutzung dieser so wichtigen religionsgeschichtlichen Documente für die Geschichte der Religion entgegenstellen. Auf dem grammatischen Gebiete liegen diese Schwierigkeiten nicht, denn wenngleich gegenwärtig noch viele einzelne Punkte der Erledigung harren, so ist doch ihre Bedeutung im ganzen nicht sehr gross, und sicher wird in absehbarer Zeit diese Seite der vedischen Wissenschaft ähnlich klar vor uns liegen, wie etwa die homerische oder die eddische Formenlehre. Aber für die Erforschung des religiösen Gehaltes der Veden wird damit kaum ein entscheidender Fortschritt gewonnen sein; ja, bis zu einem gewissen Grade ist, das kann man schon jetzt sagen, das volle Verständnis des *Veda* für alle Zeiten verschlossen. Die Phantasie der vedischen Dichter hat sich in einem so eigentümlichen Gewebe eingesponnen, das Auge der *Ṛishi*'s sieht

17) Vergl. z. B. Eggeling *Çat. brāhm.* S. XVII.

18) Die Stellen sammelt Muir *origin. sanscr. texts.* III.² 224. — Viel zu weit scheint mir v. Bradke Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. 1886. S. 669 ff. zu gehen, welcher unsern *Ṛigveda* als ein relativ spätes Denkmal der indischen Lyrik erweisen will.

die umgebende Welt mit so seltsamen Blicken an, und ihr Mund bedient sich zum Ausdruck der Empfindungen, die das Herz bewegen, so eigenartiger Ausdrücke, dass wir, die wir ausserhalb jener Religion stehen, wohl Worte vernehmen, aber nicht den Glauben jener Religion. Dass dem wirklich so ist, dass die *Rishi's* selbst mit ihren Versen meist einen ganz anderen Sinn verbanden, als die ersten modernen Herausgeber der Veden ahnten, hat eine sorgfältige Vergleichung der einzelnen zusammengehörigen Stellen in den Texten selbst zur Evidenz erhoben und wird gegenwärtig von keinem in Betracht kommenden Forscher ernstlich mehr bestritten. Daraus ergiebt sich die Möglichkeit einer sehr verschiedenen Deutung des *Veda* nicht etwa blos im einzelnen, sondern im ganzen. Es stehen sich gegenwärtig besonders zwei Arten der *Veda*exegese schroff gegenüber, die ältere rein naturalistische, welche besonders von deutschen Gelehrten wie M. Müller, Roth und Grassmann geübt worden ist, und die moderne ritualistische, welche in Deutschland von Ludwig angebahnt und consequent von A. Bergaigne in seinem grossen dreibändigen Werke *la religion védique* 1878—1883 durchgeführt ist.

Einteilung der vedischen Mythen

Die vedische Mythologie besteht ebenso wie die meisten anderen Mythologien aus Sagen, welche von Göttern und solchen, welche von Menschen handeln; diese letzteren sind aber, und das ist ein wesentlicher Unterschied der vedischen von der eddischen oder griechischen Mythologie, beinah ausnahmslos mehr als Sänger denn als Helden charakterisirt. Consequent durchgeführt ist zwar diese Sonderung der beiden mythischen Bestandteile in den Veden ebenso wenig, als in den religiösen Urkunden irgend eines anderen Volkes; doch bietet gewöhnlich der Cultus ausreichende Anhaltspunkte zur Unterscheidung der Götter und der mythischen Menschen. Offenbar muss die Analyse des vedischen Mythos von der eigentlichen Göttersage ausgehen, schon weil dieselbe dem religiösen Ursprung des Mythos noch näher steht. In Wahrheit lässt sich auch nur hinsichtlich dieses Bestandteils der vedischen Mythen, wenigstens im ganzen, ein ausreichend gesichertes Resultat gewinnen. Da die Begründung dieses Resultates im dritten Band dieses Werkes eingehend unternommen werden muss, so kann an dieser Stelle nur das Ergebnis selbst kurz angedeutet werden. Als gesichert erscheint dem Verfasser Bergaignes Ansicht, dass die vedischen Göttermythen nicht direct aus Naturanschauung, sondern zunächst aus dem Ritual geflossen sind, dessen einzelne Ceremonien erst mit den Naturvorgängen verglichen wurden. Aber daraus darf keineswegs gefolgert werden, dass jene ganze mystische, so spitzfindige Opfersymbolik, wie sie uns in den jüngeren indischen Religionsschriften entgegentritt, bereits dem *Rigveda* vindicirt werden dürfe. Die Einfachheit der Culturverhältnisse, wie sie z. B. Zimmer für das vedische Zeitalter nachgewiesen hat, insbesondere aber das Fehlen einer Priesterkaste, welche von

Göttermythen

der Laienwelt abgesondert, der Sorge des reellen Lebens entrückt, allein Musse und Lust zu jenen abstracten und abstrusen Speculationen finden konnte, macht von vornherein eine Art der Exegese verdächtig, welche in jedem Verse des *Ṛigveda* Brahmanenweisheit wittert. Nun finden sich allerdings in den jüngsten Bestandteilen der *Ṛiksaṁhitā* deutliche Spuren der jüngeren mystischen Auffassung des Opfers, wie in jenen Teilen uns auch das Kastenwesen bereits ausgebildet entgegenzutreten scheint; aber solche jüngeren Stellen, mit welchen Bergaigne gewöhnlich operirt, sind keineswegs für den ganzen *Veda* beweisend. Der grosse französische Vedist glaubt viel zu sehr an die Einheit des von ihm so sorgfältig behandelten Denkmals, und er steht darin weit hinter seinen deutschen Gegnern zurück, dass er die von diesen bereits angebahnte kritische Sonderung der einzelnen vedischen Bestandteile wieder fallen lässt. Den *Veda* interpretiren, heisst nicht blos ein System, sondern auch eine Geschichte der vedischen Vorstellungen schreiben. Die Nichtberücksichtigung dieses Fundamentalsatzes verbunden mit der Isolirtheit, in welcher der vedische Mythos betrachtet wird, führt zu paradoxen Sätzen, die der sonst ebenso consequente als gelehrte Verfasser zwar auszusprechen scheut, die sich aber dem Leser fortwährend aufdrängen. So wird z. B., um nur einen Fall anzuführen, der für viele andere typisch ist, in jüngeren Teilen der vedischen Litteratur und zwar sehr wahrscheinlich schon des *Ṛigveda* das Dioskurenpaar als Vertretung der beiden Welten, der sichtbaren und der unsichtbaren gefasst, und da dieser Gegensatz nach Bergaigne einen der wichtigsten Ausgangspunkte der vedischen Mythologie bildet, so hält er consequenterweise denselben auch in der *Açvin*sage für ursprünglich[1]). Nun hat aber diese Sage eine genaue Entsprechung in der griechischen Dioskurensage, und da Bergaigne zur Erklärung solcher Übereinstimmungen kein anderes Mittel hat, nach der Consequenz seines ganzen Systems auch kein anderes Mittel haben kann, als die Annahme einer urindogermanischen Religion, so werden wir folgerecht jenen mystisch-philosophischen Begriff in die proethnische Zeit hinaufverlegen müssen. So aber geht es überall: die Logik von Bergaignes System führt dazu, einen grossen Teil der brahmanischen Speculation nicht etwa blos der ältesten indischen, sondern gradezu der indogermanischen Urzeit zu vindiciren: damit wäre die Paläontologie denn glücklich wieder bei Pictet angelangt, ja derselbe würde weit überboten sein.

Vedische Patriarchenlegende. Ihr Verhältnis zur Göttersage

Viel schwieriger als die Göttermythen zu erklären, ist es eine befriedigende Antwort über die Entstehung derjenigen Mythen zu geben, deren Helden fromme Menschen der Vorzeit sind. Die ältesten modernen vedischen Forschungen glaubten in diesen Erzählungen eine sagenhaft umgemodelte

1) *la rel. véd.* II. 494—510.

echte Geschichtsüberlieferung zu sehen. Diese Ansicht lag um so näher, da im Epos ein Teil dieser Berichte in reicherer Ausschmückung und in einem Zusammenhang wiederkehrt, der es anscheinend ermöglicht, dieselben zu einem Gesammtbild über das Vordringen der Arier in Indien zu vereinigen. Die sich immer mehr Bahn brechende Überzeugung von dem ungeschichtlichen Charakter selbst der griechischen Heldensage musste einen Rückschlag auch auf die vedische Forschung ausüben. Es wäre in der That mehr als seltsam, wenn ein Volk, das selbst in den Zeiten seiner höchsten Entwickelung so gänzlich des historischen Sinnes ermangelte, wie die Hindus, ein so treues Andenken an seine früheste Geschichte bewahrt haben sollte. Genötigt, die in den Veden gepriesenen Sänger der Vorzeit als Gebilde der Erfindung anzuerkennen, griffen die Forscher natürlich zunächst zu der Annahme, dass die jene Phantasie treibende und regulirende Kraft die nämliche sei, welche auch bei der Bildung der Göttermythen wirksam war. Es lag sehr nahe, ein ähnliches Verhältnis zwischen den beiden Teilen der vedischen Mythologie anzunehmen, wie es gewöhnlich zwischen der Götter- und Heroensage anderer Völker statuirt wird, und somit in den mythischen Menschen abgeblasste Götter zu suchen. Dieser Weg der Mythendeutung ist vom naturalistischen wie vom ritualistischen Standpunkt aus eingeschlagen. Die älteren deutschen Naturalisten waren in dieser Beziehung schon deswegen viel zurückhaltender, weil sie noch an die Möglichkeit echt historischer Elemente glaubten; Myriantheus aber hat einen ganzen Kreis der mythischen Menschen, nämlich die Schützlinge der *Açvin*'s als personificirte Naturerscheinungen zu deuten versucht. Viel umfassender und consequenter ist auch in diesem Punkte das Werk Bergaignes, welcher zwar die Möglichkeit historischer Elemente nicht ganz ableugnet, aber doch für die grosse Mehrzahl dieser Erzählungen den absolut und von anfang an mythischen Charakter nicht blos der Helden, sondern auch ihrer Abenteuer behauptet[2]) und sein ganzes complicirtes System — er selbst spricht öfters aus, dass die einfachste Interpretation einer vedischen Stelle in der Regel die verkehrteste sei — zum zweiten Mal in den Erzählungen von den mythischen Sängern wiedererkennt. Dieser ganzen Ansetzung einer doppelten vedischen Götterlehre, von denen die eine als solche erhalten, die andere zur Heroen- oder Patriarchensage verblasst sei, stellen sich von vornherein nicht geringe Schwierigkeiten entgegen. Grade die soeben zur Erläuterung angeführte Analogie der griechischen Heroen-, der deutschen Heldensage muss deshalb stutzig machen, weil diejenigen Factoren, welche bei den Griechen und Germanen die Anthropomorphisirung der Götterwelt herbeiführten, in dem vedischen Indien nicht vorhanden waren. Weder fand hier eine Unterbrechung der religiösen Überlieferung statt, welche ganze Classen

Die angeblichen naturalistischen und ritualistischen Bestandteile der vedischen Patriarchenlegende

2) z. B. *rel. véd.* II. 437.

der alten Göttergestalten aus der lebendigen Religion verdrängen konnte, noch lässt sich eine rein weltliche Poesie nachweisen, welche die etwa ausser Curs gesetzten Göttergebilde in ihrem Sinne fortgebildet und weiter vermenschlicht hätte. Grade gegen die Hypothese Bergaignes richtet sich dieser Einwand besonders stark, weil dieselbe überhaupt das weltliche Element aus der vedischen Dichtung möglichst zu entfernen suchen muss. Nun werden wir zwar sehen, dass diese Eliminirung viel zu weit geht, dass vielmehr eine ganze Classe vedischer Mythen aus nicht religiöser Poesie herübergenommen ist, aber wir werden zugleich finden, dass diese Laiendichtung von vornherein von der religiösen Dichtung unabhängig war und ihre eigenen Stoffe verarbeitete. Innerhalb der rein religiösen Litteratur aber konnte sich nimmermehr aus der Götterwelt eine Welt mythischer Menschen entwickeln. Es bleibt unerfindlich, wie aus dem sehr beschränkten Anthropomorphismus des vedischen Olymps jene rein menschlich gedachten Sänger der Vorzeit hervorgehen konnten, von deren Beschützung durch die Götter die Veden so viel zu erzählen wissen. Nicht besser als die allgemeine Grundlage ist die Begründung des Bergaigneschen Systems im einzelnen. Die Argumentation stützt sich einmal auf die Namen der Frommen der Vorzeit, welche entweder direct mit überlieferten Götterbeinamen übereinstimmen oder doch leicht als untergegangene Götternamen erkennbar sein sollen, sodann aber auch auf angebliche sachliche Analogien zwischen den beiden Teilen der vedischen Mythologie. Was zunächst die Namen anbetrifft, so müssen natürlich alle diejenigen von der Beweisführung ausgeschlossen werden, in denen die Bezeichnung eines mythischen Menschen nicht nur mit einem Götternamen, sondern zugleich mit dem eines in der vedischen Periode reell existirenden Geschlechtes übereinstimmt, wie z. B. *Vasishṭha, Aṅgiras* u. s. w., denn es ist doch offenbar Willkür, nur die eine der beiden Übereinstimmungen zu beachten. Entscheidende Gründe sprechen vielmehr grade für die grössere Bedeutsamkeit der Übereinstimmung zwischen dem mythischen und dem Geschlechtsnamen. Während kein einziges schlagendes Beispiel dafür beigebracht werden kann, dass ein wirklicher typischer Gottesname nicht einem Geschlechte, doch aber einem mythischen Menschen beigelegt wird, haben auch diejenigen Geschlechter oder Religionsverbände, deren Namen nicht zugleich ein Götterbeinamen ist, wie z. B. die *Kaṇviden*, die *Gotamās*, die *Atriden* ihre mythischen Vertreter, welche im folgenden als Stammrepräsentanten bezeichnet werden mögen, ohne dass damit die Frage nach der Entstehung dieser mythischen Gestalten in einem bestimmten Sinn entschieden werden soll. Von diesen idealen Personificationen realer religiöser oder politischer Verbände ist daher unbedingt abzusehen, wenn in dem Namen eines mythischen frommen Mannes ein Beweis für die ursprüngliche Göttlichkeit desselben gefunden werden soll. Nach Ausschluss dieser ganzen Classe bleiben aber überhaupt

nur ganz vage und nichts beweisende Beziehungen zwischen den Namen der mythischen Menschen und der Götter übrig. *Babhru* 'der Rotbraune', *Vatsa* 'das Kalb' müssen doch offenbar nicht deshalb *Agni* oder *Soma* sein, weil diese hin und wieder so genannt werden. Dass von *Agni* bisweilen gesagt wird, dass er sprühe *(dhvas)*, ist kein ausreichender Grund dafür, in dem Namen *Dhvasanti*, welcher übrigens sehr wahrscheinlich den Kämpfer oder Tummler bezeichnen soll, *Agni* zu erkennen. Weil das Verbum *tuj* 'heftig bewegen' ein paar Mal (IX. 15. 3; 79. 5 *cf.* 87. 6) vom Pressen des *Soma* gebraucht wird, das in der Regel durch andere Verben bezeichnet wird, dürfen wir doch nicht in *Tugra* eine Beziehung auf den *Soma* suchen[3]), und *Tugra*'s Sohn *Bhujyu* kann seinen Namen 'der Erfreuende' aus manchem anderen Grunde haben, als weil der *Soma*trank die Menschen erfreut. Überhaupt ist Bergaigne fortwährend genötigt, solche Götternamen heranzuziehen, welche nur ganz gelegentlich und vorübergehend der Gottheit beigelegt werden, während doch die Hypostasis überhaupt nur in dem Falle erklärbar sein würde, wenn der Gottesname typisch geworden wäre. So wird z. B. einmal (*Ṛigveda* IX. 97. 9) der *Soma*, anscheinend der nächtliche *Soma*, *ṛijra* genannt, daraus leitet Bergaigne[4]) die Berechtigung her, den Namen *Ṛijrāçva* d. h. 'der mit dunkeln Pferden (Fahrende)' als den nächtlichen *Soma* zu deuten. Der Name der Mutter *Dīrghatama*'s, *Mamatā*, soll Begierde heissen und da einmal (*Ṛigveda* VI. 19. 2) auch das Gebet so genannt zu werden scheint, wird daraus die rituelle Bedeutung ihres Sohnes gefolgert[5]). Häufig lässt sich die Anwendung des nach Bergaigne dem Namen zu grunde liegenden Appellativums auch nicht in einem einzigen Fall mit Sicherheit in dem gewünschten Sinn nachweisen. Das Verbum *çiñj* wird im *Ṛigveda* einmal von der schwirrenden Bogensehne, ein anderes Mal, wie es scheint, von *Parjanya*, jedoch nur mit Rücksicht auf die vorübergehende Vergleichung desselben mit einem Stier gebraucht, trotzdem soll *Çiñjāra* der Blitz *Soma* sein müssen. Diese Methode muss natürlich dahin führen, Namen anders zu erklären, als es nach der Analogie geboten ist. So stellt sich z. B. der Name *Vishṇāpu* 'der sich bei *Vishṇu* reinigt' zu der grossen Classe solcher Personennamen, welche durch die Composition von Götternamen gebildet sind; Bergaigne[6]) sieht in ihm eine Anspielung auf eine Sage, wonach *Vishṇu* den *Soma* gereinigt haben solle — eine Sage, von der nur so viel thatsächlich ist, dass *Vishṇu*, wie fast alle anderen vedischen Gottheiten auch, gelegentlich als *Soma*presser bezeichnet wird. Wo die Bedeutung der den Eigennamen bildenden Worte nicht ausreicht, greift Bergaigne sogar zu solchen Worten, welche von

3) Bergaigne *rel. véd.* III. 11.
4) Bergaigne *rel. véd.* II. 6.
5) Bergaigne *rel. véd.* II. 466.
6) Bergaigne *rel. véd.* II. 419; 460.

dem Eigennamen erst abgeleitet sind; er stellt z. B. *Sūryā* neben *Vājinī* und *Viçpalā*, weil die drei Adjectiva *sūryāvasu*, *vājinīvasu* (*Rigveda* VIII. 8. 10), *viçpalāvasu* (*Rigveda* I. 182. 1) conform gebildet sind[7]. — Jede der hier angeführten Namensvergleichungen ist typisch für eine ganze Reihe anderer, welche sich im einzelnen nicht zu widerlegen lohnt: das Resultat ist, dass die Namen nicht nur nicht im Sinne Bergaignes beweisend sind, sondern schon deutlich erkennen lassen, dass die mythischen Sänger und die übrigen Schützlinge der Götter nicht abgeblasste Götter sein können.

Ebenso wenig aber ist es Bergaigne gelungen, entscheidende sachliche Übereinstimmungen zwischen der Götter- und der Menschensage des *Veda* nachzuweisen. Es ist richtig, dass diejenigen Gottheiten, welche besonders häufig als Beschützer der Gläubigen der Vorzeit gepriesen werden, *Indra* und die *Açvin*'s, zugleich das Opfer und die mit ihm identificirten Naturerscheinungen beschützen[8]; daraus folgt aber nicht, dass die eine Vorstellung aus der andern hervorgegangen sei. Selbst die kleine Zahl von Versen, welche zugleich die Hülfe der einen wie der andern Art preisen, beweist nicht, dass die Dichter damit die Identität beider ausdrücken wollten, weil die Stylistik der *Rishi*'s an der Nebeneinanderstellung ganz entlegener Vorstellungen keinen Anstoss nimmt[9]. Eine directe Beziehung zwischen den eigentlichen Göttermythen und den Legenden von Gläubigen der Vorzeit, wie sie z. B. Bergaigne II. 496 für die zahlreichen Sagen von der Heilung des Blinden und des Lahmen gegenüber dem Mythos vom *Vritra*-kampf annimmt, ist im ganzen *Rigveda* nirgends ausgesprochen. Ein anderes mit Vorliebe von Bergaigne angeführtes Argument, die Vergleichung, muss vielmehr grade im entgegengesetzten Sinne geltend gemacht werden. So wird z. B. der Vers *Rigveda* I. 117. 5 verwendet, wo es heisst: wie die Sonne, welche im Dunkel schlummert, holt ihr dem *Vandana* das Vergrabene (den Vergrabenen?) heraus; Bergaigne nennt (III. 19) diesen ganz unbekannten 'Vergrabenen' '*un personnage, qui peut, selon toute vraisemblance, être non seulement comparé comme le fait le poëte, mais identifié au soleil*'. Dass in einer allerdings nicht ganz klaren Stelle (IV. 27. 4) der Raub *Bhujyus*, wie es scheint, mit dem *Soma*raub verglichen wird, ist in den Augen Bergaignes schon ein Beweis dafür, dass *Bhujyu* und *Soma* im Grunde eins sind. Aus der Vergleichung folgt in Wahrheit weiter nichts, als dass der Dichter sich der Identität nicht bewusst war, denn Gleiches kann man nicht vergleichen. Während in diesem Falle eine

7) Bergaigne *rel. véd.* II. 488 f.

8) Wie Bergaigne *rel. véd.* II. 438 richtig hervorhebt.

9) Die Zahl solcher Verse würde sich wahrscheinlich noch verringern, wenn wir die Erzählungen, auf welche angespielt wird, wirklich besässen. So lässt sich z. B. der Vers I. 112. 13, in welchem die Sonne inmitten einer Aufzählung mythischer Heroen genannt wird, auch so deuten, dass die Beschützung des *Mandhātar* eben in dem Umfahren der Sonne bestand.

vollkommene Verdunkelung des ursprünglichen Sinnes der Legende statuirt werden müsste, stützt sich Bergaignes Beweisführung in anderen ganz analogen Fällen auf Gründe, welche zur Voraussetzung haben, dass die *Rishi*'s selbst sehr wohl wussten, was der Mythos besagen wollte. Grade die *Bhujyu*legende, deren etwaiger Sinn, wie wir eben sahen, anscheinend schon dem alten Dichter von *Rigveda* IV. 27 verloren gewesen sein müsste, ist in dieser Beziehung ein lehrreiches Beispiel. Der französische Vedist übersetzt das Beiwort der 100 dem *Tugra*sohn zu Hülfe geschickten Schiffe *jáṭhalasya júshṭās* in dem jungen Lied (*Rigveda* I. 182. 6) ‘dem Bauche willkommen’, in welchem Fall es ohne Frage den *Soma*trank bezeichnen und auch von den *Rishi*'s selbst so gedeutet worden sein müsste — eine Annahme, die, auch abgesehen von dem fraglichen Gleichnis, schon zu dem übrigen Habitus der *Bhujyu*legende durchaus nicht passen will. Eine kleine Anzahl scheinbar plausibler Übereinstimmungen gewinnt Bergaigne nur dadurch, dass er eine Reihe einfacher Personificationen, wie sie in allen Sprachen und auch im *Veda* selbst vorkommen, wie z. B. die *Ūrjānī* ‘die Stärkung’ mit in die Zahl jener menschlichen Schützlinge der Götter stellt, mit denen sie in Wirklichkeit nichts gemein haben[10]).

Gehen wir nach diesen allgemeinen Bedenken im einzelnen in die behaupteten sachlichen Übereinstimmungen ein, so lösen sich dieselben bei genauerer Betrachtung sämmtlich in die allerflüchtigsten und losesten Anklänge auf. Die Erzählungen von der Frau des Eunuchen, welcher die *Açvin*'s zu einem Sohne verhelfen, und von dem Jungfrauensohn, welcher in eine Grube gefallen ist, wo ihn die Ameisen auffressen, dürfen nicht mit Bergaigne (II. 496) lediglich deshalb aus den *Agni*mythen abgeleitet werden, weil auch *Agni* Sohn der Jungfrau heisst[11]). Sollte *Vasishṭha* schon deswegen mit dem Blitze identificirt werden können, weil ihn *Varuṇa* aufs Schiff steigen liess, ein Ausdruck, der vielleicht einfach die Opferhandlung bezeichnet[12])? Zu allen Zeiten wird in religiösen Liedern gelegentlich über den Abfall von Gott geklagt, auch von *Agni* heisst es einmal (V. 12. 5), dass ihn seine Freunde verlassen, aber darum dürfen wir doch nicht mit Bergaigne (III. 17) *Agni* und *Bhujyu* identificiren, welcher Letztere in der von ihm berichteten Erzählung durch untreue Freunde in Not kam. Da die *Açvin*'s nach dem feststehenden Mythos nun einmal auf dem Flügelwagen

10) *rel. véd.* II. 488; *Ūrjānī Rigveda* I. 119. 2.

11) *Rigveda* III. 55. 5; IV. 7. 9.

12) Bergaigne *rel. véd.* I. 52. Der stärkste Beweis für eine naturalistische Grundauffassung *Vasishṭha*'s wäre immer noch die allerdings sehr schwer verständliche zweite Hälfte des Liedes VII. 33 (vgl. Muir *orig. sanscr. texts* I. 122), aber eben diese Verse sind ihrer Stellung wie ihrer Sprache nach unzweifelhaft spätesten Ursprungs.

fahren, retten sie auch ihre Günstlinge auf demselben[13]; aber Bergaigne (II. 443; III. 12) argwöhnt in diesen so naheliegenden und ganz einfachen Erzählungen eine Hindeutung auf den *Soma,* welcher ja auch von einem Vogel, dem Adler, durch die Luft getragen wird. Noch unsicherer ist die Anknüpfung eines andern Zuges der *Bhujyu*legende, der Rettung auf Schiffen (I. 116. 3. 5), an den *Soma*mythos: die Wahl des Beiwortes *perú* 'durchdringend' beweist gewiss nicht, dass unter den Schiffen *Soma* zu verstehen sei, der einmal *péru* 'der Schwellende' heisst. Ebenso wenig sehen wir[14] in der Wölfin, welcher *Ṛijrāçva* 100 Widder schlachtet und welche die *Açvin*'s zum Schutze *Ṛijrāçva*'s anruft[15], die Presssteine, von denen es einmal heisst, dass sie den *Soma* schütteln, wie der Wolf das Lamm[16]; wir vermögen nicht einzusehen, dass, weil die Opferspeisen, die auf dem Altar ausgebreitet liegen, von herumkriechenden Ameisen benagt und weggetragen werden (VIII. 91. 21), der Ungenannte, welchen *Indra* aus der Grube vor Ameisen errettet, eine rituelle Bedeutung haben muss[17]. Wenn Bergaigne (II. 411 und 496) endlich die lahme Kuh, welche die *Ṛibhavas* zum Wasser treiben (I. 161. 10), mit dem geheilten Fuss der *Viçpalā* vergleicht, so unterscheidet sich diese Zusammenstellung kaum von den Mythendeutungen der Kuhn-Müllerschen Richtung.

Einteilung der vedischen Patriarchenlegende in Mythen von Stammrepräsentanten und in novellistische

Sind wir demnach genötigt, einen andern Weg zur Erklärung der Heroen- und Patriarchenmythen einzuschlagen, so drängt sich zunächst die Frage auf, ob dieselben denn überhaupt eine so einheitliche Masse bilden, wie Bergaigne annimmt. Der Umstand, dass in den jungen Liedern, welche zusammenfassend all die Wunderthaten *Indra*'s oder der *Açvin*'s preisen, dieselben unterschiedslos neben einander stehen, berechtigt noch nicht dazu, jene Frage zu bejahen; finden doch in jenen Aufzählungen, wie wir sahen, sogar reine Naturmythen ihren Platz. Betrachten wir aber die vedische Patriarchensage, ohne die Frage nach ihrer Einheitlichkeit bereits im Voraus entschieden zu haben, so gewahren wir leicht zwei sich scharf abhebende Gruppen: ein Teil der von den Göttern beschützten Frommen der Vorfahren trägt den Namen von einer der späteren historischen Stamm- oder Familiengenossenschaften und ist, wie wir bereits erschlossen, eben nur der mythische Repräsentant dieser; ein anderer Teil dagegen steht ausserhalb jeder Beziehung zu einem der späteren Geschlechter und die Entstehung ihrer Sagen muss deshalb auf einem anderen Wege gesucht werden. Da wir weit entfernt sind, in den Veden ein Verzeichnis sämmtlicher Stämme der vedischen Zeit zu besitzen, so ist es wohl möglich, dass unter den anscheinend

13) z. B. den *Bhujyu* *Ṛigveda* I. 117. 14; 119. 4; VII. 69. 7; X. 143. 5.
14) Mit Bergaigne *rel. véd.* III. 10.
15) *Ṛigveda* I. 116. 16; 117. 17; 18.
16) *Ṛigveda* VIII. 34. 3.
17) Nach *rel. véd.* II. 496.

geschlechtslosen Patriarchen auch solche sind, deren Geschlechter nur zufällig nicht überliefert sind. Mancherlei Spuren weisen in einzelnen Fällen darauf hin, dass dies Verhältnis in der That vorliegt. Dahin gehört zum Beispiel die häufig wiederkehrende Phrase, dass ein Gott bei dem oder jenem frommen Mann der Vorzeit weile, da diese Wendung in einer Reihe ganz sicherer Fälle die Nachkommen desselben bezeichnet[18]); und aus diesem Grunde sind z. B. auch *Uçanā, Mātariçvan* und *Agastya* als Geschlechtsrepräsentanten zu fassen, da derselbe Ausdruck auch bei ihnen vorkommt[19]). Da es ferner eine zwar nicht mit Bestimmtheit zu erklärende, thatsächlich aber nichts desto weniger feststehende Thatsache ist, dass die mythischen Ahnherrn verschiedener Geschlechter häufig unter einander verwandt erscheinen, so können einige andere nicht genannte Geschlechter mit Wahrscheinlichkeit aus einigen mythischen Götterschützlingen erschlossen werden, welche in einem genealogischen Verhältnis zu notorischen Geschlechtsrepräsentanten stehen. Dahin gehört z. B. der *Uçij*nachkomme *Rijiçvan*, welcher mit einem anderen *Uçij*spross *Kakshīvant* zusammengestellt werden darf; dieser *Kakshīvant* nämlich, unter dessen Namen eine ganze Sammlung (*Rigveda* I. 116—126) geht, und sein Vater *Pajra* erscheinen auch im Pluralis[20]), also als Geschlecht, das in dem mythischen *Kakshīvant* offenbar seinen Vertreter hat. Derselbe Grund spricht dafür, dass *Vadhryaçva* der Vertreter eines Geschlechtes gleichen Namens ist, da dies von seinem mythischen Sohn *Divodāsa* als wahrscheinlich befunden ist; auch eine andere Ableitung *Divodāsa*'s, die Reihe *Devavat, Divodāsa, Sudās, Paijavana* (VII. 18) beruht vielleicht ganz oder zum Teil auf vorausgesetzten Verwandtschafts- oder thatsächlichen Abhängigkeitsverhält-

18) z. B. fahren die Ritter zu *Divodāsa Rigveda* I. 116. 18; zu *Turvaça* I. 47. 7; VIII. 10. 5; VIII. 4. 7 und 19 weilt anscheinend Indra bei dem Geschlechte desselben.

19) Bei *Agastya* sollen sich nach I. 184. 5 die *Açvin*'s erfreuen (die Lieder I. 165—191 werden einem *Agastya*, dem Sohne des *Māna*, Nachkommen des *Mandāra* zugeschrieben; nach Analogie der übrigen Liedersammlungen liegt also hier eine *Agastyaden*sammlung vor), bei *Uçanā* freut sich nach *Rigveda* I. 51. 11, bei *Mātariçvan* nach *Vāl.* 4. 2 *Indra*. Auch X. 48. 2 (*Indra* füllt *Mātariçvan*'s Stall) scheint auf das Geschlecht zu gehen. Die vorauszusetzende Familie der *Mātariçvan*'s war wahrscheinlich den *Viçvāmitra*'s (*Kuçikern, Bharatern*) nahe verwandt oder bildete einen Teil dieses Stammes; in dem *Mandala* dieses Stammes (III.) wird nicht allein *Agni* dreimal *Mātariçvan* genannt (III. 5. 9; 26. 2; 29. 11), sondern zweimal auch der mythische Feuerbringer (5. 10; 9. 5). Ausserdem kommt überhaupt nur noch einmal (VI. 8. 4) in der gesammten älteren Sammlung der Name *Mātariçvan* vor. In der jüngeren Sammlung ist er häufig, aber auch nicht gleichmässig verteilt, in den wenigen *Gotama*liedern findet er sich dreimal (I. 60. 1; 71. 4; 93. 6), in dem *Dīrghatamas*abschnitt sogar viermal (I. 141. 3; 143. 2; 148. 1; 164. 46).

20) I. 126. 4.

nissen realer Geschlechter. Zweifelnd sei hier noch eines dritten Kriteriums zur Ausscheidung der Stammrepräsentanten gedacht. Es erscheinen nämlich einige Männer der Vorzeit, welche an gewissen Stellen des *Rigveda* als Schützlinge der Götter glücklich gepriesen werden, in anderen als deren unglückliche Gegner; ein Teil dieser in doppelter Function auftretenden Heroen gehört sicher oder doch nach den bisherigen Ergebnissen wahrscheinlich zu den Stammrepräsentanten, wie *Atithigva, Divodâsa, Kutsa, Turvaça, Yadu.* Bergaigne verbindet diese Heroen mit einigen Gottheiten, bei denen sich dieselbe doppelte Natur findet, und für die er die eigene Formel des *dieu père* oder *dieu souverain* erfunden hat. Dass schon innerhalb der reinen Göttermythologie in der Formel Vorstellungen vereinigt werden, welche nach der Anschauung der vedischen Sänger selbst keineswegs nahe verwandt waren, wird im dritten Band des vorliegenden Werkes erörtert werden; die Übertragung der Formel auf die Heroen- und Patriarchensage müssen wir aber schon deshalb grundsätzlich ablehnen, weil wir in dieser etwas anderes als eine verdunkelte Göttersage erblicken. Wirklich erscheint in keinem einzigen Fall ausser dem allgemeinen Zuge des Schwankens in der Freundschaft zu den Göttern irgend welche sachliche Übereinstimmung. Überhaupt fehlt da, wo die Heroen als den Göttern verhasst dargestellt werden, die Beifügung mythischer Züge vollkommen: es wird blos als Thatsache ausgesprochen, dass der Gott den oder jenen Heros zu Boden gestreckt, oder der Wunsch, dass dies geschehe. Häufig wird ein anderer Heros genannt, zu dessen gunsten die That des Gottes erfolgt. So soll z. B. für *Atithigva Turvaça* und *Yadu* zu Boden geworfen werden (*Rigveda* VII. 19. 8), *Indra* schlug dem *Divodâsa* zu liebe den *Turvaça* und *Yadu* (IX. 61. 2). In den Formeln, wo ein Wunsch ausgesprochen wird, ist es kaum abzuweisen, an einen actuellen Krieg zu denken, für welchen die Betenden sich vorbereiten; aber selbst in den Fällen, wo von der Besiegung eines Heros als von einem Factum gesprochen wird, scheint eine Beziehung auf die Zeit der lebenden *Rishi*'s selbst angenommen werden zu müssen. Wahrscheinlich werfen hier irdische Kämpfe der vedischen Gegenwart ihre grossen Schatten in die Vergangenheit zurück: langjährige Kriege mochten zur Folge haben, dass die Repräsentanten der hadernden Stämme ebenfalls in ein feindliches Verhältnis gerückt wurden, wobei denn natürlich jeder Stamm seinem Eponymus die Hülfe *Indra*'s und den davon abhängigen Sieg beimaass.

Obwohl demnach das ursprüngliche Vorhandensein einer den überlieferten Bestand weit übersteigenden Zahl der mythischen Familien- und Geschlechtsvertreter nicht in Abrede gestellt werden kann, scheint es doch, als ob nicht alle vedischen Heroen oder Patriarchen ein entsprechendes Geschlecht besessen haben. Darauf führt vor allem der fundamentale Unterschied in dem Inhalt der Mythen, welcher zwei Classen aussondern lässt,

welche mit den soeben gefundenen fast genau übereinstimmen. Alle Stammrepräsentanten, auch die, welche nach den soeben gegebenen Kriterien als solche zu erschliessen sind, werden entweder blos im allgemeinen als Freunde, Verehrer, Schützlinge der Gottheit hingestellt oder sie erscheinen speciell beteiligt bei den Heldenthaten des Gottes, welche dem Göttermythos angehören; dagegen werden an der Mehrzahl der stammlosen Heroen und Patriarchen Mirakel vollbracht, die ganz ausserhalb der Göttermythologie stehn. Der Umstand, dass im zweiten Fall die Sonderung nach den beiden Einteilungsprincipien nicht zu ganz gleichem Resultat führt, bestätigt die vorhin ausgesprochene Vermutung, dass unter den anscheinend stammlosen Heroen noch einige Stammrepräsentanten verborgen sind: wir sind nunmehr in der Lage, einige derselben namhaft zu machen: *Namī*[21]), *Syūmaraçmi*[22]), *Triçoka*[23]), *Vaça Açvia*[24]), *Dadhyañc*[25]). Fast noch beweisender als die somit hergestellte fast vollständige Identität der beiden Classen sind die wenigen Ausnahmen. Es giebt nämlich einige unzweifelhafte Stammrepräsentanten, welche als solche auch der Regel gemäss in den Actionen der Göttermythologie auftreten, von denen aber daneben zweitens auch der Regel zuwider andere Mirakel erzählt werden; in diesem Fall gilt für die ältere *Ṛigveda*-sammlung ausnahmslos das Gesetz, dass grade die der Familie des Heros angehörigen Lieder das Mirakel nicht erwähnen. So werden z. B. in den jüngeren Büchern zwei vielleicht identische Mirakel von *Atri*, die Be-

21) *Ṛigveda* I. 53. 7 wirft *Indra* mit *Namī* den *Namucī* nieder; nach VI. 20. 6 ist *Indra* dem *Namī* **Sāpia* im Schlafe hold und hieb dem Dämon das Haupt ab, nach X. 48. 9 schenkt derselbe Gott dem *N.* das Geschoss in den Kämpfen und verschafft ihm Ehre, weil er ihm Speise und Trank darreicht.

22) Nach *Ṛigveda* I. 112. 16 bringen die *Açv.* dem *Syūm.* Pfeile; auch dass *Indra* nach *Vāl.* 4. 2 *Soma* bei *Syūm.* trinkt, ist nach dem oben Bemerkten ein Beweis für ein Geschlecht dieses Namens.

23) Nach *Ṛigveda* I. 112. 12 trieb *Triç.* durch die Ritter seine Kühe heimwärts, nach VIII. 45. 30 spaltete *Indra* dem *Triç.* den Berg und schuf den Kühen freie Bahn.

24) *Vaça Açvia* nach I. 112. 10; VIII. 8. 20 von den Rittern, nach X. 40. 7 von *Agni*, nach *Vāl.* 2. 9 von *Indra* beim *Daçavraja* unterstützt. Die gänzliche Unbestimmtheit des Ausdrucks, der Wechsel der hülfreichen Gottheit, die Wendung I. 116. 21, wonach die Ritter dem *Vaça* an einem Morgen zu tausendfacher Beute verhalfen, lässt darauf schliessen, dass *Vaça* der Repräsentant eines Stammes ist. Wirklich scheint sich VIII. 46. 33 ein Dichter als diesem Stamm angehörig zu bezeichnen.

25) Nach *Ṛigveda* I. 84. 13 erschlägt *Indra* mit *Dadhyañc*' Gebeinen die mythischen 99 Feinde, auch bei der *Soma*gewinnung scheint *Dadhyañc* beteiligt, vgl. I. 116. 12 und die sehr dunkeln Worte IX. 108. 4. Auch der ganz allgemeine Ausdruck X. 48. 2, dass *Indra* dem *Dadhyañc* den Stall füllte, noch mehr der Umstand, dass er als Sohn des *Atharvan* gilt (VI. 16. 14; I. 116. 12), mit welchem zusammen er auch I. 80. 16 genannt wird, lassen nach dem oben Bemerkten entschieden ein Geschlecht der *Dadhyañc* vermuten.

freiung aus der heissen Glut[26]) und aus der engen Kluft[27]) erwähnt, aber das *Atriden*buch der älteren Sammlung (*Maṇḍala* V) kennt ihren Patriarchen nur als Helfer *Indra*'s im Götterkampfe[28]). Noch für die *Vimada*-sammlung des zehnten Buches (X. 19—26) gilt dies Gesetz; keines der zahlreichen Mirakel, welches nach den jüngeren Büchern die Ritter und *Indra* für ihn vollführten[29]), wird hier erwähnt. Aber im übrigen scheint für die jüngeren *Maṇḍala*'s das Gesetz keine Kraft zu haben. Schon das *Kaṇva*-buch (*Maṇḍ*. VIII), erwähnt in einem anscheinend echten Lied (VIII. 5. 23) das Mirakel, dass die Ritter dem geblendeten Stammrepräsentanten das Augenlicht wiedergeben. Das Wunder, welches die *Açvin*'s an *Atri* vollbringen, fanden wir bereits in einem von jüngerer Hand in das *Atriden*-buch interpolirten Vers gepriesen (V. 78. 4 s. Anm. 28). Die äusseren Bücher lassen sich nicht recht vergleichen, weil das Princip der Stammsammlung im X. fast ganz aufgegeben ist, während *Maṇḍala* I zwar noch wie Familienbücher angeordnet erscheint, einerseits aber hinsichtlich der Glaubwürdigkeit der in ihm enthaltenen Stammbezeichnungen gerechte Zweifel hervorruft, andrerseits mehrere Familien wie die *Gotama*'s, *Viçvāmitra*'s nennt, von deren Eponymen nicht zugleich märchenhafte Züge überliefert sind. Von den übrig bleibenden Abschnitten nennt ein den *Kaṇviden* gehöriger das bereits erwähnte *Kaṇva*mirakel. In dem *Kakshīvant*abschnitt wird zwei Mal (I. 116. 7; I. 117. 6) auf eine Erzählung von dem Gewinn von 100 Kübeln *Soma*trankes aus dem Rosshuf angespielt, welche, wenn sie auch vielleicht ursprünglich aus einem Göttermythos hervorgegangen ist, doch ganz in der Form der Mirakelerzählung auftritt. Ähnlich ist das Verhältnis im angeblichen *Kutsiden*abschnitt: in die bekannte Erzählung von der Hülfe, die *Indra* seinem Wagenlenker *Kutsa* angedeihen liess, ist hier ein dem übrigen *Veda* fremder, mit den Wundergeschichten übereinstimmender Zug aufgenommen, dass *Kutsa* in Felsen eingeschlossen *Indra*'s Hülfe anrief (I. 106. 6).

Es ergiebt sich somit eine ebenso einfache, wie an sich plausible Entwickelung der vedischen Patriarchen- und Heroenlegende. Die Stammheroen

26) I. 112. 7; 116. 8; 118. 7; VIII. 62. 3 und 8. Nach X. 39. 9; 80. 3 scheint eine Identificirung mit dem folgenden Mirakel gestattet.

27) I. 117. 3; VI. 50. 10; VII. 71. 5; X. 143. 1 und 2.

28) V. 40. 6 befreien *Indra* und *Atri* die vom Dunkel umhüllte Sonne, nach Vers 8 setzte *Atri*, die Steine schirrend, der Sonne Auge an den Himmel, that hinweg des *Svarbhānu* Zauber. Sonst gilt im 5. *Maṇḍ*. *Atri* einfach als Schützling der Götter z. B. *Agni*'s (V. 15. 5), als Verehrer der Ritter (V. 73. 6 und 7; V. 74. 1). Die übrigens dunkele Stelle V. 78. 4 ist sicher, wie schon das Metrum zeigt, später hinzugesetzt.

29) Heimfahrt der Gattin (I. 112. 19; 116. 1), der *Purumitra*tochter (I. 117. 20; X. 39. 7) oder *Kamadyū* (X. 65. 12); von *Indra* im Schlaf unterstützt (I. 51. 3).

sind ursprünglich rein abstracte Gestalten, ohne jedes individuelle Leben: in den Büchern der *Gṛitsamada* (*M.* II), der *Viçvāmitra* (*M.* III), der *Gotama* (*M.* IV), der *Bharadvāja* (*M.* VI) werden Stammrepräsentanten entweder überhaupt nicht oder doch ganz allgemein genannt. Das *Atriden-* und das *Vasishṭha*buch (*M.* V und VII) bilden einen Übergang: die Hülfe, welche der Gläubige durch sein Opfer *Indra* in seinem Götterkampfe leiht, und der Schutz, den er dafür von ihm empfängt, hat in der That des Stammheroen ein Gegenbild gefunden und sich bereits zu einer eigenen mythischen Begebenheit verdichtet, welche indessen noch ganz im Banne der alten Göttermythologie steht. Diese Individualisirung schreitet in der Folgezeit immer weiter vor: Mirakelgeschichten, von denen eine kleine Zahl bereits in den ältesten Bestandteilen des *Ṛigveda* vorkommt, werden entweder auf die mit ihnen zufällig homonymen Stammheroen übertragen oder geben doch die allgemeinen Züge her, mit denen der Mythos jener erweitert wird, wenn irgend eine Stelle eines alten Liedes solche Erweiterung begünstigte. So drücken z. B. die *Gotamer* (I. 88. 4) den Erfolg ihrer Andacht in dem schwülstigen Styl der Hymnensprache so aus, dass sie den Wasserquell hätten fliessen lassen; in einem wahrscheinlich jüngeren Lied (I. 116. 9) ist ein Mirakel der *Açvin*'s daraus geworden, dass die Wasserströme der *Gotama* rannen. Eine ähnliche Beziehung scheint zwischen der *Viçvaka-* und *Vishṇāpū*legende (I. 116. 23; 117. 7; X. 65. 12) und dem Familienbuchliede VIII. 75 obzuwalten. — Zu dieser zunehmenden Verfälschung der Stammheroenlegende mit Mirakeln stimmt, dass diese selbst in der vedischen Litteratur ebenfalls eine um so grössere Ausdehnung haben, je weiter wir uns von den alten Familienbüchern entfernen. In den Büchern II. III. IV und VI fast ganz (und zwar in den drei erstgenannten in noch höherem Grade als in VI) fehlend, sind sie in V schon einigermaassen entwickelt, mehr noch in VII, zeigen eine sehr starke Zunahme in VIII und erscheinen innerhalb des *Ṛigveda* in vollster Ausbildung innerhalb gewisser Partien des I. und X. Buches. Viele später häufig citirte Erzählungen fehlen entweder wie z. B. die von *Rebha*, *Ṛijrāçva*, *Vamra*, *Vandana*, *Viçpalā*, *Vimada* in den älteren Büchern überhaupt, oder doch, wie z. B. die von *Cyavāna* und *Pedu* in den Büchern II. III. IV und VI. Rechnet man dazu diejenigen Mirakel, welche in den jüngeren Büchern häufig, aber nur an einer vielleicht interpolirten Stelle der älteren Bücher genannt werden, berücksichtigt man ferner eine Reihe Erzählungen, welche wir nur deshalb nicht mit Sicherheit zur Kategorie der Wundergeschichten rechnen dürfen, weil die Anspielungen auf sie zu unbestimmt sind, unter denen aber sehr wahrscheinlich ebenfalls Wundergeschichten sind, wie die Sagen von *Antaka*, *Adhrigu*, *Çucanti*, *Çara*, *Çaryāta*, *Kaçojū*, *Nṛimedha*, *Pṛiçnigu*, *Ṛitāstubh*, *Subhara*, so tritt das ausserordentliche Übergewicht der Mirakelerzählungen in gewissen Partien der äusseren Bücher

noch stärker hervor. Dieser Umstand aber mahnt zugleich zur Vorsicht nach einer anderen Richtung hin. Eben diese äusseren *Maṇḍala's* haben gegenüber den Familienbüchern einen generelleren Charakter, ihr Gesichtskreis ist erweitert, die Tradition einer grösseren Reihe von Familien oder Stämmen fliesst in ihnen zusammen. Der Name manches echten Stammrepräsentanten ist innerhalb der *Ṛiksaṁhitā* nur in ihnen überliefert. Da nun der Unterschied zwischen den Mythen von den Stammrepräsentanten und den Mirakelgeschichten zugleich ein chronologischer ist, so ist wohl möglich, dass in einigen der nur in jüngeren Büchern überlieferten Geschichten, welche sich ihrem Inhalt nach deutlich als Wunderlegenden charakterisiren, doch die Helden eigentlich Stammrepräsentanten sind, deren Legende mit den Mirakelgeschichten erweitert wurde. — Da somit die Zahl der Stammeponymen fortwährend zu wachsen scheint, drängt sich vielleicht dem Leser wieder die schon S. 305 berührte Frage auf, ob unter diesen Umständen die Mirakelgeschichten als selbständige Gattung aufrecht zu erhalten seien, ob sie nicht vielmehr lediglich als Verfälschungen der Stammheroenlegenden betrachtet werden müssen; da indessen in den älteren Büchern die wenigen Mirakelgeschichten von den Eponymensagen ganz getrennt sind, so scheint es nicht geraten, diese Frage zu bejahen. Jedenfalls aber sind wir berechtigt, die alten Sagen von den Stammrepräsentanten als Einheit für sich zu betrachten.

Entstehung der Mythen von den Stammrepräsentanten

Schon bei der Feststellung des Begriffes der Stammrepräsentanten ergab sich, dass irgend welche Beziehung zwischen denselben und dem mit ihnen homonymen Stamm stattfinden müsse; es gilt nunmehr, diese Beziehung genauer zu präcisiren. Im Princip ist nun zwar ein doppelter Fall denkbar, das Geschlecht kann sowohl nach dem Geschlechtsrepräsentanten als dieser nach dem Geschlechte genannt sein; actuell wird indessen die erste Möglichkeit durch entscheidende Gründe ausgeschlossen. Schon der Umstand, dass die Individualisirung jener mythischen Gestalten ein erst innerhalb unserer *Ṛiksaṁhitā* sich vollziehender Process ist, giebt in dieser Beziehung eigentlich den Ausschlag: so allgemeine und verschwommene Gestalten, als welche *Gotama, Atri* und andere Heroen der ältesten Familienbücher entgegentreten, hätten nimmermehr einem Geschlechte den Namen geben können. Dazu kommt zweitens, dass in einer Reihe von Fällen ein anderer Urprung des Geschlechtsnamens, nämlich aus einem Gottesbeinamen möglich ist; wollen wir nicht auf die als irrig befundene Hypothese zurückkommen, dass die vedischen Patriarchen degenerirte Götter seien, so ist die Annahme geboten, dass das Geschlecht *Vasishṭha's* den Namen von dem gleichlautenden Epitheton *Agni's*, der mythische Sänger aber erst von dem Geschlecht empfieng. Selbst die grammatische Form entscheidet bestimmt zu gunsten der zweiten oben hingestellten Alternative. Die vedische Sprache pflegt in den uns jetzt beschäftigenden Fällen nicht patronymische Bildungen zu verwenden: mit den Namen *Kaṇva, Atri* wird ebensowohl der eine mythische

Stammrepräsentant als irgend ein beliebiges Mitglied des Stammes bezeichnet. Offenbar wurde zu einem bereits bestehenden nicht patronymischen Geschlechtsnamen nachträglich ein Eponym erfunden; wollte sich das Geschlecht nach einem vorher, gleichviel ob real oder nur in der Idee, existirenden Stammvater nennen, so würde der Geschlechtsname patronymisch gebildet sein. Alle diese Bedenken fallen weg, sobald wir annehmen, dass *Atri, Vasishṭha, Gotama, Viçvāmitra* ursprünglich wirklich das waren, als was wir sie bereits bisher ohne besonderen Nachweis bezeichnet, Repräsentanten ihrer Stämme. Den ganzen *Ṛigveda* durchdringt die Auffassung, auf welche grade Bergaigne mit grossem Recht auf das nachdrücklichste hingewiesen hat, dass mit dem irdischen Vorgang des Opfers ein himmlischer Vorgang correspondire. Bergaigne selbst deutet sogar gelegentlich, zunächst im Hinblick auf einige Mirakelgeschichten, die Möglichkeit an, dass Legenden entstanden, deren Helden weiter nichts als den opfernden Menschen ausdrücken sollten[30]); wunderbarerweise aber lässt er diesen fruchtbaren Gedanken wieder fallen — vielleicht, weil er ihm allzu einfach und naheliegend erschien. Wenn der opfernde Mensch sein eigenes Äquivalent am Himmel suchte, musste dieser himmlische Opferer nicht dem *Vasishṭha* ein *Vasishṭha,* dem *Atri* ein *Atri,* dem *Gotama* ein *Gotama* sein? Und als nun die täglich wiederkehrende Heldenthat der Lichtgewinnung sich zu einer Begebenheit der Vergangenheit versteinert hatte — ein Process, der grösstenteils vor der Periode unserer Hymnen liegt —, musste da nicht auch jener himmlische *Vasishṭha, Atri, Gotama* in die Vorzeit hinaufgerückt werden? Nun ist allerdings richtig, dass die *Ṛishi*'s auch *Agni* als Opferer fassen, ihn, der die Opfergaben des betenden Gläubigen überbringt, mit diesem selbst identificiren; und es lag daher sehr nahe, auch die fictiven himmlischen Opferer mit dem himmlischen *Agni* zu verschmelzen, namentlich wo die Homonymie die Gleichsetzung begünstigte[31]). Wahrscheinlich ist eben dies der Ausgangspunkt der Bergaigneschen Hypothese: wirklich würde diese Denkweise innerhalb der

30) *rel. véd.* II. 437 Anm. 4: *on pourrait songer, du moins pour quelques mythes, à une explication plus simple et, si j'ose le dire, plus terre à terre, d'après laquelle ils exprimeraient non la relation de certains phénomènes célestes avec Agni ou Soma, mais leurs effets sur l'homme lui-même, non pas, bien entendu, sur tel homme en particulier, mais sur l'homme au sens générique. C'est ainsi que l'auteur de l'hymn.* I. 113 *à l'Aurore n'a vraisemblablement en vue que l'homme, considéré successivement pendant la nuit et au lever du jour, quand il parle de celui qui était couché et que la déesse fait marcher, de ceux qui voyaient mal et à qui elle donne une vision nette* (5), *de ceux qui étaient «morts» et qu'elle «réveille»* (8). *Des formules de ce genre ont très bien pu concourir à la formation de quelques-uns des mythes qui composent la légende des Açvins. Mais on verra qu'en général elles ne suffiraient pas pour les expliquer complètement.*

31) Vgl. z. B. unsere späteren Darlegungen über *Saptavadhri.*

vedischen Logik nicht ganz unerhört sein. Wenn trotzdem nur in sehr wenigen, vielleicht in keinem einzigen sicheren Fall die vollzogene Verschmelzung wirklich nachweisbar ist, so erklärt sich dies daraus, dass jene beiden zu vereinigenden Vorstellungsreihen ganz verschiedenen Betrachtungsweisen entspringen: es hat einen Sinn, das irdische Opferfeuer einen Opferer und die Sonne einen himmlischen *Agni* zu nennen; aber eine Zeit, in welcher diese Vorstellungen noch lebendig und verständlich waren, konnte darum nicht leicht die Sonne zum Opferer machen. Sollte sich aber auch vielleicht in noch mehr Stellen die Identification des Stammheroen mit dem himmlischen Opferfeuer nachweisen lassen, so würden wir doch keinesfalls die Vorstellung der Stammheroen selbst von der Sonne oder von *Agni* herleiten. Dazu ist um so weniger Ursache, als ja die Origination von dem Stamm aus eine ausreichende Erklärung bietet. Ein directer Beweis dafür, dass der mythische *Vasishtha* nur das Gegenbild des leibhaftigen vor dem Opferfeuer stehenden *Vasishtha* ist, liegt endlich auch in denjenigen Heroen oder Patriarchen, welche nicht nach dem Geschlechte benannt sind. Der Opferer fühlt sich nicht immer nur als *Atri, Gotama* oder *Vasishtha*, sondern auch als Mensch im allgemeinen oder in seiner Function als Priester; wenn nun jenes mythische Gegenbild des Opferers als *Manu* Mensch, als *Atharvan* Feuerpriester erscheint, so leuchtet ein, dass diesem ganzen Vorstellungscomplexe nicht die Idee *Agni's*, sondern eben die Vorstellung zu grunde liegt, welche der Name bezeichnet: die des Opferers und Menschen. Die Versuche, welche Bergaigne macht, diese Thatsachen zu eliminiren, beweisen am besten, wie sehr er die entscheidende Bedeutung selbst empfindet, welche sie für die ganze Beweisführung haben. Er stellt in Abrede, dass *Manu* überhaupt ursprünglich 'Mensch' bedeutete; die übliche Etymologie des Wortes, nach welcher dasselbe den Denkenden oder, wie Bergaigne meint, den Wohldenkenden bezeichnet, wird zwar ausdrücklich gebilligt, aber dieser Ausdruck soll den klugen *Agni*, nicht den Menschen bezeichnet haben, und erst allmählich, indem die Menschen sich als Abkömmlinge *Agni's* fühlten, zur Benennung auch dieser verwendet worden sein. Dabei folgert der französische Forscher, wie es ja gewöhnlich und zwar mit vollem Recht geschieht, aus der Übereinstimmung der Worte *Manu* Mensch in anderen indogermanischen Sprachen, dass das proethnische Äquivalent von *Manu* bereits die Bedeutung Mensch gehabt hat[32]). Es ist dies wieder einer der Fälle, wo ein integrirender Bestandteil der spätesten vedischen Mystik in die indogermanische Urzeit hineinverlegt wird. Zu solchen Consequenzen führt die Theorie, dass die Heiligen der Veden die menschgewordenen Ritualgottheiten seien! Wenn wenigstens die Texte selbst diese Hypothese direct oder indirect begünstigten! Grade das Gegenteil ist

32) *rel. véd.* I. 64.

der Fall: *Manu* ist nur der Opferer, oft der erste Opferer, welcher *Agni* dem ganzen Menschenstamm eingesetzt (I. 14. 11; 36. 19. X. 69. 3), mit 7 Priestern bei der Flamme des Feuers den *Aditya*'s den ersten Guss geweiht (X. 63. 7), Andachtswerk geübt (I. 80. 16), sich durch sein Opfer Heil erworben (I. 114. 2), sich von den *Marut*'s Heiltränke erbeten hat (II. 33. 13); der *Soma* ist für ihn geflossen (IX. 96. 12), hat ihm zu sicherem Gang verholfen (X. 76. 3). *Indra* trinkt bei ihm, das heisst, wie wir oben sahen, (S. 304) bei seinen Nachkommen (*Vāl.* 4. 1). Diesen zahlreichen ganz bestimmten Zeugnissen gegenüber sind die ganz unbestimmten gelegentlichen Gleichungen zwischen *Manu* und *Indra* (IV. 26. 1) oder *Agni* (X. 53. 6) — Gleichungen, wie sie im vedischen Sprachgebrauch bekanntlich zwischen den heterogensten mythischen Gestalten vorkommen — natürlich irrelevant. Die sichere Entscheidung hinsichtlich *Manu*'s giebt zugleich ein Präjudiz für diejenigen Namen ab, welche sowohl nach ihrer Grundbedeutung wie nach vedischem Sprachgebrauch beides, den Menschen und das Feuer bezeichnen können, wie *Āyu* der 'Lebende' oder der 'sich Bewegende' und *Uçij* 'der eifrig Strebende', falls wir den letzteren Namen, wie es in der That den Anschein hat, mit Bergaigne auch als nomen proprium fassen dürfen[33]). Hinsichtlich *Āyu*'s tritt nur insofern eine Complication ein, als anscheinend der Name nicht blos den Menschen im allgemeinen, sondern zugleich ein bestimmtes Geschlecht bezeichnete. — Ähnlich wie mit *Manu*, *Āyu*, *Uçij* steht es mit *Atharvan:* die vorübergehende Bezeichnung *Agni*'s mit diesem Namen (VIII. 9. 7) kann bei der verschwenderischen Freigebigkeit namentlich der jüngeren *Rishi*'s mit derartigen gelegentlichen Gleichnissen unmöglich beweisen, 'dass das Wort *atharvan* nicht direct von seinem abstracten Sinn als Feuerpriester zu der Bezeichnung eines Stammesvorfahren übergegangen sei, sondern diese letztere Bedeutung erst empfangen habe, nachdem es eine Bezeichnung des als Priester gedachten *Agni* geworden war'[34]).

Entstehung der novellistischen Bestandteile in der vedischen Mythologie

Weniger einfach und sicher als über die Stammvaterlegenden fällt das Urteil über die Mirakelgeschichten aus; weder vermögen wir eine Entwickelung dieser Gattung aus dem *Veda* selbst zu construiren, noch reichen die dürftigen Andeutungen, welche die Lieder von diesen Geschichten geben, aus, um auch nur den Inhalt derselben annähernd festzustellen. Für einen Teil der Mirakelgeschichten hat, wie wir bereits sahen, Bergaigne vermutet, dass ihre Helden den Opferer darstellen — dieselben würden sich demnach nicht von den Stammrepräsentanten unterscheiden. So könnte z. B. die grosse Classe von Geschichten, in denen die Heilung eines Blinden berichtet wird, an den gelegentlich in den Veden begegnenden Gedanken

33) *rel. véd.* I. 57.
34) *rel. véd.* I. 49.

angeknüpft werden, dass die Morgenröte dem Menschen Licht zum Sehen giebt. Indessen haben derartige Ideen wenigstens in den uns vorliegenden Texten keineswegs diejenige typische Formulirung gefunden, welche man ansetzen müsste, wenn sich aus ihnen wirkliche Legenden entwickeln sollten; auch reicht diese Erklärungsweise jedenfalls nur für einen Teil der Mirakelgeschichten aus. Dazu kommt der bereits früher hervorgehobene Umstand, dass die Helden dieser Geschichten in der Regel nicht mit späteren Geschlechtern homonym sind. Wenn nun jene mythischen Götterschützlinge weder degenerirte Götter noch idealisirte Opferer sind, so werden wir darauf geführt, für sie überhaupt keinen eigentlich religiösen, mit dem Ritual zusammenhängenden Ursprung anzunehmen; in der That wäre gar nicht abzusehn, wie Geschichten, welche zum Teil weit ausgesponnen gewesen sein müssen, sich innerhalb der Kunstform des Hymnos entwickeln konnten. Dabei sind aber jene Erzählungen offenbar der Gemeinde wohl bekannt, wie sich schon daraus ergiebt, dass die leiseste Hindeutung genügt, um sie zu bezeichnen; andrerseits finden sich im einzelnen freilich auch Abweichungen, welche beweisen, dass von derselben Legende verschiedene Versionen cursirten. Alles das weist darauf, dass in der vedischen Zeit ausser den Hymnen eine weit verbreitete und ebenfalls sehr beliebte Dichtungsart geübt wurde, welche von den wunderbaren Leiden und Irrfahrten frommer und guter Männer und Frauen und von ihrer endlichen Erlösung durch irgend einen Gott erzählte. Das hohe Alter solcher Märchen oder Novellen lässt sich, wie wir später sehen werden, in der That nachweisen: vermögen wir auch über den Ursprung derselben zur Zeit nicht einmal eine begründete Vermutung auszusprechen, so kann doch das als völlig sicher hingestellt werden, dass bei ihrer Ausbildung die frei schaltende Phantasie mindestens einen grossen Anteil gehabt hat. Aus diesen ursprünglich wohl hauptsächlich dem Ergötzen der Zuhörer dienenden Erzählungen scheinen die *Rishi*'s einige allbekannte Wunderbegebenheiten herausgegriffen zu haben, um sie in die namentlich in jüngerer Zeit so beliebten Aufzählungen aller Wohlthaten einer Gottheit einzureihen.

Unterschied der vedischen von aller sonstigen Hymnenüberlieferung

Die eingehende Berücksichtigung, welche im vorstehenden dem *Rigveda* als religiöser Quelle zu teil geworden ist, rechtfertigt sich durch die singuläre Bedeutung, welche die ältesten indischen Hymnen für die Erforschung der primitivsten Religionsform besitzen. Wohl giebt es religiöse Gesänge auch bei Assyrern, Ägyptern und Griechen, und ein Teil dieser Lieder hat sogar eigentlichen liturgischen Zwecken gedient; aber all diese Hymnen zusammengenommen haben noch nicht einmal den Umfang eines *Rigveda*-buches und ihrem Inhalt nach stehen sie sogar noch ungleich weiter an Quellenwert hinter den indischen Hymnen zurück, da sie so gut wie gar keine Hindeutungen auf das Ritual und mithin auf die Quelle aller Gottes-

begriffe enthalten. Sie stehen also, auch wenn sie chronologisch älter sind als die indischen, wie dies von der Mehrzahl der ägyptischen Hymnen wahrscheinlich ist, ihrem Inhalt nach doch auf einer späteren Religionsstufe. Dies anscheinend auffällige Verhältnis erklärt sich aus der Besonderheit, welche die Geschichte der indischen Religion bei sonst wesentlicher Gleichheit in einem wichtigen Punkte von derjenigen der Westvölker unterscheidet. Da sowohl der Mythos als auch der Cultus der Semiten, Ägypter und Westarier in allen Hauptpunkten, nicht etwa blos in einem bestimmten Zeitpunkt, sondern während der ganzen Ausbildung mit dem indischen übereinstimmt, so sind wir berechtigt, die Entstehung des Mythos aus dem Ritual, welche wir in den Veden so deutlich erkennen, auch für jene anderen Völker vorauszusetzen — der dritte Band dieses Werkes wird diese Voraussetzung eingehend rechtfertigen —; aber hinsichtlich der Beziehungen zum Ritual verhält sich die indische religiöse Poesie ganz anders als die der übrigen Völker. Für diese war die ritualistische Form des Mythos eine Puppe, welche wertlos wurde, nachdem sich der Gottesbegriff aus ihr entwickelt. In Indien hat sich bis tief in die *Brāhmaṇa*periode hinein die fortgeschrittene Gottesvorstellung von der Ritualvorstellung noch kaum gesondert. Die ganze Mystik, deren die üppige Phantasie und die religiöse Inbrunst des Hindu fähig war, vergrub sich in tiefsinnigen Speculationen über den geheimen Sinn der Ritualhandlungen. Die Opferceremonie erhält hier eine Bedeutung, welche dieselbe weit, selbst über die Götterwelt, hinaus erhob: es ist charakteristisch, dass der Begriff des Absoluten sich am Ganges nicht aus dem der Gottheit, sondern aus dem der Opferandacht entwickelt. Der *Veda* steht dem Inder hoch über der Götterwelt; die *Vedānta*philosophie kommt zu dem Satze, dass zwar die Götter erschaffen sind, 'der *Veda* hingegen als vorzeitliche Norm des Seienden ewig im Geiste des Weltschöpfers gegenwärtig ist'[35]). — Diese Hochhaltung des Ritus musste zur Folge haben, dass in Indien die Beziehungen des Mythos zum Ritual bis in eine Zeit lebendig blieben, wo bei den Westvölkern längst die älteste Form des Hymnos durch Neubildungen ersetzt war. — Trotz dieser verhältnismässigen Wertlosigkeit der nichtindischen Hymnen sind dieselben doch, absolut betrachtet, auch für unsere Fragen von nicht zu unterschätzender Bedeutung, weil sie erst ermöglichen, die wesentliche Identität der religiösen Vorstellung in der gesammten antiken Culturwelt im einzelnen nachzuweisen; sie verdienen daher auch an dieser Stelle eine besondere Berücksichtigung.

35) Deussen *Vedānta* S. 100.

§. 34—35. Assyrische Hymnen und Theogonien.

§. 34. Angaben der Griechen über die assyrische Litteratur.

Die indischen Religionsquellen sind jetzt in so grosser Zahl erschlossen, dass neben ihnen die Angaben der Griechen, obwohl nach anderen Richtungen der indischen Altertumskunde nicht unwichtig, für die Erkenntnis der Religion nicht von erheblicher Bedeutung sind[1]). Ganz anders verhält es sich in dieser Beziehung mit den Euphratländern, die gegenwärtig erst anfangen, uns durch eine einheimische Litteratur bekannt zu werden und die gleichzeitig auch dem griechischen Beobachter viel näher standen. Von den älteren Peripatetikern an haben sich die griechischen Gelehrten, insbesondere die Philosophen, der chaldäischen Religionsphilosophie mit einem immer wachsenden Interesse zugewendet: in der letzten Periode der antiken Wissenschaft gewinnt die chaldäische Lehre oder was man dafür hielt, einen maassgebenden Einfluss. Jamblichos schrieb mindestens 28 Bücher *περὶ τῆς Χαλδαϊκῆς τελειοτάτης θεολογίας*[2]); die demselben Verfasser zugeschriebene Schrift *de mysteriis Aegyptiorum* beruft sich nicht allein sehr häufig auf die Chaldäer, sondern stellt ihre Weisheit noch über die der Ägypter[3]). Wie Proklos über die 'chaldäischen' Orakel dachte, geht aus einigen Andeutungen seines Biographen Marinus und des Psellos[4]), noch mehr aber aus dem Umstand hervor, dass er in zehn Büchern in 70 Tetraden, d. h. Heften von vier Bogen, diesen Gegenstand ausführlich behandelte[5]).

Bedeutung der späteren chaldäisirenden griechischen Litteratur

Fragen wir nun aber, auf welchem Wege denn den Griechen die Kenntnis der von ihnen so hochgeschätzten assyrisch-babylonischen Religion zufloss, so beschränkt sich, wenigstens für die ältere Zeit bis ins erste oder zweite nachchristliche Jahrhundert, die Zahl der Quellen bei eingehender Betrachtung immer mehr, und es bleiben schliesslich nur sehr wenige übrig, welche

1) Abgesehen von den Schriftstellern, welche Indien überhaupt darstellten, wie z. B. *Ktesias* (C. Müller *ad calc. Herod.* S. 79); *Megasthenes FHG* II. 397; Schwanbeck '*Megast. Indic.*'); Daimachos (*FHG* II. 440); *Alexander Polyhistor FHG* II. 236. 35 u. a.) schrieb ausführlich über die indische Religion *Bardesanes* von Edessa, der bekannte syrische Gnostiker, welcher gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, durch eine Edessa passirende indische Gesandtschaft, Gelegenheit hatte, sich persönlich von dem Wesen der Hindureligion zu unterrichten. Ein langes Bruchstück aus ihm hat Porphyr *de abst.* S. 179. 16 ff. erhalten. Vgl. Bernays Theophr. über die Frömmigkeit S. 29 ff.; S. 127 ff.; Merx 'Bardesanes von Edessa'; Hilgenfeld 'Bardesanes der letzte Gnostiker'. Flügel 'Mani' S. 161.

2) Damasc. *de princ.* S. 115 ed Kopp.

3) Vgl. die von Zeller gr. Phil. V³. 723. 2 gesammelten Stellen.

4) Vgl. Const. Sathas *bull. de corr. hell.* I. 314 ff.

5) Vgl. *in remp.* 359; Zeller gr. Phil. V³. 781.; *cf.* Marin. *v. Procl.* S. 27 *ἐξεπόνησεν τάς τε ἄλλας Χαλδαϊκὰς ὑποθέσεις καὶ τὰ μέγιστα τῶν ὑπομνημάτων εἰς τὰ θεοπαράδοτα λόγια κατεβάλετο.*

noch dazu keineswegs alle lauter sind. Sehen wir von einigen wenigen Schriftstellern ab, die jedenfalls nur von unerheblichem Einfluss auf die antike Kenntnis der assyrischen und babylonischen Cultur waren und eben deshalb entweder selbst ganz unbekannt sind, wie jener rätselhafte Simakos[6]), oder doch hinsichtlich ihrer Quellen keinen Aufschluss gewähren, wie Thallos[7]), sehen wir also, wie es billig ist, von diesen Schriftstellern ab, so sind während des ganzen Altertums zwei Schriftsteller von ausschlaggebender Bedeutung als Quellen für die Altertümer der Euphrat- und Tigrisländer gewesen: für Assyrien Ktesias von Knidos, des Königs Artaxerxes Leibarzt und Vertrauter, von dessen 23 Büchern *Περσικά* die drei ersten die assyrische Geschichte darstellten, und für Babylon der babylonische Priester Berossos. Diese beiden Berichte waren von einander so verschieden, dass wohl eine Nebeneinanderstellung, aber kaum eine Vereinigung beider möglich war. Noch im ersten Jahrhundert v. Chr. erzählte der Peripatetiker Nikolaos von Damaskos in den Büchern I und II seiner *καθολικὴ ἱστορία* die assyrische Geschichte wesentlich nach Ktesias und diese Quelle ist auch bei dem grössten Teil des zweiten Buches von Diodor nach dessen eigenen Andeutungen anzunehmen[8]). Der Bericht

Ktesias und Berossos

6) Über den nur von Agathias *hist.* II. 24 mit Berossos genannten Simakos, der mit Simokattos (Tzetz. *chil.* III. 100) identificirt zu werden pflegt, vgl. *FHG* (II. 89) III. 336. 3; Lenormant *fragm. cosmog. de Bérosse* S. 165.

7) Die auf die assyrische Geschichte bezüglichen Thallosfragmente findet man *FHG* III. 517 ff.

8) Diod. II. 32 *Κτησίας δὲ ὁ Κνίδιος τοῖς μὲν χρόνοις ὑπῆρξε κατὰ τὴν Κύρου στρατείαν ἐπὶ Ἀρταξέρξην τὸν ἀδελφόν, γενόμενος δὲ αἰχμάλωτος, καὶ διὰ τὴν ἰατρικὴν ἐπιστήμην ἀναληφθεὶς ὑπὸ τοῦ βασιλέως, ἑπτακαίδεκα ἔτη διετέλεσε τιμώμενος ὑπ᾽ αὐτοῦ. οὗτος οὖν φησὶν ἐκ τῶν βασιλικῶν διφθερῶν, ἐν αἷς οἱ Πέρσαι τὰς παλαιὰς πράξεις κατά τινα νόμον εἶχον συντεταγμένας, πολυπραγμονῆσαι τὰ καθ᾽ ἕκαστον καὶ συνταξάμενος τὴν ἱστορίαν εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐξενεγκεῖν. cf. ib.* 2 *τὰ δ᾽ ἐπισημότατα τῶν ἐθνῶν ἀκολούθως Κτησίᾳ τῷ Κνιδίῳ πειρασόμεθα συντόμως ἐπιδραμεῖν.; ib.* I. 56; II. 5; 7; 8; 15; 17; 20; 21; 32; XIV 46. Nachdem Heyne *de fontibus et auctoribus historiarum Diodori* Ktesias als directe Quelle des Diodor nachzuweisen versucht hatte, hat Jacoby Rhein. Mus. XXX. 555—615 aus gewissen Abweichungen von Diodors Quelle und Ktesias in den Namensformen, aus der Bekanntschaft der ersteren mit Ägypten, sowie daraus, dass sie bisweilen auf makedonische Verhältnisse Rücksicht nehme, gefolgert, dass Diodor seine Ctesiana aus einer Zwischenquelle aus hellenistischer Zeit, nämlich aus Kleitarch entnommen habe, aber die Bedeutung dieser Einwände ist von Krumbholz Rhein. Mus. XLI. 321—341 auf ihr richtiges Maass zurückgeführt worden. — Ausser Diodor und Nikolaos kommen für Ktesiasfragmente hauptsächlich in Betracht Kephalion und der *Anonymus de mulier. quae bello clar. c.* 1, falls dieser nicht aus Diodor schöpft (was nicht so ohne weiteres in Abrede zu stellen ist, als es Krumbholz a. a. O. S. 327. Anm. 1 thut). Die Fragmente des Ktesias sind gesammelt z. B. von C. Müller am Schluss der Dindorfschen Herodotausgabe (Paris, Didot 1844).

des Ktesias ist so eigenartig und in sich so zusammenhängend, dass die nicht aus ihm stammenden Abschnitte Diodors (bes. Kap. 29—31) im ganzen leicht ausgeschieden werden können. Dasselbe ist annähernd bei Abydenos der Fall, welcher ebenfalls Ktesias und Berossos äusserlich neben einander gestellt hat; und dies Verhältnis würde wahrscheinlich noch deutlicher hervortreten, gestattete der Umfang der Bruchstücke (*fr. hist. gr.* IV. 280 ff.) eine deutlichere Einsicht in die Composition seines Buches. — Was den Ktesias Bericht des Ktesias weit über die Mitteilungen anderer griechischer Reisenden, wie die seines Zeitgenossen Xenophon oder die des Herodot, hinaushebt, ist nicht sowohl der Umstand, dass er ausführlicher wie jene assyrische Religionseinrichtungen und Mythen, insbesondere den *Semiramis*mythos, behandelt, als vielmehr seine von ihm selbst bezeugte und offenbar nicht erheuchelte Benutzung orientalischer Schriftdenkmäler. Er ist der erste Grieche, der in historischer Zeit einen Teil der orientalischen Litteratur seinen Landsleuten zugänglich gemacht hat. Scheint es demnach, als müsse seinen Angaben eine ganz ausserordentliche Glaubwürbigkeit beigemessen werden — wie denn auch wirklich die Assyriologen anfangs in seinem Bericht altassyrische Mythen suchten[9]) —, so kann es doch gegenwärtig keinem Zweifel unterliegen, dass dieser Schein dem wahren Werte dieses Schriftstellers nicht ganz entspricht. Dass sich seine Angaben bei der fortschreitenden Entzifferung der Keilinschriften keineswegs bestätigt haben, dass man vielmehr die Quellen, die er benutzt zu haben versichert, ebenso wenig aus der assyrischen wie aus der sonstigen griechischen Litteratur nachzuweisen vermag, wäre an sich noch kein entscheidender Grund gegen seine Glaubwürdigkeit, da, was die assyrische Tradition anbetrifft, die Einheitlichkeit derselben weder notwendig noch wahrscheinlich ist, das Fehlen paralleler griechischer Berichte aber bei der Dürftigkeit derselben fast gar nichts bedeutet. Aber was in der That sehr grosse Zweifel gegen seine Angaben, soweit dieselben die assyrischen Mythen betreffen, erregen muss, ist der Umstand, dass er nach mehrfachen unverkennbaren Spuren vorzugsweise und vielleicht ausschliesslich die neuesten und zwar medische oder persische Urkunden befragte — Urkunden, welche zwar keineswegs ganz ohne Kenntnis der assyrischen Religionsaltertümer abgefasst waren, dieselben aber in einseitiger und tendenziöser Weise dargestellt hatten.

Ebenso wie Ktesias scheint dessen wissenschaftlicher Gegner Deinon[10]) in seinen *Περσικά* wesentlich auf persischen Berichten gefusst zu haben. Auch er behandelte, vielleicht in dem ersten seiner drei Bücher, die assyrische Geschichte. Als religionsgeschichtliche Quelle ist dies Werk für uns nicht von Bedeutung; denn obwohl uns die ziemlich zahlreichen Fragmente

9) So z. B. Lenormant *fragm. cosmogon. de Bér.* S. 97.

10) Müller *fr. hist. gr.* II. 88 ff.

über die persischen Magier (5. 8. 9. 10) vermuten lassen, dass er auch den assyrischen religiösen Glauben eingehend berührte, so ist doch das einzige sichere Bruchstück, das aus diesem Teil des Werkes erhalten ist — es handelt über Semiramis — (Ael. *v. h.* VII. 1), wenig geeignet, diese Erwartung zu befriedigen. Hatte das Werk Deinons den Erfolg, bei seinen Zeitgenossen die Kenntnis von der assyrischen Religionsphilosophie wesentlich zu vermehren, so ist doch diese Wirkung nicht mehr nachweisbar; für uns bildet vielmehr das Werk des Ktesias die einzige einigermaassen bestimmbare Quelle, aus welcher sich die Griechen am Ende des vierten vorchristlichen Jahrhunderts über die assyrisch-babylonische Litteratur unterrichten konnten. Daher ist die Kenntnis, welche die Griechen dieser Zeit von der chaldäischen Religionsphilosophie besitzen, eine sehr geringe. Weder Plato noch Aristoteles beruft sich auf die später so viel gerühmte Weisheit der Chaldäer. Aber bei den Schülern des Aristoteles tritt eine Änderung ein: Theophrast, der erste, welcher eingehend über die 'Philosophie' der Judaier handelt[11]), scheint schon eine genauere Kunde von der astrologischen Theorie der Chaldäer zu besitzen[12]), Eudemos giebt in jener Darstellung der Theogonien, deren Bruchstücke bei Damaskios *de principiis* erhalten sind, auch eine Darstellung der babylonischen Schöpfungsgeschichte, welche am nächsten von allen in griechischer Sprache erhaltenen an diejenige herantritt, welche wir aus den Denkmälern neuerdings kennen gelernt haben.

Vermehrung der griechischen Kenntnis von der chaldäischen Religion. Theophrast, Eudemos

Berossos

In die Zeit des Theophrastos und Eudemos oder doch nur wenig später fällt auch die Veröffentlichung der zweiten griechischen Hauptschrift über die Euphrat- und Tigrisländer, die drei Bücher der chaldäischen Geschichte, welche der Priester des Bel zu Babylon Berossos an Antiochos Soter richtete[13]). So bekannt nun gegenwärtig der Name des Berossos ist, so wenig war er es im Altertum, und gelesen ist seine Hauptschrift nur von sehr wenigen Schriftstellern. Der älteste derselben ist Apollodor. Allerdings hat Diels[14]) das Werk, in dem die Chaldaika des Apollodor

11) Bernays Theophr. über die Frömmigkeit S. 109 ff.

12) Procl. *Tim.* 285 F. *θαυμασιωτάτην δὲ εἶναί φησιν ὁ Θεόφραστος ἐν τοῖς κατ' αὐτὸν χρόνοις τὴν τῶν Χαλδαίων περὶ ταῦτα θεωρίαν, τά τε ἄλλα προλέγουσαν καὶ τοὺς βίους ἑκάστων καὶ τοὺς θανάτους, καὶ οὐ τὰ κοινὰ μόνον, οἷον χειμῶνας καὶ εὐδίας, ὥσπερ καὶ τὸν ἀστέρα τοῦ Ἑρμοῦ χειμῶνος μὲν ἐκφανῆ γενόμενον ψύχη σημαίνειν, καύματα δὲ θέρους, εἰς ἐκείνους ἀναπέμπει· πάντα δ' οὖν αὐτοὺς καὶ τὰ ἴδια καὶ τὰ κοινὰ προγινώσκειν ἀπὸ τῶν οὐρανίων ἐν τῇ περὶ σημείων βίβλῳ φησὶν ἐκεῖνος.*

13) Tat. *or. adv. Graec. c.* 58 *Βηρωσὸς ἀνὴρ Βαβυλώνιος ἱερεὺς τοῦ παρ' αὐτοῖς Βήλου κατ' Ἀλέξανδρον γεγονώς, Ἀντιόχῳ τῷ μετ' αὐτὸν τρίτῳ τὴν Χαλδαίων ἱστορίαν ἐν τρισὶ βιβλίοις κατατάξας καὶ τὰ περὶ τῶν βασιλέων ἐκθέμενος κτλ.* — Die Fragmente bei Müller *fr. hist. gr.* II. 494—509.

14) 'Über Apollodors Chronika' Rhein. Mus. für Philol. XXXI. (1876) S. 1 ff.

standen, und in welches er auch *fr.* 70 (Sync. S. 171 Dind.); 71 (Sync. S. 181 Dind.) und 72 (Clem. *Strom.* I. 139 Sylb.; 382 P. 88 D.) versetzt, für eine christliche Fälschung erklärt, aber seine Beweisführung beruht, soweit sie die chaldäischen Bruchstücke betrifft, auf ungenügender Kenntnis der Fragmente. Wenn er behauptet, dass die Tendenz aller Fragmente des von ihm angenommenen Pseudoapollodor sich deutlich mit den beinahe regelmässig von Tatian an in der patristischen Litteratur auftretenden apologetischen Kapiteln berühre, worin das hohe Alter der heidnischen Cultur durch allerlei Machinationen auf Kosten der jüdischen herabgesetzt wird, so tritt in den apollodorischen Chaldaicis vielmehr die entgegengesetzte und deshalb von Eusebios scharfgetadelte Tendenz hervor, das enorme Alter der chaldäischen Überlieferung hervorzuheben: die ersten zehn Könige regieren nicht weniger als 120 Saren = 432000 Jahre. Auch das, was Diels speciell gegen die Chaldaika des Apollodor einwendet, dass sie die Überlieferung des Berossos 'ganz deutlich' durch Fälschungen entstellten, ist unrichtig, vielmehr stimmen sie, wie auch Eusebios und ihm folgend Synkellos mehrfach hervorhebt, durchaus mit dem überein, was wir aus anderer Überlieferung über das zweite Buch des Berossos erfahren. Der auffallendste Irrtum von Diels liegt aber in der Behauptung, welche für ihn der Ausgangspunkt seiner Hypothese gewesen zu sein scheint, dass erst die christlichen Schriftsteller den 'Pseudoapollodor' erwähnen. Ganz im Gegenteil hat Eusebios, auf den alle chaldäischen Notizen des Apollodor zurückgehen, diesen selbst nicht gelesen, vielmehr diese Bruchstücke sämmtlich aus Alexander Polyhistor entlehnt. Der Bischof von Caesarea giebt dies selbst wiederholt und zwar in den bestimmtesten Worten an, so dass ein Zweifel nicht möglich ist; damit indessen Niemand A. Mai, der unsere Auffassung der betreffenden Stellen übrigens ganz ausdrücklich verteidigt, in diesem Falle eine Flüchtigkeit zur Last lege, ist es vorteilhaft, die Citirmethode des Eusebios in den betreffenden Abschnitten der Chronika eingehender zu betrachten, zumal diese Betrachtung nach einer andern Richtung hin zu einem auffallenden Ergebnis führt. Die Excerpte aus Polyhistor, welche bei Eusebios von S. 7. 14 — 31. 1 (*ed.* Schoene) reichen, stehen, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, nicht in der richtigen Reihenfolge: gemäss seiner chronographischen Aufgabe hält sich Eusebios vielmehr zuerst an die Königstabellen und giebt dieselben bis zur grossen Flut, hier aber bricht er plötzlich ab, um aus dem ersten Buch des Berossos die Kosmogonie nachzutragen. In dem Werke des Alexander folgten sich also die Abschnitte so:

Die Berossosfragmente bei Apollodor keine christliche Fälschung

S. 11. 21 — 18. 13 Sch.
S. 7. 14 — 11. 2.
S. 19. 33 ff.

Abgesehen von dieser Umstellung ist der Text Alexanders genau erhalten,

und der Bischof hat sogar um jedes Missverständnis auszuschliessen, die Stellen, in denen sich die Fuge befindet, doppelt gesetzt. Vergl.

S. 7. 14:	S. 17. 13:
Haec Berosus in primo volumine enarravit et in secundo reges unum post alterum disponens conscripsit.	*haec secundum Polyhistorem Berosus in primo volumine narrat, in secundo vero reges unum post alterum idem conscribit.*
S. 9. 21:	S. 19. 33:
Otiarte vero defuncto filium eius Xisuthrum regnasse saros XVIII, sub eo magnum diluvium factum esse.	*Otiarte defuncto, inquit, eiusdem filium Xisuthrum regnasse saros XVIII atque sub eo factum esse magnum diluvium.*

Von S. 19. 33 an verläuft die Erzählung an im ganzen chronologisch; eine genau bezeichnete Unterbrechung der Reihenfolge besteht darin, dass der Turmbau hinter der grossen Flut erzählt wird, während die Quelle Alexanders gegen den biblischen Bericht dieselbe vorher ansetzte; es ist hier aber zweifelhaft, ob Alexander, welcher vielleicht auf den Widerspruch der Überlieferung über die ersten Könige nach der Flut hinweisen wollte, oder erst Eusebios, welcher bei Gelegenheit der Sintfluterzählung eine weitere Übereinstimmung zwischen dem chaldäischen und biblischen Bericht nachweisen wollte, die Umstellung vorgenommen hat. — Nachdem somit bis auf diesen zweifelhaften Punkt die Reihenfolge der Erzählung des Polyhistor festgestellt ist, betrachten wir die in ihm enthaltenen Apollodorcitate. In dem Excerpt aus dem ersten Buch des Berossos finden sich zwei Verweisungen auf das zweite Buch, die eine nach dem griechischen Text des Synkellos im Indicativ (S. 14. 11), die andere (S. 14. 34) im *Accusativus cum Infinitivo.* Da in diesem ganzen Abschnitt S. 12. 21 — 19. 10 die indirecte Rede stets Worte des Berossos, die directe die des Alexander bezeichnet, ist das letztere Citat eine Selbstcitirung des Berossos, das erstere ein Einschub des Excerpenten. Beide Citate betreffen dieselbe Sache, nämlich die Tiere, welche die babylonische Weisheit überliefert haben, aber sie unterscheiden sich formal wesentlich; die von Alexander eingeschobene Ankündigung nämlich spricht nicht von dem zweiten Buche des Berossos, sondern nennt dafür Apollodor. Ganz dieselbe auffallende Erscheinung findet sich schon S. 7. 21. Alexander ist auf das zweite Buch des Berossos gekommen, er hat die Anlage desselben beschrieben und will nun den Inhalt desselben von anfang an wiedergeben (*'incipitque in hunc modum scribere'*); anstatt dies aber zu thun fährt er fort: *Apol[l]odorus ait primum exstitisse Alorum.* Diese Art der Citirung ist allerdings seltsam und sie hat vielleicht schon den Synkellos in Verlegenheit gesetzt: er stellt nämlich nicht nur dem Apollodor Alexander und Abydenus als gleichwertige Zeugen neben

einander (66. 5; 68. 14; 72. 9 Dind.), sondern macht auch einmal auf eine angebliche Discrepanz zwischen Apollodor und Alexander aufmerksam (S. 71. 9), was er nicht durfte, wenn für ihn Apollodor die Quelle des Polyhistor war. Gleichwohl ist es wahrscheinlicher, dass der Synkellos dies Verhältnis kannte und nur nicht Kritik genug besass, um die Consequenz daraus zu ziehn, dass Apollodor, wo er genannt wird, und Polyhistor eine Überlieferung repräsentiren, d. h. um einzusehen, dass er nicht Apollodor und Polyhistor, sondern nur den aus Apollodor und den aus Berossos schöpfenden Polyhistor neben einander stellen dürfe. Die Worte des Eusebios zu Anfang und Schluss des Apollodorcitates sind an sich so deutlich, und selbst die Vergleichung verschiedener Teile des Eusebios wie 19. 33 mit 9. 21 ergab so unzweifelhaft die Identität von Apollodor und Polyhistor, dass man vielmehr geneigt sein muss, dem Synkellos die Verletzung eines kritischen Grundsatzes als das Missverständnis eines so bestimmt hervorgehobenen Verhältnisses zuzutrauen. Aber wenn die Worte des Eusebios auch unzweideutig sind, so bleiben sie doch höchst seltsam. Da kaum angenommen werden kann, dass Alexander so unverständlich citirt habe, ist es sehr wahrscheinlich, dass Eusebios oder vielmehr erst dessen armenischer Übersetzer, welcher in dieser Beziehung sich mancherlei zu schulden kommen lässt, den Text desselben durch Auslassung verstümmelt hat. Für diese Annahme liegt ein besonderer Anhalt in der Lücke, welche offenbar nach S. 7. 16 angenommen werden muss. Wir lesen dort *haec Berosus in primo volumine enarravit, et in secundo; reges unum post alterum disponens, conscripsit. prout ille dicit, quod Nabonassarus eo tempore rex erat.* Der letzte Satz bezieht sich offenbar auf die Ära des Nabonassar, er gehört also einem Zusammenhang an, in welchem von den verschiedenen babylonischen Ären und dem Verhältnis der Chronologie im zweiten Buche des Berossos zu diesen Ären die Rede war. Wahrscheinlich war gesagt, dass das zweite Buch bis zum Beginn der Ära des Nabopolassar reichte; wenigstens ist Nabopolassar der erste König, von dem im dritten Buch die Rede ist (*fr.* 14). Ein Teil der Lücke lässt sich sogar dem Wortlaut nach aus dem Synkellos (I. 389. 20 Dind.) ausfüllen: *ἀπὸ δὲ Ναβονασάρου τοὺς χρόνους τῆς τῶν ἀστέρων κινήσεως Χαλδαῖοι ἠκρίβωσαν καὶ ἀπὸ Χαλδαίων οἱ παρ' Ἕλλησι μαθηματικοὶ λαβόντες, ἐπειδὴ, ὡς ὁ Ἀλέξανδρος καὶ Βηρωσσός φασιν οἱ τὰς Χαλδαϊκὰς ἀρχαιολογίας περιειληφότες, Ναβονάσαρος συναγαγὼν τὰς πράξεις τῶν πρὸ αὐτοῦ βασιλέων ἠφάνισεν ὅπως ἀπ' αὐτοῦ ἡ καταρίθμησις γίνεται τῶν Χαλδαίων.* Da dies das einzige von so vielen Berossoscitaten des Synkellos sein würde, welches nicht aus Eusebios stammte, so liegt es ausserordentlich nahe, dasselbe an unsere Stelle zu setzen. Hinter dem Satz, der in der Übersetzung mit *conscripsit* schliesst, folgte demnach bei Alexander und wahrscheinlich auch bei Eusebios eine Beschreibung des zweiten Buches

des Berossos, von der nur noch der Schluss erhalten ist, und in dem verlorenen Stück war aller Wahrscheinlichkeit nach das Verhältnis des Apollodor zu jenem zweiten Buch angegeben. Das wahrscheinlichste ist es anzunehmen, dass Alexander das letztere nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern in einer Umarbeitung des Apollodor las. Welche Form diese Umarbeitung hatte, wissen wir nicht, ebenso wenig ob sie sich auf die altbabylonische Geschichte beschränkte; wahrscheinlich ist es nicht grade, dass die verdächtige ägyptische Königsliste, welche der Synkellos (171. 4 Dind.; *fr.* 70 bei Müller) erhalten, aus demselben Werk geschöpft ist. Wäre sie es, so würde sie Eusebios wohl auch im ersten Buch benutzt haben, was nicht der Fall zu sein scheint. Doch dies bleibt unentschieden.

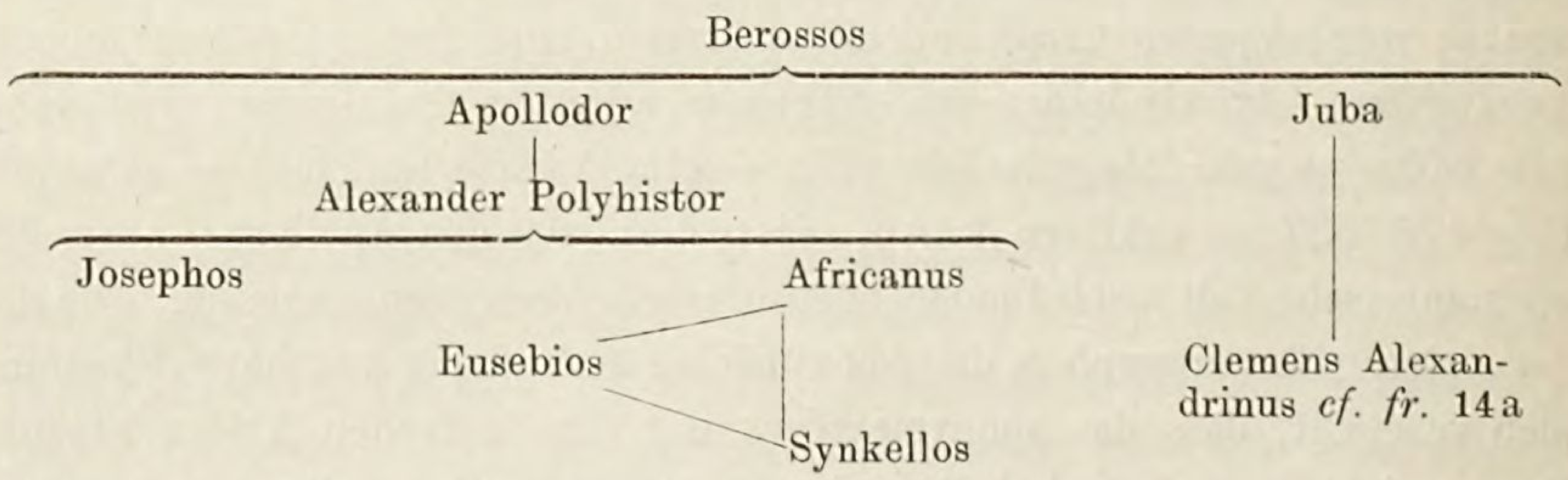
Die Persönlichkeit des Apollodoros bei Eusebios. Seine Identität mit dem berühmten Grammatiker ist zweifelhaft

Es fragt sich nunmehr, wer denn dieser Bearbeiter der Chronographie des Berossos sei; denn der Apollodore giebt es in der griechischen Litteratur so viele, dass der Eigenname seine bezeichnende Kraft fast verliert. Eusebios scheint an den berühmten Philosophen und Grammatiker wahrscheinlich der sullanischen Zeit gedacht zu haben, dessen Chronik er auch citirt (*chron.* II. 58 Sch. *cf.* Synkellos I. 340. 5 *ed.* Dind.), und darin sind ihm fast alle Neueren gefolgt. Die Zeit würde, da er von Polyhistor citirt wird, gut stimmen; auch stand dieser, wie es scheint, in mancher Beziehung der Richtung jenes Apollodor besonders nahe. Indessen tritt doch bei dem grossen Apollodor eine besondere Neigung für barbarische Institutionen nicht hervor: seine Chronika wie sein grosses Werk περὶ τῶν παρ' Ἕλλησι μυθολογουμένων θεῶν (Phot. *cod.* CLXI; *FHG* I. 428. 1) beschränkten sich auf den griechischen Horizont. Diese Gründe halten sich also die Wage. Die meisten anderen Argumente, mit denen Diels beweisen will, dass die Chaldaika nicht von dem berühmten Apollodor herrühren können, beruhen meist auf der Vermutung des Italieners Tettius, dass der von dem sogenannten Skymnos bezeichnete, aber nicht genannte echt attische Philologe, des Stoikers Diogenes Schüler, des Aristarchos' langjähriger Mitschüler, welcher von dem troischen Krieg an 1040 Jahre lang die Chronologie beschrieben habe, der berühmte Chronograph Apollodor aus Athen sei. War nämlich Apollodor das Vorbild für Skymnos, so müssten wir annehmen, dass auch Apollodors Werk einen populären und pädagogischen Charakter hatte, und dass die metrische Einkleidung zu dem Zweck gewählt war, um den Memorirstoff dem Gedächtnis besser einzuprägen: ein Zweck, der allerdings die Aufzählung so fern liegender und unverständlicher Notizen, wie sie unsere Berossiana enthalten, kaum begreiflich erscheinen lässt. Dazu kommt weiter, dass Skymnos seinen Apollodor erst mit dem troischen Krieg beginnen lässt, wodurch die Echtheit der Berossiana direct ausgeschlossen wird, sofern nämlich der Anonymus des Skymnos der berühmte Apollodor ist. Dieses ist nun aber neuerdings mit ausführlicher Begründung von Unger (Philol. XLI. [1882] 602—651) in Abrede gestellt worden. Unger nimmt an,

dass der sogenannte Skymnos vielmehr ein Werk des Artemon ἀπὸ Περγάμου (Schol. *Pind. Ol.* 2. 16) vor Augen hatte, und dass er den Apollodor gar nicht citiren konnte, weil dessen Chronologie circa 50 Jahre jünger ist als der sogenannte Skymnos (vgl. *fr.* 100). Diese Chronographie des Apollodor war nach Unger (S. 634) keineswegs ein populäres Schulcompendium, in welchem blos das Interessanteste ausgehoben war, sondern ein gelehrtes Werk, in welchem daher auch die Assyriaka sehr wohl behandelt sein konnten. Wie so viele Fragen, die der gelehrte Forscher behandelt, gehört auch diese nach den bisher vorliegenden Entscheidungsgründen wenigstens zu denen, die am schwierigsten beantwortet werden können. Auf der einen Seite stehen eine grosse Anzahl von höchst wunderlichen Übereinstimmungen zwischen dem Anonymus des Skymnos und Apollodor. Diodor, welcher Apollodors Chronik benutzt hat, bemerkt I. 5: τῶν δὲ χρόνων τούτων περιειλημμένων ἐν ταύτῃ τῇ πραγματείᾳ τοὺς μὲν πρὸ τῶν Τρωϊκῶν οὐ διοριζόμεθα βεβαίως διὰ τὸ μηδὲν παράπηγμα παρειληφέναι περὶ τούτων πιστευόμενον, ἀπὸ δὲ τῶν Τρωϊκῶν ἀκολούθως Ἀπολλοδώρῳ τῷ Ἀθηναίῳ τίθεμεν ὀγδοήκοντ᾽ ἔτη πρὸς τὴν κάθοδον τῶν Ἡρακλειδῶν κτλ. — eine Angabe, welche man zwar mit Unger S. 637 so erklären kann, dass die Data des Apollodor über die vorhomerische Zeit nach Diodor ebenso wenig Vertrauen genossen, wie die der anderen Chronographen, die aber zunächst doch mit der Angabe des Skymnos sich vereinigt, dass das anonyme Werk mit dem troischen Kriege begann. Dann spricht für die Einerleiheit des Anonymus mit Apollodor, dass sowohl dieser wie das Vorbild des Skymnos mit Aristarch verbunden wird, denn was Unger S. 609 hervorhebt, dass diese Verbindung bei dem Anonymus, 'dem Philologen' eine ganz äusserliche sei, wogegen Apollodor 'der Grammatiker' in erster Linie Aristarcheer heisse, würde selbst wenn das letztere ganz richtig wäre, nur einen unbedeutenden Unterschied ausmachen. Endlich ist Skymnos' Quelle ein Attiker, Apollodor ein Athener: denn der von Unger aufgestellte Unterschied zwischen diesen beiden Bezeichnungen ist überhaupt nie ganz festgehalten worden, am wenigsten aber dürfte bei einem metrischen Werke, wie dem des sogenannten Skymnos auf eine so leichte Verschiedenheit des Ausdruckes Gewicht gelegt werden. Es sind also in der That bemerkenswerte Übereinstimmungen zwischen den Angaben des sogenannten Skymnos über sein Vorbild und denen anderer Schriftsteller über Apollodor vorhanden. Aber andrerseits ist es Unger doch gelungen, auch erhebliche Differenzen der Überlieferung nachzuweisen. Dass auch die unzweifelhaft echten Fragmente des Apollodor weiter reichen, als sie es nach Skymnos thun sollten, giebt selbst Diels zu; er hilft sich durch die immerhin künstliche Annahme, dass Apollodor verschiedene Recensionen seines Werkes veröffentlichte. Auch dieser künstliche Ausweg aber wird fast versperrt durch das von Unger nachgewiesene chronologische Bedenken, das darin beruht, dass schon ums Jahr 120 eine Auflage von

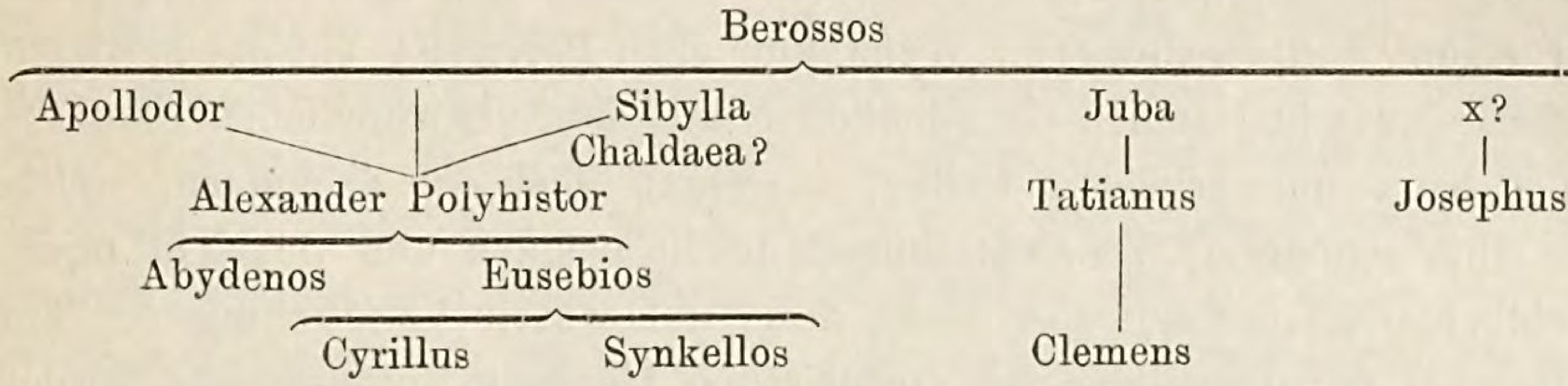
Apollodors Chronik erschienen sein soll, während doch Apollodors Blütezeit aller Wahrscheinlichkeit nach erheblich später anzusetzen ist. Dazu kommt, dass ein Werk, wie es Unger dem Apollodor zuschreibt, zu dessen sonstiger Schriftstellerei viel besser passen würde als das, welches Skymnos nachahmte. Eine bestimmte Entscheidung also, ob der Anonymus des Skymnos unser Apollodor sei, scheint mir noch nicht möglich, und deshalb bleibt es auch unentschieden, ob der Apollodor der Assyriaka mit dem berühmten Athener identisch war. Glücklicherweise fällt für die Wertschätzung unserer assyrischen Fragmente dieser Punkt nicht allzusehr ins Gewicht: denn wer auch unser Apollodor sein möge, jedenfalls war er nicht der Fälscher, für den ihn Diels hielt.

Apollodor wird von Müller (*FHG* II. 496) als die einzige Quelle fast aller unserer Berossosfragmente vermutet. Der Herausgeber nimmt folgenden Stammbaum an:



Dieses Stemma ist indessen in mehrfacher Beziehung unrichtig. Alexander hat aus Apollodor nur die Fragmente des zweiten Buches entlehnt, hat dagegen das erste Buch selbst gelesen, da er es als Berossos dem Apollodor entgegensetzt (s. o. S. 322). Dass Eusebios den Alexander selbst excerpirte, ist keineswegs ausgeschlossen, für einen Teil der Fragmente sogar sehr wahrscheinlich. Ganz fehlt in der Müllerschen Tabelle Abydenos, der vielleicht ebenfalls aus Polyhistor schöpft, der Samaritaner Pseudo-Eupolemos (Freudenthal 'Hellen. Stud.' I. 93) und Cyrillus, der von Eusebios abhängt (vgl. Hiller Rhein. Mus. 1870. S. 253—262). Clemens (*str.* I. 21. 122. S. 142 [329 B]. Sylb.; 392 Pott.; 99 Dind.) schöpft nicht direct aus Juba, sondern aus Tatian *adv. Graec. c.* 36 S. 272 = S. 879 A bei Migne), den er kurz zuvor (p. 138 [320 B] Sylb.) selbst citirt hat. Die Berossosfragmente des Synkellos sind, da das einzige zweifelhafte (S. 389. 20 D) in die Lücke bei Euseb. *chr.* VII. 15 Sch. einzufügen ist (S. 321 f.), sämmtlich aus Eusebios entlehnt. Dass Josephos alles, was er aus Berossos giebt, aus Polyhistor hat, ist sehr zweifelhaft, da die Gründe M. Niebuhrs eingehend von Freudenthal (Hell. Stud. II. 205) widerlegt sind: Josephos hat entweder Berossos selbst oder doch eine von Alexander unabhängige Bearbeitung desselben vor Augen gehabt. Wir gewinnen damit einen vierten Schriftsteller, der

den Berossos direct ausschrieb, und selbst ein fünfter ist vielleicht in dem Verfasser der chaldäischen Sibylle (S. 326) zu sehen. Wir würden demnach als wahrscheinlich folgenden Stammbaum aufstellen:



Obwohl nun damit die Zahl der directen Berossoscitate sich wesentlich vermehrt hat, bleibt doch auffallend, dass ein so epochemachendes Werk eine so geringe Anzahl von Lesern gefunden hat.

Der für uns weitaus wichtigste derselben ist Alexander[15]), und es ist zur Beurteilung der zahlreichen durch ihn erhaltenen Fragmente nötig, die allgemeine Tendenz der schriftstellerischen Thätigkeit Alexanders festzustellen und daraus zu entnehmen, wessen wir uns bei seinen Auszügen aus Berossos versehen dürfen[16]). Alexander gehört zu denjenigen Geschichtsschreibern, welche sich bemühten, die Ähnlichkeit der griechischen und barbarischen Philosophie hervorzuheben: dies Streben bewog ihn einerseits dazu, die Geschichte und die Sitten der barbarischen Völkerschaften darzustellen (*περὶ Ἰουδαίων*, *Ἰνδικά*, *Αἰγυπτιακά*, *Λιβυκά*, *Λυκιακά* u. s. w.), andrerseits aber führte es ihn auf die orphische Litteratur, welche schon sein Lehrer Krates bevorzugt hatte, und auf die neupythagoreische Philosophie, von der er eines der ältesten Zeugnisse ablegt[17]). In der orientalisirenden Mystik dieser Schule boten sich für ihn die nächstliegenden Analogien zu den religiösen Systemen der östlichen Länder; Alexander lässt selbst in der Schrift *περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων* Pythagoras zu dem Assyrier Nazaratos kommen[18]). Für Untersuchungen dieser Art waren synchronistische

Alexander Polyhistor; sein Wert als Quelle für die Berossfragmente

15) Die Schrift Alexanders (verfasst nach Unger Philol. 43. 1884. S. 529 im Jahre 39 v. Chr.), welche die *Χαλδαϊκά* enthielt, ist ihrem Titel nach nicht bekannt; da er sonst seine Werke gern nach Völkerschaften betitelte, liegt es nahe, die Aufschrift *Ἀσσυριακά* oder *Χαλδαϊκά* zu vermuten, und unter diesem Titel sind die Fragmente, soweit sie nicht bei Berossos stehn, in den *FHG* III. 206 ff. (jedoch nicht vollständig) gesammelt.

16) Es handelt darüber, jedoch recht oberflächlich, Wegener *aula Attalica* I. 194.

17) Zeller griech. Phil. V³. 88 ff.; Diog. Laert. VIII. 24 ff.

18) Clem. Alex. *strom.* I. 15. 70 *p.* 131. 18 Sylb.; 358 P.; 57 D.; *fr. hist. gr.* III. 239. 138; Zeller griech. Phil. I⁴. 276 A. Der Name Nazaratos wird von den Assyriologen als gut assyrisch in Anspruch genommen, aber vielleicht liegt doch nur ein Schreibfehler für Zaratas (Zarathustra?) vor (*cf.* Hippol. [Pseudoori-

Forschungen notwendig und dies ist vielleicht der Punkt, von welchem aus die spätere chronographische Litteratur grade auf ihn geführt wurde. Alexander beschränkte sich demnach nicht darauf, die Angaben des Berossos getreu wiederzugeben, sondern dieselben dienten ihm zum Ausgangspunkt für eigene Untersuchungen. Wenn nun auch Polyhistor auf das gewissenhafteste zwischen seinen Combinationen und der ursprünglichen Überlieferung hätte unterscheiden wollen, so waren doch für diejenigen, welche aus ihm schöpften, Verwechselungen leicht möglich und vielleicht unvermeidlich. Am meisten aber muss diese unbewusste Verfälschung der Tradition bei der Darstellung der chaldäischen Theologie vorausgesetzt werden, welche, wenn auch wohl nicht räumlich, so doch ihrer Bedeutung nach den Mittelpunkt des Werkes bildete. In dieser Beziehung erregt es besonders Besorgnis, dass er neben Berossos auch aus einer anderen und zwar sehr trüben Quelle schöpfte. Denn wenn die Sibylle, nach der er bei Synk. p. 44 C (S. 81 *ed.* Dind.) den Turmbau erzählt, auch nicht, wie gegenwärtig angenommen wird, jene hebräische Sibyllensammlung etwa vom J. 140 v. Chr. gewesen sein kann, welche jetzt das ein wenig veränderte dritte Buch unserer Sibyllensammlung bildet, so muss ihm doch ein ganz ähnliches Werk dieser Art, nur in babylonischer Einkleidung, vorgelegen haben. Eine wie wenig reine Quelle eine solche Fälschung gewesen sein muss, bedarf keiner Darlegung.

Zweck und Anlage des berossischen Werkes

So schwierig es nun auch ist, so müssen wir gleichwohl den Versuch machen, über Polyhistor hinaus zu dem Charakter des berossischen Werkes selbst vorzudringen. Zu dem Zwecke sind nicht etwa ohne weiteres die erhaltenen Fragmente zu verwerten, denn diese sind, wie sich aus dem bisher Bemerkten ergiebt, in mehrfachem Destillationsprocess mit verschiedenen Tendenzen ausgewählt und würden daher ein sehr einseitiges und falsches Bild gewähren, besonders sobald das bei solchen Untersuchungen natürlich unentbehrliche *argumentum ex silentio* angewendet würde. Deutlicher ergiebt sich der Zweck der Geschichte des Berossos, wenn man die allgemeinen Verhältnisse erwägt, unter denen es entstand. Berossos gehört jener Zeit an, wo die griechische Schriftstellerei, wie sie sich etwa seit dem 6. Jahrh. fast unabhängig vom Auslande entwickelt hatte, mit einem Schlage nach Osten wie nach Westen mit der Litteratur der nicht hellenischen Völker in Contact trat. Die Folge war, dass in den gebildeten Barbaren sich der Wunsch regte, die eigene Cultur im Lichte der grie-

gines] *confut haer.* I. 2. S. 12 D = 11 Cruice: *Διόδωρος δὲ ὁ Ἐρετριεὺς καὶ Ἀριστόξενος ὁ μουσικός φασι πρὸς Ζαραταν τὸν Χαλδαῖον ἐληλυθέναι Πυθαγόραν*); Cyrill. *adv. Iulian.* IX. 133 wird nach Alex. Polyh. der Assyrier *Zaras* genannt. — Dass die Schrift *περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων* (vielleicht ein Teil der *φιλοσόφων διαδοχαί*) dem Polyhistor angehöre, ist zwar nicht streng erwiesen, aber doch nach Freudenthal 'hell. Stud.' I. 20 sehr wahrscheinlich.

chischen Schriftstellerei, deren litterarische Vorzüge sofort einleuchteten, dargestellt zu sehen. Berossos ist ungefähr der Zeitgenosse des Fabius Pictor und des Manetho: bei allen dreien ist, wie mir scheint, mehr als es gewöhnlich angenommen wird, Zweck und Verdienst die Einführung der griechischen Litteraturform in die barbarische Litteratur. Wenigstens gilt dies von den rein historischen Schriften; dass auf Gebieten, auf denen die griechische Litteratur der barbarischen nichts Vollendeteres an die Seite zu setzen hatte, wie z. B. auf dem theologischen Gebiet, auch einfache Auszüge und Übersetzungen veranstaltet wurden, ist an sich begreiflich und wird sich uns mehrfach, z. B. grade bei Manetho, auch aus den Zeugnissen ergeben. Als Historiker aber sind die Barbaren, welche die Geschichte ihres Volkes in griechischer Sprache schreiben, durchweg Nachahmer der Griechen. Der moderne Forscher, für den die genannten Schriftsteller ein wesentlich sachliches Interesse haben, ist nur zu sehr geneigt, die formale Seite dieser Litteratur zu unterschätzen: in Wahrheit liegt hier nicht allein die Bedeutung dieser barbarischen Schriftstellerei in griechischer Sprache, sondern es ist auch eine sachliche Würdigung ihres historischen Quellenwertes ohne die Berücksichtigung dieser formalen Seite nicht möglich. Wenn die ganze Anordnung des Stoffes, die Einkleidung, die Verbindung, in welche die einzelnen Facten gesetzt werden, erst nachträglich aus der griechischen Litteratur entlehnt und in die barbarische Überlieferung hineingetragen werden, so musste diese in ihrem Wesen modificirt werden. Die Veränderung der Anordnung musste Lücken entstehen lassen, welche nur auf künstlichem Wege, sei es durch Umdeutung der Überlieferung, sei es durch willkürliche Combination verdeckt werden konnten. In der griechischen Litteratur waren Fragen aufgeworfen worden, an welche die Urheber der heimischen Tradition nicht hatten denken können, und für die es daher in dieser keine Antwort gab: da musste dieselbe denn in einem Sinn ausgesponnen werden, der keineswegs der ursprüngliche war. Um sich ein Bild von dem Verhältnis des Berossos zu seinen chaldäischen Quellen zu machen, stelle man sich einmal vor, die Juden hätten sich im dritten Jahrhundert v. Chr. noch nicht in jener Isolirung befunden, deren crasseste Form erst zwei Jahrhunderte zuvor durch die religiösen Reformen festgesetzt worden war, und es wäre ein jüdischer Hohepriester auf den Gedanken gekommen, aus der Überlieferung des Hexateuch ein Werk nach Art der Geschichte des Ephoros oder Theopompos zusammenzustellen. Würde ein solches Werk die hebräische Überlieferung treu wiederspiegeln können? Man braucht die Frage nur ernsthaft zu stellen, um sich zu überzeugen, was in dieser Beziehung von Berossos erwartet werden muss. Abgesehen von solchen natürlich meist unwichtigen Notizen, bei denen ein Anlass zur Fälschung ausgeschlossen erscheint, können als echt, d. h. die nationale Überlieferung in ihrem ursprünglichen Sinn und Zusammenhang wieder-

gebend, nur solche Angaben betrachtet werden, welche entweder innerlich der Auffassung der griechischen Litteratur widersprechen oder äusserlich durch nationale Monumente beglaubigt werden. Was zunächst dieses letztere Kriterium anbetrifft, so ist dasselbe sowohl nach der negativen wie nach der positiven Seite hin nicht sehr ergebnisreich. Allerdings hat die Assyriologie in ihren Anfangsstadien die berossischen Berichte aus den Keilschrifturkunden herausgelesen[19]), aber vorsichtigere Betrachtung hat die übereinstimmenden Punkte sehr eingeschränkt und wird dies, wie ich glaube, in Zukunft noch mehr thun. Die wichtigste Analogie bildet immer noch der Bericht über die grosse Flut. Bei diesem aber tritt der merkwürdige und lehrreiche Umstand ein, dass sowohl die berossische wie die keilinschriftliche Version Varianten bieten, welche frappant mit den Zügen der jüdischen oder einzelner griechischer Überlieferungen übereinstimmen. Es tritt uns hier zum ersten Mal die Erscheinung entgegen, dass wir nicht sowohl die Berichte der einzelnen Nationen, jeden als eine Einheit gefasst, unter einander, als vielmehr die verschiedenen Berichte ohne Rücksicht auf die nationale Zugehörigkeit vergleichen müssen. Dieser Umstand muss nun aber auch nach der negativen Seite hin zur Vorsicht bei Schlussfolgerungen aus etwaigen Discrepanzen zwischen Berossos und der keilinschriftlichen Überlieferung mahnen. Diese Discrepanzen würden nur dann beweisend sein, wenn die assyrisch-babylonische religiöse Tradition nach Art der hebräischen eine einheitliche kanonische Feststellung erhalten hätte. Eine solche Feststellung, welche selbst unter den Juden erst mit der Centralisirung des Gottesdienstes in Jerusalem aufkam, ist aber für das alte Assyrien, wie die zahlreichen widersprechenden Versionen keilinschriftlicher Berichte zu ergeben scheinen, nicht anzunehmen, jedenfalls für die babylonische Überlieferung der berossischen Zeit nicht nachweisbar. Ergiebt demnach die Vergleichung mit den Keilschrifttexten nur wenig Material, um die Glaubwürdigkeit des Berossos in einigen Fällen zu beweisen, und gar keins, dieselbe zu erschüttern, so ist das andere Argument, die Vergleichung mit der griechischen Auffassungsweise verhältnismässig viel ergiebiger. Gleich bei dem Schöpfungsbericht treten uns Züge auf, welche dem Geist des Hellenismus so sehr widersprechen, dass wir sie unbedenklich der nationalen Überlieferung zusprechen dürfen. Dahin gehört z. B. die Sage von den (sechs oder sieben) Erscheinungen des Meerungeheuers (*Annedotos* u. s. w.), welche wie es scheint den Haupt-

19) So glaubte man (z. B. Smith-Delitzsch 'Chaldäische Genesis' S. 95) den berossischen Schöpfungsbericht in der 'Schöpfungslegende von Kutha' wiederzufinden. Anderes *transact. of the society of bibl. arch.* III. 361—379 '*On fragments of an inscription giving part of the Chronology, from which the Canon of Berosus was copied*'. — Vgl. auch Hommel 'sem. Völker und Sprachen' I. (1883) S. 328 ff.

classen der heiligen assyrischen Litteratur entsprechen[20]). In diesem Sinne werden wir im einzelnen diejenigen Züge des berossischen Berichtes zu beglaubigen suchen, welche wir als echt chaldäische mit den griechischen in Parallele stellen.

Einwirkung der babylonischen Litteratur auf die spätere griechische Mystik

Bevor wir indessen zu der Betrachtung der keilinschriftlichen Litteraturdenkmäler übergehen, ist es nötig, bei einer gewissen Gattung von griechischen Angaben über die chaldäische Religion zu verweilen, welche erst bei den Philosophen des späteren und spätesten Altertums sich findet (vgl. oben S. 315). — Wie die Litteraturen aller anderen von den Griechen unterworfenen Völker, so gieng auch natürlich die der Chaldäer nicht mit einem Male unter, seitdem die Griechen im Lande geboten: die grosse Masse zwar der Gebildeten wendete sich der überlegenen griechischen Schriftstellerei zu, aber es müssen sich doch noch geraume Zeit während der Seleukidenherrschaft Sonderlinge gefunden haben, welche sich, wenn auch nicht die Belebung, so doch die Erhaltung der ererbten nationalen Litteratur zur Aufgabe machten[21]). Dass in der griechischen Zeit die alte Sprache und

20) So nach der Vermutung von Movers 'Phönizier' I. 93 ff.; Lenormant *fragments cosmogon. de Bérose* S. 219.

21) So wurde besonders die Astrologie weitergepflegt. Noch Bardesanes, ob der echte (s. S. 315. Anm. 1) oder ein falscher, ist hier gleichgültig, erklärt sich (Cureton *Spicileg. Syriac.* S. 11 ff.) in die chaldäische Astrologie eingeweiht (vgl. S. 15 Cur. *Bardesanes saith: 'have you read the books of the Chaldeans which are in Babylon in which are written, what the stars effect by their associations at the Nativities of men? and the books of the Egyptians in which are written all the modes which happen to men?' Avida saith: 'I have read the books of Chaldeism, but I do not know, which belong to the Babylonians, and which to the Egyptians.' Bardesan saith: 'The doctrine of both countries is the same.' Avida saith: 'It is known, that it is so'*), und es finden sich bei ihm zahlreiche astrologische Vorschriften, die er widerlegen will, indem er zeigt, dass bei verschiedenen Völkern solche Handlungen, die von dem Einfluss der Sterne herrühren sollen, allgemein Sitte sind. Er benutzte höchst wahrscheinlich syrische (oder griechische?) Bearbeitungen der alten Texte; was er über die Identität der ägyptischen und chaldäischen Lehre behauptet, ist einer von den vielen Beweisen dafür, dass im Ausgang des Altertums die sich auf angebliche nationale Urkunden stützende Mystik in Wahrheit international geworden war. Selbst später noch finden wir, und zwar nicht blos bei Griechen und Römern, deren Citate sich auf einfache Fälschungen beziehen könnten, sondern auch im Morgenland selbst, Zeugnisse für das Fortleben einer Litteratur, die sich direct als 'babylonisch' bezeichnete. Mani trägt in den *Act. Archel.* bei seinem Einzug in Karchar ein 'babylonisches' Buch unter dem Arm (vgl. Flügel 'Mani' S. 12); die Sassanidenkönige befragten 'babylonische' Astrologen (z. B. *Tabarī* übers. von Nöldeke S. 413). Der beste Beweis aber für das Fortleben der babylonischen Priesterlehre liegt in ihrer Wiederbelebung in den gnostischen Systemen, von denen z. B. das naassenische von den *Philos.* V. 1. *p.* 148. 7 Cruice direct auf τὰ τῶν Ἀσσυρίων μυστήρια zurückgeführt wird, während die Mandäer uns in ihrem *asfar malvašē* 'dem Buche der Zeichen des Tierkreises' gradezu einen

Schrift nicht blos noch verstanden, sondern sogar vereinzelt zu Aufzeichnungen benutzt wurde, steht inschriftlich fest. Als aber das Übergewicht der siegreichen hellenischen Litteratur immer stärker wurde, und selbst nach dem Ende des politischen Regimentes der Griechen noch fortdauerte, als von der anderen Seite her das schon vor der persischen Eroberung entstandene, allmählich aber zur allgemeinen Umgangssprache von ganz Vorderasien entwickelte Aramäisch sich immer weitere Kreise auch in der Litteratur eroberte, da musste es jenen Altertümlern klar werden, dass sie in einer Zeit lebten, die nicht mehr die ihre war; und das Bewusstsein davon musste sie veranlassen, sich fest an einander anzuschliessen. Die grossen Priestertümer waren die natürlichen Sammelpunkte für alle Bestrebungen zur Pflege der verschollenen Weisheit, die in den heimischen Schriftwerken niedergelegt war. Ähnliche Erscheinungen finden wir in anderen von den Diadochen beherrschten Ländern. Diesen Bestrebungen entsprach im späteren Hellenismus die neuorphische und neupythagoreische Richtung. Wie jene Anhänger der alten orientalischen religiösen Speculation, fühlten auch die griechischen Mystiker sich als Fremdlinge inmitten ihrer eigenen Zeit; auch sie hiengen einer religiösen Philosophie an, welche durch die classische griechische längst verdrängt war. Und diese verdrängte Weisheit berührte sich auch innerlich mit derjenigen, welche in den Kreisen jener Pfleger der altorientalischen Litteratur fortvegetirte: denn bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts hin hatte sich die Philosophie in Griechenland der orientalischen im allgemeinen entsprechend entwickelt; erst kurz vor den Perserkriegen trat jener grosse Umschwung ein, der die Philosophie im wissenschaftlichen Sinne begründete. Was Wunder also, dass die wahlverwandten Bewegungen der Schwärmer für die längst verschollene altgriechische religiöse Philosophie und der Schwärmer für die längst verschollene orientalische Religionslitteratur auch äusserlich sich fanden? Schon die erdichteten Reisen der alten griechischen Weisen, an welche sich die Mystiker im Gegensatz zu der aufgeklärten Philosophie ihrer Tage hielten, mussten sie auffordern, in den Resten der altorientalischen Weltweisheit nach den Quellen zu forschen, aus denen ihre Meister geschöpft. Die Anfänge dieser für das Ende des griechischen Geisteslebens so bedeutungsvollen Verbindung liegen wie die Anfänge vieler anderen grossen Bewegungen im Dunkel. Im ersten Jahrhundert v. Chr. zuerst zeigen sich die Wirkungen der Verbindung; sie selbst aber mag älter sein. Von da an jedenfalls nimmt sie stetig zu, wie auch der Mysticismus zunimmt. Eine Fülle orientalischer Namen und Vorstellungen dringt wie in die griechische Religion, so auch in die Philosophie ein.

Teil der chaldäischen Lehre erhalten haben. Auch die wertvollen babylonischen Glossen, namentlich Sternnamen betreffend, welche sich bei den griech. Lexikographen finden, wie *Δελέφατ* (= *Dilbat* der Keilschrift) und *Σεχές* beweisen das von uns angenommene Fortleben der freilich wohl sehr entstellten babylonischen Litteratur.

Nirgends aber lagen die Bedingungen für eine Verbindung der griechischen Philosophie mit orientalischen Religionsideen so günstig, wie eben in Babylon. Im westlichen Vorderasien war der Einfluss des Hellenentums zu intensiv und übermächtig, als dass die altnationalen Litteraturen eine erhebliche Bedeutung für die spätere Bildung hätten gewinnen können: das einzige Volk, welches zähe genug war, Widerstand zu leisten, und das in der That den sehr ernsten Versuch gemacht hat, sich mit dem Hellenismus auseinanderzusetzen, die Juden, konnte doch, isolirt wie es war, eine wichtige active Rolle in der Gestaltung der späteren Cultur nicht spielen. Selbst Ägypten mit seinen reichen Litteraturschätzen bot auf die Dauer dem Griechentum weniger, als es vielleicht bei oberflächlicher Betrachtung scheinen mag, denn jene Litteratur war thatsächlich tot. Anders lagen die Verhältnisse in den Euphratländern. Hier war der Einfluss des Griechentums zwar stark genug, die Phantasie der Orientalen zu befruchten, nicht aber, sie zu unterdrücken. An der Grenze der antiken Cultur gelegen, war Babylonien im späteren Altertum mehr als irgend ein Land geeignet, den Geist des Orients und des Occidents zu versöhnen. Hier und zwar hier allein in der ganzen antiken Welt hat sich in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung eine Litteratur entwickelt, welche deutlich den Einfluss der abendländischen Bildung zeigt, zugleich aber, obwohl sie nicht mehr die alte Sprache, sondern das moderne Aramäisch verwendete, mit vollem Recht als eine Fortsetzung der nationalen Litteratur bezeichnet werden darf und die eben deshalb als etwas Selbständiges, selbst Lebensfähiges die Geschichte der Ideen im letzten Altertum hat mitbestimmen können. — Diese Mitwirkung aber musste, soweit sie religiöser Natur war, notwendig die ohnehin schon starken Elemente des Mysticismus begünstigen. Wenn eine Philosophie und eine Religion sich durchdringen, so entsteht, wenn die erstere überwiegt, allegorische Religionsdeutung, ist aber die letztere stärker — und sie war es in den Euphratländern während der Kaiserzeit — Mysticismus. Einige Gattungen dieses Mysticismus, die gnostischen, werden wir wegen der in ihnen erhaltenen Reste der altbabylonischen Lehren später zu besprechen haben; zunächst beschäftigt uns nur, was der griechische Mysticismus aus der babylonischen Litteratur entnahm.

Abgesehen von der bereits erwähnten an Berossos anknüpfenden Sibylle, über welche später im Zusammenhang der Sibyllenlitteratur noch ausführlicher zu reden sein wird, kommt hier besonders ein apokryphes Werk in Betracht, welches sich als chaldäische Orakelsammlung ausgab. Der Erste, bei welchem der Einfluss dieses für die Geschichte des späteren Mysticismus epochemachenden Werkes hervortritt, ist Porphyr. In den drei Büchern περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας finden sich noch keine Hinweise auf die 'chaldäischen' Orakel, wohl aber sehr wahrscheinlich in den sechs Büchern über die Materie; daraus folgt aber trotz der mit Recht

Die 'chaldäischen Orakel'

gerühmten Belesenheit Porphyrs noch nicht, wie es G. Wolff[22]) anzunehmen scheint, dass erst in der zwischen der Abfassung der genannten beiden porphyrianischen Schriften liegenden Zeit jene Fälschung aufgekommen sein könne, vielmehr könnte sie immerhin anfangs ausserhalb des Gesichtskreises des Porphyr gelegen haben, welcher sich ja immer mehr dem Mysticismus zuwendete. Sicher ist, dass unser Philosoph die Sammlung, nachdem er sie kennen gelernt, ausserordentlich hoch schätzte; das ergiebt sich aus den spöttischen Bemerkungen seiner christlichen Gegner, welche ihn einen Schüler der Chaldäer nennen[23]). Dass ihn zu solcher Werthaltung nicht etwa äussere Gründe, sondern lediglich der innere Wert veranlasste, folgt daraus, dass er eine andere verwandte Sammlung, welche die Gnostiker dem Zoroaster untergeschoben hatten, ohne weiteres für eine Fälschung erklärte (*vit. Plot. c.* 16). Es war ohne Frage der der eigenen Grundanschauung nahe kommende philosophische Gedanke der chaldäischen Orakel, welcher Porphyr zu seinem Urteil über dieselben bestimmte, und da Porphyr die in demselben Werke enthaltenen Vorschriften der praktischen Theurgie zwar um den Offenbarungscharakter der Sprüche zu wahren, als wirksam anerkannte, aber doch als für den Philosophen entbehrlich bezeichnete, wird es vorzugsweise die theoretische Speculation gewesen sein, welche dem Neuplatoniker und seiner Schule so sehr imponirte, dass sie, wie wir gesehen haben, grosse Werke über die Philosophie jener Orakel schrieben. Welche Lehren aber im einzelnen von jenen jüngeren Neuplatonikern am meisten bewundert wurden, vermögen wir trotz der mannichfachen Citate nicht zu erkennen, da diese sich meist auf Punkte beziehen, welche entweder wie astronomische Sätze[24]) für Porphyrs und seiner Schüler System weniger bedeutungsvoll, oder aber wie der Satz, dass die Materie geschaffen sei[25]), oder die Verflüchtigung des Gottesbegriffes zu abstracten Begriffen[26]) jenen chaldäischen Orakeln

22) G. Wolff *de philos. ex orac. haur.* Berlin 1856. S. 28 f.

23) Aug. *civ. d.* X. c. 27 *Tu autem didicisti hoc non a Platone sed a Chaldaeis magistris.*

24) Procl. *Tim.* 277 D—E. *καὶ γὰρ τὰ λόγια τῶν ἀστέρων τὸ προπόρευμα τῶν ἀπλανῶν οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ καὶ πολλάκις λέγοντα Μηναῖόν τε δρόμημα καὶ ἀστέριον προπόρευμα καὶ πάλιν Ἀστέριον προπόρευμα σέθεν χάριν οὐκ ἐλοχεύθη τὴν εἰς τὸ πρόσθεν κίνησιν αὐτοῖς ἀποδίδωσι, καὶ ὁ θεουργὸς ἐν τοῖς Ὑφηγητικοῖς λέγων περὶ τοῦ τρίτου πατρός· ἔπηξε δὲ καὶ πολὺν ὅμιλον ἀστέρων ἀπλανῶν τὸ πῦρ πρὸς τὸ πῦρ ἀναγκάσας πήξει πλάνην οὐκ ἐχούσῃ φέρεσθαι σαφῶς ἐν τῷ αὐτῷ κατὰ τὰ αὐτὰ μαρτυρεῖ κινεῖσθαι τοὺς ἀπλανεῖς, ὥστε δι' ἀμφοτέρων εἶναι πιστὴν τὴν Πλάτωνος δόξαν.*

25) Aeneas Gaz. S. 51 Boiss. *τοῦτό σε καὶ Χαλδαῖοι διδάσκουσι καὶ ὁ Πορφύριος. ἐπιγράφει δὲ καθόδου τὸ βιβλίον, ᾧ εἰς μέσον προάγει τῶν Χαλδαίων τὰ λόγια, ἐν οἷς γεγονέναι τὴν ὕλην ἰσχυρίζεται.*

26) Procl. *Tim.* 64 C. *Χαλδαῖοι δὲ καὶ τὸ ἄλλο θεῖον ἐθεράπευσαν καὶ αὐ-*

keineswegs eigentümlich sind, vielmehr aus vielen anderen griechischen oder orientalischen Quellen mit Leichtigkeit ebenfalls hätten gewonnen werden können. Dieser Umstand hindert uns natürlich auch, mit Sicherheit die altbabylonischen Bestandteile, welche sich trotz aller späteren Zuthaten vermutlich doch auch noch in diesen Orakeln erhalten hatten, auszuscheiden. Ebenso wenig wie über den charakteristischen Inhalt vermögen wir über die Person des Urhebers ein sicheres Urteil zu fällen. Die Identität mit der Sibylle des Alexander scheint durch die vielfach erwähnten theurgischen Vorschriften der porphyrianischen Sammlung ausgeschlossen. Eben diese Theurgie weist eher auf die beiden Juliane, welche im Zeitalter der Antonine derartige theurgische Werke im Anschluss an die 'Chaldäer' schrieben[27]); und da dieselben häufig von den jüngeren Neuplatonikern citirt werden, insbesondere grade von Porphyr, welcher ein eigenes Buch über den älteren Julian schrieb[28]), sich auch der Grundgedanke der chaldäischen Doctrin, die Porphyr in seiner Orakelsammlung fand, der Glaube an die Möglichkeit, die Götter durch theurgische Maassregeln zur Verkündigung der ewigen Wahrheit zu zwingen, bereits bei den Julianen zu finden scheint[29]), so ist vielleicht eben in ihnen die Quelle Porphyrs zu suchen.

Wert der griechischen Mystik für die Erforschung der babylonischen Litteratur

Wir berühren hier zum ersten Mal eine ausgedehnte Litteraturgattung des späteren Altertums: Schriften, welche, von der Voraussetzung der grundsätzlichen Gleichheit altgriechischer und orientalischer Philosophie ausgehend, in der Form der letzteren moderne Gedanken aussprechen. Wir dürfen den Wert dieser Litteratur nicht überschätzen, wie es Creuzer durchgehend that, müssen vielmehr von vornherein gewärtig sein, dass

τὴν τὴν θεῶν ἀρετὴν θεὸν εἰπόντες ἐσέφθησαν, πολλοῦ δέοντες διὰ τὴν ἀρετὴν ὑπερφρονεῖν τῆς ἱερᾶς θρησκείας. Vgl. auch die Göttlichkeit der Zeit in den von Lob. *Agl.* I. 102 gesammelten Stellen.

27) Suid. *Ἰουλιανός. Χαλδαῖος φιλόσοφος πατὴρ τοῦ κληθέντος θεουργοῦ Ἰουλιανοῦ· ἔγραψε περὶ δαιμόνων βιβλία δ'. *ἀνθρώπων δέ ἐστι φυλακτήριον πρὸς ἕκαστον μόριον, ὁποῖα τὰ τελεσιουργικὰ Χαλδαϊκά.* ‖ *Ιουλιανὸς ὁ τοῦ προλεχθέντος υἱὸς γεγονὼς ἐπὶ Μάρκου Ἀντωνίνου τοῦ βασιλέως. ἔγραψε καὶ αὐτὸς θεουργικά, τελεστικά, λόγια δι' ἐπῶν, καὶ ἄλλα ὅσα τῆς τοιαύτης ἐπιστήμης κρύφια τυγχάνουσι.* Beide Lemmata sind verworren und vielleicht nicht richtig überliefert. — Vgl. über die Juliane Lob. *Agl.* I. 98 ff.; Bernhardy gr. Litt. II^3. 1 (1867) S. 454.

28) Suid. *s. v. Πορφυρ.* citirt unter den Schriften Porphyrs *εἰς τὴν Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου φιλοσόφου ἱστορίαν ἐν βιβλίοις δ'.*

29) Wenn die von Simplic. *de auscult.* IV. 188 (nach Lob. *Agl.* S. 102: *ὁ Πρόκλος οὐ μόνον νοῦν ἀλλὰ καὶ θεὸν τὸν χρόνον ἀποδεικνύειν πειρᾶται ὡς καὶ εἰς αὐτοψίαν ὑπὸ τῶν θεουργῶν κληθῆναι*) genannten *θεουργοί* die Juliane sind, wie es eine kurz vorhergehende Stelle (S. 186 *καὶ οὗτος ἂν εἴη ὁ χρόνος (ὡς ὁλότης θεωρουμένη) ὁ ὡς θεὸς ὑπό τε Χαλδαίων καὶ τῆς ἄλλης ἱερᾶς ἁγιστείας τιμηθείς*) sehr nahe legt.

im allgemeinen jede Angabe eines späteren Griechen über altorientalische Religion, sofern sie nicht durch besondere Umstände von diesem Verdachte gereinigt wird, unter dem Einflusse dieser Litteratur stehen, mithin Elemente aufgenommen haben kann, welche den eklektischen Systemen der späteren Philosophie entstammen. Aber andrerseits gehen diejenigen viel zu weit, welche in jedem einzelnen Punkt geneigt sind, das Zeugnis dieser Litteraturgattung von vornherein zu verwerfen. Schon die soeben gekennzeichnete Entstehung dieser ganzen Schriftstellerei aus einer Verbindung der griechischen Mystik mit den geistesverwandten Bestrebungen der an ihren alten nationalen religionsphilosophischen Lehren festhaltenden Orientalen sollte vor dem übereilten Urteil warnen, dass alle in dieser späten mystischen Litteratur enthaltenen Angaben über die orientalischen Religionen erfunden seien. Das natürliche Vorurteil, welches der erhobene Anspruch auf einen fingirten Ursprung gegen die Glaubwürdigkeit derartiger Schriften erweckt, ist schon deshalb nicht ganz begründet, weil dieser Anspruch ursprünglich sehr wohl eine für den Leser durchsichtige Fiction gewesen sein kann, die keineswegs die Absicht einer Täuschung in sich schloss. Für den besseren Teil dieser Litteratur dünkt mich sogar diese Art der Entstehung von vornherein sehr wahrscheinlich; in einzelnen Fällen kann sie nachgewiesen werden. Grade die Einkleidung in orientalische Religionssysteme nötigte nun aber auch, wenn sie nicht eine willkürliche Laune sein sollte, dazu, echte orientalische Elemente einzuflechten und selbst die modernen Gedanken in denjenigen Formen auszudrücken, welche man aus den orientalischen Litteraturen kannte. Das Costüm musste aufrecht erhalten werden. Dass man nun aber in der hellenistischen Zeit etwa um Christi Geburt die Mittel hatte, die selbstgewählte Rolle auch durchzuführen, darüber kann vernünftigerweise gar kein Zweifel sein. Es entstanden Mischformen, ähnlich denen, welche die moderne Imitation chinesischer und japanischer Waaren bei uns hervorgebracht hat. So schwierig nun auch natürlich die Scheidung der mannichfachen Bestandteile einer Litteratur ist, welche uns fast nur aus ihren Nachwirkungen im Neoplatonismus bekannt ist, so ist sie doch in einzelnen Fällen thatsächlich möglich und führt, namentlich da, wo, wie es mit der altassyrischen und babylonischen Litteratur der Fall ist, die einheimischen Documente noch dürftig sind, immerhin zu einiger Bereicherung unserer religionsgeschichtlichen Kenntnis.

Ausser in der Form der Orakellitteratur suchte die spätere griechische Philosophie den Anschluss an den Orient auch in systematischen Darstellungen, welche älteren griechischen Philosophen untergeschoben wurden. Viele dieser Philosophen hatten Reisen nach dem Orient wirklich gemacht, oder es wurden solche Reisen fingirt, um die Beziehungen ihrer Lehren mit den orientalischen Religionssystemen zu erklären. Der chaldaisirende

Zweig dieser Richtung knüpfte besonders an den Namen des Demokritos an. Die diesem Philosophen untergeschobenen Schriften treten uns zuerst im ersten Jahrhundert n. Chr. entgegen. Mit unzweifelhafter Beziehung auf sie spricht Plinius (*n. h.* XXIV. 160) von *portentosiora*, welche *Democritus ille post Pythagoram magorum studiosissimus* überlieferte; dass er damit die apokryphen Schriften meinte, kann um so weniger bezweifelt werden, als er auch von einigen anderen pseudodemokriteischen Schriften, die ganz ähnlichen Typus haben und wohl aus derselben Werkstatt stammen, Kunde hat[30]). Columella, welcher ebenfalls untergeschobene Schriften des Demokritos kennt, nennt Bolos von Mendes als Fälscher[31]). Suidas bezeichnet diesen Bolos von Mendes, welchen er sehr wahrscheinlich durch einen (bei der Benutzung verschiedener Quellen leicht erklärlichen) Irrtum von dem 'Demokriteer' sondert, als einen Pythagoreer: eine Angabe, welche um so glaublicher ist, da grade in neupythagoreischen Kreisen diese Litteraturgattung besonders gepflegt wurde. Diogenes (IX. 46 ff.) zählt diese untergeschobenen Schriften teils als echt, teils als zweifelhaft auf; es beziehen sich darunter, dem Titel nach zu urteilen, auf die babylonische Litteratur folgende zwei: *περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων, Χαλδαϊκὸς λόγος* (49)[32]). Aber auch die auf Astronomie bezüglichen, z. B. die *[ἀστρο]νομικὰ αἴτια* (49), der *μέγας ἐνιαυτὸς ἢ ἀστρονομίας παράπηγμα*, die *οὐρανογραφίη* (48), die *κοσμογραφίη* (46) u. a. mögen sich vorzugsweise an 'Chaldäer' angeschlossen, oder sich doch auf sie vielfach berufen haben. Nach der in dieser apokryphen Litteratur üblichen Weise wurde in der Einleitung besonders motivirt, wie der fingirte Schriftsteller zu der erdichteten Weisheit gelangt war; so knüpfte z. B. die eben an erster Stelle genannte Schrift über die heilige Litteratur der Babylonier an eine wahrscheinlich schon von Theophrast verwendete mythische Figur *Akikaros* an, dessen Grabsäule der Philosoph von Abdera gefunden haben sollte[33]). Dass nun diese

Pseudodemokritos

30) Plin. *n. h.* XXX. 9 *Democritus Apollobechen Coptiten et Dardanum et Phoenicem inlustravit voluminibus Dardani in sepulchrum eius petitis, suis vero ex disciplina eorum editis, quae recepta ab ullis hominum atque transisse per memoriam aeque ac nihil in vita mirandum est. In tantum fides istis fasque omne deest, adeo ut, qui cetera in viro illo probant, haec opera eius esse infitientur, sed frustra.*

31) Col. VII. 5 *Sed Aegyptiae gentis auctor memorabilis Bolus Mendesius, cuius commenta, quae appellantur graece ὑπομνήματα, sub nomine Democriti falso produntur.* Aber XI. 3 bezeichnet er doch die Schrift *περὶ ἀντιπαθῶν* als demokritisch, während doch Suid. an einer wahrscheinlich verderbten Stelle *s. v. Βῶλος* eine Schrift *περὶ ἀντιπαθειῶν* dem Bolos von Mendes zuzuschreiben scheint.

32) Denn die an sich wohl glaubliche Vermutung Lobecks (*Agl.* S. 369), dass die Bezeichnung *Χαλδαικὸς λόγος patriam auctoris denotat*, wird durch die im Text besprochenen ähnlichen Angaben über die pseudodemokritische Litteratur sehr unwahrscheinlich.

33) *Strom.* I. 15. 69 = S. 303D [131] Sylb. (S. 356 Pott.; S. 56 Dind.) *Δημόκριτος*

babylonischen Schriften grade von dem genannten Bolos herrühren, ist weder direct bezeugt, noch kann es mit einiger Sicherheit erschlossen werden; denn es ist doch nur eine entfernte Möglichkeit, dass das dem Bolos von Suidas zugeschriebene Buch *περὶ σημείων τῶν ἐξ ἡλίου καὶ σελήνης* u. s. w. mit den ‘demokriteischen’ [*ἀστρο*]*νομικὰ αἴτια* identisch sei[34]. Es ist auch keineswegs ausgemacht, dass dieser ganze chaldaisirende Zweig der philosophischen Litteratur nur von einem einzigen Schriftsteller ausgieng; vielmehr kann diese Schriftstellerei sehr wohl längere Zeit geblüht haben, wie es ihr grosser Umfang und die Mannichfaltigkeit der zu ihr gehörigen Schriften sogar nahe legt. Hauptsächlich scheint sie im ersten Jahrhundert v. Chr. im Schwunge gewesen zu sein. Dass sie der alexandrinischen Periode angehört, versteht sich von selbst; auch findet sich ausser der eben erwähnten Anspielung auf den Akicharos des Theophrast noch eine Stelle, in der sich Bolos auf diesen Aristoteliker beruft[35]. Daraus folgt, dass er, wie es oben bereits angenommen wurde, zu der neupythagoreischen Schule Alexandrias gehörte, und zwar wird er, da ihn Varro zu citiren scheint, den Anfängen dieser Schule nahestehen.

Die Vollständigkeit würde es erfordern, dass wir nunmehr zu der Darstellung der griechischen Angaben über die chaldäische Astronomie und Astrologie fortschritten. Dass diese beiden Lehren, soweit es sich um die Verbindung mythologischer Erzählungen mit den Sternbildern und die Erkenntnis der Zukunft aus der Constellation der Gestirne handelt, chaldäischen Ursprungs sind, kann nicht bestritten werden, und wir hätten um so mehr Veranlassung, dieses weite Gebiet zu behandeln, weil dasselbe zu denen gehört, auf denen nachweislich seit Eudoxos[36], wahrscheinlich aber schon früher die chal-

τοὺς Βαβυλωνίους λόγους ἠθικοὺς πεποίηται· λέγεται γὰρ τὴν Ἀκικάρου στήλην ἑρμηνευθεῖσαν τοῖς ἰδίοις συντάξαι γράμμασιν. Diogen. V. 50 nennt im vierten Katalog der theophrastischen Schriften (Usener *anal. Theophr.* S. 12) *Ἀκίχαρος α´* (*Ἀκίχαρϊς ᾶ* Laurent.).

34) Wie es die Herausgeber der *fr. hist. gr.* II. 25 annehmen.

35) St. Byz. *Ἄψυνθος· ἔστι δὲ καὶ εἶδος φυτοῦ, περὶ οὗ Βῶλος ὁ Δημοκρίτειος, ὅτι Θεόφραστος ἐν τῷ περὶ φυτῶν ἐνάτῳ τὰ πρόβατα ἐν τῷ Πόντῳ τὸ ἀψύνθιον νεμόμενα οὐκ ἔχειν χολήν.*

36) Cic. *div.* II. 42. 87 (nach Panaitios? *cf.* §. 88) *ad Chaldaeorum monstra veniamus: de quibus Eudoxus, Platonis auditor, in astrologia, iudicio doctissimorum hominum, facile princeps, sic opinatur, id quod scriptum reliquit: Chaldaeis in praedictione et in notatione cuiusque vitae ex natali die minime esse credendum.* Auch Eudemos (nicht Theophrastos vgl. Usener *anal. Theophr.* S. 17) in der *ἀστρολογικὴ ἱστορία* wird die Chaldäer berührt haben. Zu welcher Zeit die von Str. 16. 1. 6. S. 739 (*ἔστι δὲ καὶ τῶν Χαλδαίων τῶν ἀστρονομικῶν γένη πλείω. καὶ γὰρ Ὀρχηνοί τινες προσαγορεύονται καὶ Βορσιππηνοὶ καὶ ἄλλοι πλείους ὡς ἂν κατὰ αἱρέσεις ἄλλα καὶ ἄλλα νέμοντες περὶ τῶν αὐτῶν δόγματα. μέμνηνται*

däische Cultur die griechische stark beeinflusste, es überdies zur Zeit an einer einigermaassen befriedigenden Behandlung des Gegenstandes vollkommen fehlt[37]). Wenn wir trotzdem weder in dem eigentlichen Werke die auf Astronomie und Astrologie bezüglichen Übereinstimmungen der orientalischen und griechischen Litteratur, noch hier in der Einleitung diese Litteratur selbst besprechen, so geschieht dies erstens deshalb, weil die in unsern Betrachtungskreis fallenden Teile der Astrologie und Astronomie so eng mit anderen, die demselben ganz fern liegen, verbunden sind, dass eine gesonderte Betrachtung gar nicht möglich ist, zweitens aber, weil das Material, aus dem die Geschichte dieser Litteraturgattung geschrieben werden müsste, gegenwärtig so wenig geordnet vorliegt, dass wenigstens der Verfasser dieses Buches sich zur Zeit noch nicht eine zusammenfassende Darstellung zutraut.

§ 35. **Die in den Keilinschriften erhaltenen assyrischen Litteraturdenkmäler.**

Wenden wir uns nunmehr den nationalen Schriftdenkmälern der Assyrier und Babylonier[1]) zu, so werden wir auch durch sie, trotz der grossen

δὲ καὶ τῶν ἀνδρῶν ἐνίων οἱ μαθηματικοί, καθάπερ Κιδηνᾶ τε καὶ Ναβουριανοῦ καὶ Σουδίνου) genannten Männern gelebt haben, wissen wir nicht. Dass Berossos, auf den in der Regel Diod. II. 30 zurückgeführt wird, der erste Lehrer der chaldäischen Astrologie gewesen sei, sagt Plin. VII. 37. 123 *(astrologia Berosus ⟨enituit⟩, cui ob divinas praedictiones Athenienses publice in gymnasio statuam inaurata lingua statuere)* keineswegs (vgl. Schoemann gr. Alt. II². 274). Über Epigenes und Kritodemos vgl. z. B. Lenormant *fr. cosm. de Béros.* S. 141.

37) Denn die vorhandenen Arbeiten wie z. B. R. Brown '*Babylonian astronomy in the West. the aries of Aratus*' (*Babylonian and Oriental Record* Jan. 1887) reichen schon, weil sie sich auf einzelne Gebiete beschränken, nicht aus. Über Bertins *Babylonian zodiac* s. o. S. 178. 10, über Sayce s. unten S. 342. A. 16.

1) Zur Zeit als die folgende Darstellung geschrieben wurde, gab es eine orientirende Übersicht über die assyrische Litteratur nicht, abgesehen von einigen populären Darstellungen wie Maspéro-Pietschm. 'Gesch. der morgenl. Völker im Altertum' 1877. S. 156 ff.; Fr. Kaulen 'Assyrien und Babylonien nach den neuesten Entdeckungen'² Freiburg im Breisgau 1882. S. 130—175; oder kurzen Zusammenfassungen, wie z. B. E. Meyer Alte Geschichte I. 183 ff.; A. H. Sayce '*babyl. Litterat.*' London o. J. und die ohnehin längst veraltete Darstellung von Lenormant *fragm. cosmog. de Bérose* S. 18 f.; es war daher an dieser Stelle eine Aufzählung der wichtigsten religiösen Texte einfach deshalb nötig, damit der Leser im Stande wäre, die in der Folge citirten Inschriften bequem zu finden. Erst bei der Correctur dieses und der folgenden Bogen, als es weder mehr möglich war, die ganze folgende Darstellung zurückzuziehn, noch auch sie wesentlich umzugestalten, konnte ich, jedoch auch erst oberflächlich, C. Bezolds 'kurzgefassten Überblick über die babylonisch-assyrische Litteratur' Leipzig 1886

Entdeckungen der letzten Jahrzehnte, nur zu ausserordentlich unsicheren Vorstellungen über das Wesen und die Tendenz der sacralen Litteratur in den Euphratländern geführt. Abgesehen von den Schwierigkeiten einer Sprache, von welcher noch nicht einmal die Formenlehre sichergestellt ist, und dem überaus unbequemen Schriftsystem mit seinen enorm vielen und noch dazu grossenteils polyphonen Zeichen, macht schon der trümmerhafte Zustand, in welchem sich die meisten Tafeln befinden, eine nicht blos auf äusserliche Angaben sich beschränkende Würdigung dieser Litteratur zur Zeit fast noch unmöglich. Bedenken wir, wie schwierig selbst die Erklärung eines vedischen Textes ist, bei dem doch alle diese Schwierigkeiten wegfallen, und bei welchem trotzdem die Interpretation, je länger sie systematisch gehandhabt wird, meist nur um so zweifelhafter erscheint, so werden wir von vornherein mit nur sehr geringen Erwartungen an die assyrische religiöse Litteratur herantreten. Da sie indessen doch immerhin einige nicht unwichtige Beiträge zur allgemeinen Religionsgeschichte liefert, so muss sie auch an dieser Stelle erwähnt werden, so wenig wir auch über ihre Geschichte und ihre Tendenzen Positives werden ermitteln können.

Die bisher gefundenen Werke gehören, wenn auch vielleicht nicht ihrer ursprünglichen Entstehung, so doch ihrer schliesslichen Fundstätte nach fast sämmtlich dem Nordreiche an. Zwar lebte nach dem Fall Ninevehs die babylonische Litteratur noch einmal auf, als Nebukadnezar und seine Nachfolger die Bibliothek in Babylon gründeten oder erweiterten; auch sind einzelne versprengte Reste gelegentlich durch Araber gefunden. Aber diese Reste sind zur Zeit noch allzu spärlich, um auch nur das oberflächlichste Urteil über eine etwaige specifisch babylonische Litteratur zu gestatten. — Die assyrischen Religionsurkunden nun stammen fast alle aus dem Trümmerhaufen von Nineveh-Koyundschik gegenüber der heutigen Handelsstadt Mosul. Hier hatte in dem sog. 'Südwestpalast' der vorletzte der assyrischen Könige Assurbanipal seine auf Thonziegeln aufgezeichnete Bibliothek untergebracht, deren Reste zuerst Auston Henry Layard 1847—1850, dann Hormuzd Rassam, welcher 1853 den Palast selbst entdeckte, dann (1854) Loftus und vor allem G. Smith ausgegraben haben[2]). Die mythologischen In-

einsehn, wo die mir vorschwebende Aufgabe in grösserem Umfang, als es im Rahmen dieses Werkes nötig erschien, und natürlich zugleich vollständiger gelöst ist, als es bei der grossen Zersplitterung des zu benutzenden Materials für Jemanden, der nicht Assyriologe von Fach ist, möglich war. — Ich hoffe, dass die kurze Übersicht, die ich im folgenden gebe, zum Verständnis der späteren Darstellung ausreichen werde, jeder Leser aber wird natürlich zur Ergänzung Bezolds 'Überblick' mit zur Hand nehmen müssen.

2) Über die Ausgrabungen von G. Smith vgl. *transact. of the soc. of bibl. archaeol.* III. 446—464; über Hormuzd Rassams Funde ebend. VII. 37 ff.;

schriften sind jetzt grösstenteils im vierten Band der *Cuneiform Inscriptions of Western Asia (WAI)* gesammelt. Wir haben an dieser Stelle zunächst eigentlich nur die Hymnen an und über die Götter zu besprechen, müssen indessen hier, ebenso wie bei der Darstellung der ägyptischen und griechischen Litteratur, aus praktischen Gründen, da die Gebiete sich vielfach nicht blos berühren, sondern thatsächlich in einander übergreifen, zugleich die kosmogonische Litteratur mitbehandeln, welche bei den Assyriern, ebenso wie bei den Nachbarvölkern von besonderer Bedeutung war[3]). Es gab, wie es scheint, ein grösseres theogonisches Werk, welches G. Smith wiederherzustellen unternommen hat[4]). Viele einzelne Erzählungen sowie Andeutungen setzen uns in den Stand, die Reste dieses Werkes zu ergänzen, insbesondere enthalten die später zu erwähnenden magischen Sprüche bisweilen mythologische Erzählungen, entweder weil dieselben erst später zu Exorcismen verwendet wurden, oder (nach Halévy) weil man glaubte, die Geister würden aus Scham die von ihnen besessenen Körper verlassen, wenn sie an ihre früheren Niederlagen erinnert würden[5]). Bei der Combination solcher Nachrichten muss man sich aber, wie schon bemerkt, vor der Annahme hüten, dass es eine einheitliche kosmogonische Tradition der Assyrier gab. So zweifelhaft die Übersetzungen der genannten Forscher in vielen Beziehungen, insbesondere hinsichtlich der Erzählung vom Sündenfall und vom Bau des Turmes (*tazimtu* 'starker Bau'?)[6]) zu Babel zur Zeit auch noch sind, so sicher ist andrerseits das allgemeine Resultat, dass die assyrische Kosmogonie sich mit der hebräischen nahe, zugleich aber auch mit der griechischen berührt. Wie in den kosmogonischen Speculationen jener beiden Völker wurde an den Anfang das Chaos (*mu-ummu* = hebr. נְהָמָה?? — *ti-āmat* = hebr. תְּהוֹם *tehōm* 'Meer'?)[7]) gestellt. Dieses Chaos ist noch zum Teil erhalten, denn die Erde ruht auf einem gähnen-

Theogonien und Verwandtes

VIII. 172 ff. — Über die neueren Nachforschungen Ernest de Sarzecs (bei Tello, 15 Stunden nordöstlich von Mugheir) vgl. dessen von L. Heuzey herausgegebene *découvertes en Chaldée* und Opperts Bericht in 'Abh. und Vortr. d. V. Orientalistencongr. zu Berlin' II. sem. Sect. S. 235 ff. — Allgemeine Übersicht u. a. bei Kaulen Assyrien und Babylonien[2] S. 19—103.

3) So bemerkt z. B. Herodot. I. 132 von den Persern *διαθέντος δὲ αὐτοῦ μάγος ἀνὴρ παρεστεὼς ἐπαείδει θεογονίην, οἵην δὴ ἐκεῖνοι λέγουσι εἶναι τὴν ἐπαοιδήν* (wobei übrigens möglicherweise an chaldäische 'Magier' zu denken ist).

4) Smith *an account of Chaldean Genesis*, übersetzt von Delitzsch; vgl. Sayce *rec. of the Past* XI. 107 '*ancient babylonian legends of the Creation from Cuthah*'.

5) z. B. *WAI* IV. 4. 4. Halévy *docum. rel.* S. 100.

6) Die Übersetzung des entscheidenden Wortes 'Sprache' beruht, wie Halévy selbst zugiebt, auf einer Präsumption. — Vgl. auch Lenormant *fragm. cosmog. de Bérose* S. 350 ff.

7) Delitzsch zu Smith Ch. Gen. S. 297.

den Abgrund chaotischen Wassers, welches nur durch finstere Verschläge mit riesenhaften Thoren, hinter denen es eingeschlossen ist, verhindert wird, die Welt zu überschwemmen[8]). Eine ganz ähnliche Vorstellung wird uns in der griechischen theogonischen Litteratur begegnen. Die heilige Ordnung der Welt beruht auf einem hochheiligen Eide (מאמית), welchen die Götter von Uranfang an allen Geschöpfen abgenommen haben; alle Unordnung und Verwirrung besteht in einer Verletzung dieses Eides[9]). Trotz dieses Eides haben mehreremals Empörungen stattgefunden; Kämpfe, die sich in mancher Beziehung mit den Titanenkämpfen der griechischen Sage berühren, wie andrerseits die Vorstellung besonderer Genien der Zerstörung (Halévy *doc. rel.* S. 42) der zoroastrischen und jüngeren jüdischen Lehre entspricht. Nach einem assyrischen Mythos verabredeten sich sieben Dämonen ihren Meister zu stürzen. *Bel* erfuhr es und erzählte es *Ea*, welcher *Sin* (Mond), *Šamaš* (Sonne) und *Ištarit* beauftragte, die Dämonen zu bewachen. Aber diese stiessen nicht blos *Šamaš* und *Ištarit*, sondern auch *Raman*, den Gott der Atmosphäre, welcher ihnen zu Hülfe gekommen war, zurück und stürzten sich auf *Sin*, der allmählich seinen Glanz verlor. *Bel* erzählte es wieder an *Ea*, und dieser schickte nun *Merodach*, welcher mit Hülfe des Feuergottes *Iš* die Dämonen besiegte[10]). — Ebenfalls die Verletzung der Weltordnung scheint die Legende von der Besiegung des abgefallenen Gottes **Zū* erzählt zu haben, sofern dieser Bericht richtig übersetzt ist[11]). Ebenso finden sich auch mehrfache Legenden von der Bestrafung des sündhaften Menschengeschlechtes. Dahin gehört z. B. die Geschichte von **Atarpi* (Smith-Del. Ch. Gen. S. 128) und die von den Grossthaten des Pestgottes **Dibbarra (Lubara? Dabara?)*, welchen *Anu* beauftragt, die Menschen, welche ihn beleidigt haben, zu vernichten. Auch die Legende *WAI* IV. 19. 1 *obv.*, welche Sayce (*rec. of the*

8) Wenn dies aus dem von Smith-Del. Chald. Gen. S. 72 Bemerkten gefolgert werden darf.

9) Vgl. Halévy *doc. rel.* S. 5; s. auch *ib.* S. 41 *le serment* מאמית *personnifie le sort immuable et tout puissant, auquel les dieux mêmes sont soumis. Expression du pacte primordial conclu volontairement entre les dieux, le serment est d'autant plus redoutable, que, loin d'être une force aveugle et inconsciente comme la fatalité chez les Grecs, il agit avec une pleine conscience et une régularité sans recours.* Talbot *transact. of the soc. of bibl. arch.* II. 34 ff. übersetzt *mamitu* als *sacramentum, mysterium.* Eine Anrufung an *Mam.* lautet nach seiner Übersetzung: *Mamit, Mamit! treasure, which passeth not away, 2. treasure of the gods, which departeth not, 3. treasure of heaven and earth, which shall not be removed. 4. The one god, who never fails, 5. God and man are unable to explain it.* — Über eine assyrische Entsprechung des griechischen Schwures bei der *Styx* s. Halévy *doc. rel.* S. 3.

10) Halévy *doc. rel.* S. 103.

11) Smith-Del. Chald. Gen. S. 103; vgl. Sayce *babyl. Litt.*. S. 40.

Past XI. 115) unter dem sensationellen Titel '*the overthrow of Sodom and Gomorrha*' veröffentlicht hat, kann hier erwähnt werden. Die berühmteste Sage dieses Kreises ist die von der grossen Flut, welche schon von Berossos berichtet wird, und welche sich in dem später zu besprechenden assyrischen Epos wiedergefunden hat[12]). Auch manche andere Teile der epischen Gedichte, welche überhaupt, anders als Homer, mehr die Götter- als die Heroensage behandelten, stehen der theogonischen Litteratur nahe, so vor allem die berühmte Erzählung von der Höllenfahrt der *Ištar*[13]). Wir finden dort eine genaue Beschreibung 'des Landes ohne Rückkehr' ass. *irṣit lā tārat*, 'des grossen Landes' akk. **ki-gal*, des 'unsichtbaren Ortes' ass. *asar lā amari*[14]), und diese Schilderungen sind für uns um so wichtiger, da sie, wie es schon die eben angeführten Bezeichnungen darthun, unverkennbare Verwandtschaft mit den hebräischen und griechischen Vorstellungen vom Totenreiche zeigen.

An die bisher genannten Fragmente, die sich mit der Welt und ihrer Entstehung beschäftigen, schliessen sich die eigentlichen theogonischen Schriften. Ein zusammenfassendes Werk nach Art der hesiodeischen Theogonie ist in der assyrischen Litteratur bisher nicht nachgewiesen; doch finden sich Bruchstücke von Göttergenealogien (*WAI* III. 69. 3), und nach Art der homerischen Beziehungen auf die theogonische Litteratur sind auch in das assyrische Epos Götter- und Heroenkataloge aufgenommen. Dazu gehört besonders die berühmte Aufzählung der Geliebten der *Ištar*[15]). — Zwar nicht dem Zweck, aber doch dem Inhalt nach berühren sich mit den theogonischen Fragmenten die Listen der Götterbeinamen (z. B. der *Belit WAI* II. 54. 3; 55 f.; des *Anu WAI* II. 54. 4; III. 69. 1; *Nirgals WAI* III. 67. 1), sowie die Aufzählungen der Cultusstätten der einzelnen Gottheiten.

Im Anschluss an die kosmogonisch-theogonische Litteratur, betrachten Astronomie

12) Vgl. über dieses vielbesprochene Stück z. B. G. Smith '*the Chaldean account of the deluge*' *Transact. of the soc. of bibl. arch.* II. 213—234; III. 534—596; *records of the Past* VII. 133; Talbot in den angef. *transact.* IV. 49 ff.; 129 ff.; Schrader Keilschr. und altes Test.[2] Giessen 1883. S. 55 ff.

13) Vgl. z. B. Talbot *transact. of the Royal society of litterature* VIII. 244 ff.; *journ. of the royal Asiat. soc. n. s.* IV. 25 ff.; *transact. of the soc. of bibl. arch.* II. 179—212; *revised translation ib.* III. 118—135; *records of the Past* I. 143 ff.; Smith *Daily Telegr.* 19. Aug. 1873; Oppert *fragm. mythol.* S. 8 ff.; Lenormant *fragm. cosmog. de Bér.* 1871. S. 460 ff.; Schrader Höllenfahrt der *Istar*, ein altbabylonisches Epos. Giessen 1874; Alfr. Jeremias Höllenf. d. *Ist.* Leipz. Diss. München 1886. Die zuerst von Smith behauptete Zugehörigkeit zum *Nimrod*epos hat sich ebenso wenig bestätigt, als die früher angenommene Beziehung auf einen den griechischen *Plynterien* entsprechenden Ritualact; aber auch die jüngste Erklärung als Zauberformel scheint mir noch zweifelhaft.

14) Vgl. über diese und andere ähnliche Bezeichnungen des Totenreiches Delitzsch zu Smith 'Chald. Genes.' S. 313 ff.

15) z. B. Oppert *fragm. relatifs à la mythologie assyrienne* S. 5.

wir, soweit es überhaupt im Plane dieses Werkes liegt, die astronomischen und astrologischen Schriften der Assyrer. Die Bibliothek *Assurbanipals* besass neben anderen Büchern derselben Gattung in mehreren Exemplaren ein grosses astronomisch-astrologisches Werk, welches mehr als 70 (72?) Tafeln umfasste. Es wird betitelt *Namar Bili* 'Erleuchtung Bels' oder *Enu Bili* 'Auge Bels'[16]). Ob es der nördlichen Hälfte des Landes *(Akkad)* angehört, wie Smith (Chald. Gen. S. 26) daraus folgert, dass es von diesem als einem besonderen und zwar leitenden Staat spricht, muss dahingestellt bleiben. Die Entzifferung dieses Werkes sowie der uns erhaltenen sonstigen Reste der astronomischen Litteratur, machte grosse Schwierigkeiten, zumal es sich nicht blos um die sprachliche Deutung, sondern zugleich auch um Feststellung der Terminologie einer materiell ganz unbekannten Wissenschaft handelte. Es wurde zunächst die Reihenfolge der einzelnen Planeten constatirt, welche die Assyrier so anordneten: Mond, Sonne, Mercur, Venus, Saturn, Jupiter, Mars[17]). Somit war es möglich die Namen der Planeten zu bestimmen; dies ist im wesentlichen von Oppert (*Journ. Asiat.* 1871. S. 67) geschehen. Viel schwieriger ist natürlich die Identificirung der Fixsterne, welche ebenfalls eigene Bezeichnungen hatten[18]); viele derselben sind noch nicht mit Sicherheit gedeutet. Der Inhalt dieser Litteratur ist teils wissenschaftlich astronomischer Art, d. h. er behandelt beobachtete oder berechnete Sonnen- und Mondfinsternisse[19]), von denen freilich die blos berechneten nicht immer eintreten wollten, teils aber gehört er der Astrologie an, giebt z. B. Darlegungen über die Bedeutung der Phasen des Jupiter (*WAI* III. 52. 1), des Mars (*WAI* III. 57. 2; 59. 4), des Mercur (*WAI* III. 59. 3) und besonders der Venus (*WAI* III. 53; 57. 4; 57. 7), und berührt sich in dieser Beziehung mit der übrigen mantischen Litteratur, mit welcher die astrologischen Werke in den Bibliotheken zusammengestellt gewesen zu sein scheinen[20]). — Auf den Inhalt dieser Litteratur näher einzugehn, müssen wir aus den S. 336 f. angeführten Gründen unterlassen.

16) Teilweise Übersetzungen und Inhaltsübersichten gaben Oppert *fragm. mythol.* S. 36 ff.; Lenormant *fragm. cosmogon. de Bérose* S. 27 ff.; 371 ff.; Kaulen Assyr. u. Babyl.² S. 168; eine zusammenfassende Darstellung versucht Sayce *the astronomy and astrology of the Babylonians with translations of the tablets relating to these subjects* (*Transact. of the soc. of bibl. arch.* III. 145—339; IV. 29 ff.; *records of the Past* I. 153 ff.); Pinches *Proceed. of the soc. of bibl. arch.* VII. 125 ff. Vgl. Sayce und Bosanquet '*babylonian astronomy*' *monthly not. of the Royal Astron. soc.* 39. 454—461; 40. 105—123.

17) Diese Reihenfolge weicht also von derjenigen ab, welche antike Schriftsteller (z. B. Macrob. *Somn. Scip.* I. 19. 2) den 'Chaldäern' zuschreiben; *cf.* Hiller *Erat. carm. rell.* S. 45.

18) Vgl. *WAI* II. 49. 4; (Sayce *trans. of the soc. of bibl. arch.* III. 176); *WAI* III. 53. 1 (Sayce a. a. O. S. 177).

19) *WAI* III. 60; 61. 2; 63. 4; (Sayce a. a. O. S. 239—339).

20) Vgl. den Bücherkatalog *WAI* III. 52. 3.

Nächst den Texten, welche von den Göttern handeln, müssen hier besonders diejenigen berücksichtigt werden, welche an sie gerichtet sind. Dem Inhalte nach gliedern sich diese Texte in Gebete und Hymnen. Von der ersteren Gattung ist eine nicht unbedeutende Anzahl in den Schlachtberichten der Könige enthalten[21]); sie nehmen meist auf die momentane Situation Rücksicht und ähneln in dieser Beziehung wie auch in ihrer Formulirung den Gebeten im homerischen Epos. Für die Erweiterung unserer Kenntnis von der altassyrischen Religion bieten sie nicht viel. Eine andere, den assyrischen und den ägyptischen Texten gemeinsame Gebetform, das Gebet für das Wohl des Königs[22]), ist begreiflicherweise ebenfalls als religionsgeschichtliche Quelle nicht sehr bedeutend. Viel wichtiger sind die Hymnen, die sich in der Form einerseits mit den vedischen, andrerseits mit den Psalmen nahe berühren. Abgesehen von einer kleinen Anzahl einzelner Hymnen sind Fragmente eines grösseren Werkes gefunden, welches am passendsten sich mit dem *Atharvaveda* vergleichen lässt[23]). Die Gesänge dieser Sammlung sondern sich in drei Classen: nämlich 1) in Beschwörungsformeln gegen böse Geister, 2) in Zauberformeln zur Heilung von Krankheiten und 3) in eigentliche Hymnen. Der grössere Teil dieser Gesänge muss seines Inhaltes wegen ausführlicher unter den Quellen für den Aberglauben besprochen werden; nur eine sehr kleine Anzahl kann von vornherein für den Vortrag beim Cultus bestimmt gewesen sein, einige andere dienen zwar unzweifelhaft Beschwörungszwecken, ahmen indessen die Form der Cultushymnen nach und können insofern als Quelle für dieselben dienen. Aus dem nicht sehr grossen Gesammtvorrat assyrischer Hymnen seien hier besonders die fünf Hymnen an die Sonne hervorgehoben: *WAI* IV *pl.* 17 *col.* 1 (gesungen, um die Krankheit eines Königs zu beschwören; übersetzt von Oppert *fragm. mythol.* S. 25; Lenormant '*magie chez les Chaldéens*' S. 166); *ib. col.* 2 (Delitzsch-Smith 'Chald. Genes.' S. 284; vollständiger Lenormant *records of the Past* XI. 127); *ib.* 19. 2 (Delitzsch-Smith a. a. O.; Sayce *Babylonian litter.* S. 43); *ib.* 20. 2 (Lenormant '*magie chez les Chaldéens*' S. 165; Delitzsch-Smith a. a. O.); *ib.* 28. 1. (Lenormant *premières Civilis.* II. S. 165 ff.). Alle diese Texte sind von Lenormant *records of the Past* XI. 119—128

Gebete

Hymnen

21) z. B. *WAI* III. 32 *l.* 16; vgl. Smith *annals of Assurban.* S. 119—126; Talbot *transact. of the society of bibl. arch.* I. 346; Kaulen Assyr. und Bab.² S. 144.

22) z. B. *WAI* II. *pl.* 38. 45; III. *pl.* 66. *Rev. col.* III.; vgl. Talbot *transact. of the society of bibl. arch.* I. 106 ff.; III. 440; Lenormant *prem. civil.* S. 177; Schrader Höllenfahrt der Istar S. 73.

23) Am ausführlichsten sind die magischen Texte behandelt von J. Halévy *documents religieux de l'Assyrie et de la Babylonie. texte assyrien, traduction, commentaire* Paris 1882. Vgl. Hommel 'die sem. Völker und Sprachen' Leipz. 1883. I. 303.

zusammengestellt. Ferner sind mythologisch wichtig die bilingue 'Litanei an den Mond' (*WAI* IV *pl.* 9; Oppert *fragm. mythol.* S. 26 ff.; unvollständig bei Schrader Höllenfahrt der Istar S. 100; vgl. auch den 'Hymnus auf die Neomenie' *WAI* IV. *R.* 25. *Col.* 3. Z. 37 ff. übers. von Jensen Zeitschr. für Assyr. II. 77—94) und die Hymnen an den Wasser- und Feuergott (*WAI* IV *pl.* 14; Lenormant *magie chez les Chaldéens* S. 168; Kaulen Assyr. u. Babyl.[2] S. 145; Ernest A. Budge *transact. of the society of bibl. archaeol.* VI; *records of the Past* XI 133—138; Haupt V. Orientalistencongress Berlin 1881 II. semit. Section S. 269). Diese Hymnen berühren sich inhaltlich mit den Veden, formal mit den hebräischen Psalmen, mit denen sie früh, jedoch nicht immer mit richtiger Beschränkung verglichen wurden. Wenn man die Hymnen mit den aus dem Psalmenbuch entlehnten Ausdrücken als Königspsalmen (z. B. Schrader Höllenf. d. Istar S. 71 ff.), Busspsalmen (z. B. Haupt Abh. des V. intern. Orientalistencongr. Berl. 1881 sem. Sect. S. 273; Hommel 'die sem. Völker u. Sprachen' I [1883] S. 315 ff.; Kaulen Bab. u. Ass.[2] 146; Zimmern Babylon. Busspsalmen [Assyr. Bibl. VI] Leipz. 1885) u. s. w. bezeichnet, so sind diese Namen, sofern sie nur die Form charakterisiren sollen, gewiss berechtigt, denn in der That ist die poetische Redeform der Assyrer der der Hebräer sehr nahe verwandt; hüten muss man sich aber davor, dass man nicht in dem Inhalt der assyrischen Hymnen specifisch jüdische Vorstellungen sucht. Allerdings bietet auch der Inhalt mannichfache Vergleichungspunkte, jedoch nur insofern die jüdische Vorstellung sich von der der umwohnenden Heiden nicht unterschied. Bedeutsamer sind, wie später eingehend nachzuweisen sein wird, die Übereinstimmungen zwischen den assyrischen Hymnen und dem *Veda;* trotz aller Verschiedenheit, welche durch die Anwendung hier des Metrums, dort des Parallelismus herbeigeführt werden musste, fehlt es nicht ganz auch an formalen Übereinstimmungen zwischen dem assyrischen und dem indischen Hymnos. Wie in den Veden scheint auch in den assyrischen Hymnen die Form des Wechselgesanges üblich gewesen zu sein; wir haben ein Wechselgespräch zwischen dem Sänger und der Göttin *Ištar* (Oppert *fragm. myth.* S. 28 ff.) und ein anderes zwischen dem Könige und dem Gotte *Nebu* (Oppert a. a. O. S. 30 f.). — Eine kleine Anzahl von Texten war für den Totencultus bestimmt, dazu gehören besonders die von Talbot *transact. of the soc. of bibl. arch.* II. 31 übersetzten Fragmente. Den Trauerhymnos *WAI* IV. 19. 3 hat u. a. Halévy *rec. of the Past* XI. 160; Hommel 'die sem. Völker u. Sprachen' I. 225 und neuerdings Pinches (*the Babyl. and Orient rel.* Dez. 1886) übersetzt.

Alter der Keilschrifttexte

Um die nicht eben sehr ergiebigen altassyrischen Religionsquellen zu verwerten, würde es von der grössten Wichtigkeit sein, wenn es gelänge, die Entwickelung der religiösen Litteratur wenigstens in ihren Hauptphasen darzustellen. Aber dies ist leider, zur Zeit wenigstens, nicht entfernt mög-

lich. Wohl ist der *terminus ante quem* der meisten Inschriften durch den Untergang des assyrischen Reiches gegeben; dieselben können nicht über das siebente Jahrhundert hinausgehen. Eine andere Zeitbestimmung aber lässt sich gegenwärtig, wie es mir wenigstens scheint, nicht ermitteln. Dass zur Zeit des Unterganges des Reiches die religiöse Litteratur bereits eine sehr lange Entwickelung hinter sich hatte, lässt sich allerdings aus den mannichfachen Tendenzen dieser Litteratur folgern: so findet sich z. B. in Beziehung auf die eschatologische Lehre eine der älteren griechischen Vorstellung vom Hades nahe kommende Beschreibung der Unterwelt, daneben aber auch eine Unsterblichkeitslehre, welche sich mit der jüngeren indischen und der jüngeren griechischen (orphischen) nahe berührt, und die Götter werden bald ganz anthropomorph, bald aber in einer über die Sinnlichkeit weit hinausgehenden Höhe gedacht. Aus diesen und vielen ähnlichen Widersprüchen folgt indessen keineswegs, dass auch unsere Texte weit auseinander liegenden Perioden ihre Entstehung verdanken: die Litteratur jeder Zeit birgt in sich Widersprüche, welche, logisch unvereinbar, historisch aus der Geschichte der vorhergehenden Litteraturperioden erklärt werden müssen. Auch die anderen Kriterien, nach welchen ein Teil oder gar die ganze religiöse Litteratur der Bewohner der Euphratländer einer weit zurückliegenden Periode zuerteilt worden sind, scheinen mir keineswegs stichhaltig. Dass sich wirklich bedeutende sprachliche Unterschiede bis auf die letzte Periode des assyrischen Reiches finden, scheint mir wenigstens noch keineswegs erwiesen; ebenso fehlen chronologische Bestimmungen in den Texten selbst fast ganz, und wo sie sich doch finden, beziehen sie sich grossenteils — was gegenwärtig, wie ich glaube, noch nicht genügend gewürdigt wird — auf mythische Ereignisse. Insbesondere aber kann der Umstand, dass neben den assyrischen Texten häufig eine in anscheinend nicht semitischer, sonst aber nicht zu bestimmender Sprache geschriebene Version steht, nicht zum Beweise dafür dienen, dass der Grundstock der religiösen semitischen Litteratur bereits vor der semitischen Invasion, also etwa schon im dritten Jahrtausend v. Chr. bestand[24]): ja es ist noch keineswegs so ganz ausgemacht, als es namentlich Fernerstehende häufig meinen, dass das Akkadische, das Sumerische nicht aus der assyrischen oder babylonischen Sprache erklärt werden könne[25]). Wie dem auch sein mag, bestimmte Spuren deuten darauf, dass die sogen. 'akkadische' Sprache, wie das Lateinische im Mittelalter als Litteratursprache fortlebte, und dass selbst in

24) Vgl. darüber z. B. Smith-Delitzsch 'Chaldäische Genesis' S. 19—31.

25) So urteilte auch Wellhausen Rhein. Mus. 1876. S. 173. Am heftigsten wird die akkadische Sprache in Abrede gestellt von Halévy und Guyard. — Dass das Akkadische jedenfalls nicht, wie man früher annahm, eine uralaltaische Sprache sei, scheint mir (z. B. durch O. Donner) erwiesen (vgl. auch oben S. 135).

späterer Zeit noch religiöse Schriftdenkmäler in doppelter Sprache abgefasst wurden. — Auch die Behauptung Fr. Lenormants[26]), dass der Gegensatz zwischen einer semitischen und einer vorsemitischen Cultur noch in den beiden Hauptzweigen der assyrischen Religion, der Magie und der Naturreligion, erkennbar sei, hat sich nicht bestätigt. Es ist weder richtig, dass diese beiden Litteraturgattungen in ihrem Ursprung und im wesentlichen auch — unbeschadet eines gewissen trotz alles Antagonismus notwendigen Maasses gegenseitiger Beeinflussung — in ihrer Entwickelung unabhängig neben einander herliefen, noch irgendwie erweislich, dass es sich um die Religionen zweier verschiedener Völker handelt, die uns in den beiden Litteraturgattungen entgegentreten. Ebenso unsicher sind die Ansätze, welche aus astronomischen Berechnungen, z. B. der Coincidenz zwischen dem Frühlingsäquinoctium und dem Eintritt der Sonne in das Sternbild des Widders gefolgert worden sind[27]), weil wir weder die genaue Abgrenzung jener Sternbilder, noch auch die Methode der Berechnung kennen. Vielmehr spricht alle historische Analogie dafür, dass in einer so bewegten und für das nationale Leben so ruhmvollen Zeit, wie es die letzten Jahrhunderte der assyrischen Herrschaft waren, die Litteraturdenkmäler eine noch viel grössere Discrepanz des Inhalts und der Sprache zeigen müssten, als sie thatsächlich zeigen, wenn sie nicht innerhalb einer verhältnismässig kurzen, dem Untergang des Reiches nahe liegenden Periode entstanden wären. Aus diesen Gründen scheint mir die chronologische Classificirung der assyrischen religiösen Litteratur — wenn wir nämlich von einigen für die Religionsgeschichte wenig bedeutsamen Gebeten absehn — aus äusseren Anzeichen nicht möglich zu sein. Es bliebe nun noch, wenn wir uns innerhalb der assyrischen Urkunden selbst halten, der analytische Weg, und vielleicht wird man denselben dereinst wirklich betreten: gegenwärtig aber sind die erhaltenen Texte zu fragmentarisch und ihre Exegese zu unsicher, als dass ein solcher Versuch gelingen könnte. Wir sind daher ganz auf die Vergleichung der ausserassyrischen Texte angewiesen. Die Voraussetzung für die Anwendung der comparativen Methode ist natürlich, dass die assyrisch-babylonische Religion mit den übrigen orientalischen so viele sachliche Berührungspunkte hat, dass dadurch eine parallele Entwickelung auch der religiösen Litteratur wahrscheinlich ist. Diese Voraussetzung wird sich uns bei der Vergleichung der Culte und Mythen als richtig ergeben, und wir werden bei dieser Darstellung zugleich vielfach Gelegenheit finden, auf die verschiedenen Perioden, wenn auch nicht der assyrischen Litteratur, so doch der in ihr niedergelegten religiösen Vorstellungen hinzuweisen.

Vorläufig aber müssen wir, ebenso und noch mehr wie über die Geschichte

26) Fr. Lenormant *sciences occultes* I. 131.

27) Sayce *transact. of the soc. of bibl. archaeol.* III. 237.

der assyrischen Litteratur, auch über die Geschichte der in ihr dargestellten religiösen Ideen unsere Unwissenheit eingestehen. Die mannichfachen Versuche, welche gemacht worden sind, die Entwickelung der assyrischen Religionsvorstellungen darzustellen[28]), haben, wie es uns wenigstens scheint, zu keinem brauchbaren Resultat geführt: sie konnten es auch nicht, da sie unternommen wurden, ehe die entscheidenden Vorfragen richtig beantwortet wurden. Wohl ist unseres Erachtens eine Lösung des Problems bis zu einem gewissen Grade schon bei dem jetzigen Stande der Überlieferung möglich, aber wieder nur auf vergleichendem Wege, sie muss also vorläufig noch verschoben werden.

§. 36—38. Die phoinikische Litteratur über die Entstehung der Welt und der Götter.

§. 36. Die Angaben der Griechen.

Wie die chaldäische und ägyptische Theologie, so hat auch die phoinikische auf die Philosophie des ausgehenden Altertums einen erheblichen Einfluss ausgeübt, wie aus einzelnen Andeutungen in der neuplatonischen Litteratur mit Sicherheit hervorgeht. Leider enthalten weder diese Andeutungen, noch die wenigen sonstigen Notizen der griechischen Historiker, Geographen und Altertumsforscher, welche sich mit dem phoinikischen Altertum beschäftigen[1]), positive Angaben über den Inhalt der phoinikischen

28) z. B. G. Rawlinson Herodot IV. 584—642; Lenormant *Man. de l'hist. anc. de l'Orient* II[3]. 180—187; *fragm. cosmog. de Bérose* S. 61 ff.; *les dieux de Babylone et de l'Assyrie* Paris; Kaulen Assyr. und Babyl.[2] S. 179 ff.; vgl. Hommel 'sem. Völker und Sprachen' I. 356—396. — Talbot handelt in einer Reihe von Aufsätzen in den *transactions of the society of bibl. archaeology* im 1. und 2. Band '*on the religious belief of the Assyrians*': I. 106—115 und II. 29—49 über den Unsterblichkeitsglauben; II. 50—79 über hebräische Entlehnungen aus Assyrien; II. 346—352 über die Vergeltung nach dem Tode. Vgl. auch Boscawen *Notes on Assyrian religion and Mythology* (*transact. of the society of bibl. arch.* VI).

1) Die wichtigsten griechischen Schriftsteller über phoinikische Geschichte sind ausser den im Text ausführlich zu erörternden besonders die folgenden: Philistos (Suid. *s. v.*; *FHG* I. *p.* XLVIII); Hieronymos (Jos. *ant. Jud.* I. 3. 6; daraus Eus. *praep. ev.* IX. 11. 1. *FHG* II. 450. Anm. 2); Aspasios von Byblos ('*περὶ Βύβλου*' Suid. *s. v.*; *FHG* III. 576); Asklepiades ('*περὶ Κύπρου καὶ Φοινίκης*'; Porph. *de abstin.* IV. 15; *FHG* III. 10. 31; vgl. Bernays 'Theophr. über die Frömm.' S. 28); Claudius Iolaus ('*Φοινικικά*' St. Byz. *Ἄκη*; *Δῶρος*; *Ἰουδαία*; *Λάμπη*; *Etym. Magn.* 219. 32; *FHG* IV. 363); Ailios Dios (Jos. *contr. Ap.* I. 17; *FHG* IV. 398. 2); Histiaios ('*Φοινικικά*' Jos. *ant. Jud.* I. 3. 9; 4. 3 [daraus Eus. *pr. ev.* IX. 13. 2 H. = 5 G.]; St. Byz. *s. v. Βηρυτός*. *FHG* IV. 334); *Laitos (Tat. *adv. Graec. c.* 58 = 37. *p.* 273: *γεγόνασι παρ' αὐτοῖς ⟨τοῖς Φοίνιξι⟩ τρεῖς ἄνδρες Θεόδοτος, Ὑψικράτης, Μῶχος· τούτων τὰς βίβλους εἰς Ἑλληνίδα*

Damaskios Theologie: von dem Wenigen, was wir in dieser Beziehung erfahren, ist das Wichtigste das, was Damaskios an verschiedenen Stellen seiner Biographie des Isidoros, sowie in seiner Schrift über die letzten Gründe inmitten einer Darstellung der barbarischen Kosmogonien über phoinikische Göttersagen, die ʻsidonischenʼ Lehren von der Weltschöpfung, bemerkte (*de princ.* S. 385 Kopp). Den Ursprung der *Φοινικικά* in dem biographischen Werke vermögen wir nicht zu erraten, da der lückenhafte Auszug, den uns Photios (*Cod.* 181 u. 242) erhalten hat, nicht allein etwa vorhandene Quellenangaben getilgt, sondern auch die Überlieferung selbst so verkürzt und dadurch entstellt hat, dass sogar eine Vergleichung mit etwa vorhandenen Parallelstellen nicht leicht ist; in der Schrift über die Anfänge beruft sich der athenische Neuplatoniker auf zwei Quellen, den Peripatetiker Eudemos und den Phoiniker Mochos. Von diesen beiden Darstellungen ist die erstere für eine religionsgeschichtliche Darstellung deshalb wenig wertvoll, weil sie nur die alleralIgemeinsten Daten enthält, und selbst diese den herrschenden Formen der griechischen Theogonie angepasst. Statt phoinikische Namen und Mythen zu erfahren, hören wir nur von *Χρόνος*,

κατέταξε φωνὴν **Λαῖτος* [so Müller nach Clemens; bei Tat. lesen die Hss. *Χαῖτος*, was Movers und Dindorf für richtig halten; *Ἄδιτος* ist bei Euseb. überliefert] *κτλ.*; vgl. Clem. Alex. *strom.* I. 21. 114. *p.* 326 S.; 387 P.; 94 Dind.; Eus. *praep. ev.* X. 11. 8 [10]; *FHG* IV. 437); Teukros von Kyzikos (ʻ*περὶ Τύρου ε΄*ʼ Suid. *s. v.*; *FHG* IV. 508). — Ausserdem handelten über phoinikische Geschichte zwar nicht in besonderen Werken, aber doch ausführlich Menander von Ephesos (Jos. *contr. Ap.* I. 18 *γέγραφε δὲ οὗτος τὰς ἐφ᾽ ἑκάστου τῶν βασιλέων πράξεις παρὰ τοῖς Ἕλλησι καὶ βαρβάροις γενομένας . . . γράφων δὲ περὶ τῶν βεβασιλευκότων ἐν Τύρῳ*, danach Theoph. *ad Autol.* III. 31; vgl. Jos. *ant. Jud.* VIII. 13. 3; *contr. Ap.* I. 21; Clem. Alex. *str.* I. 21. 114 [s. o.]; Bekker *anecd.* 782. 17; Laur. Lyd. *de mens.* 276 Haase. — *FHG* IV. 445; Wegener *de aula Attal.* I. 190) und wohl auch Thallos (*FHG* IV. 517; Freudenthal hellen. Stud. I. 100). — Wie es mit dem angeblichen Dardanos steht, den nach einer verdorbenen Pliniusstelle (*n. h.* XXX. 9 *Democritus Apollobechen Coptiten et Dardanum e Phoenice* ⟨so oder *et Phoenicem, e Phoenicen* die Mss.⟩ *inlustravit, voluminibus Dardani in sepulcrum eius petitis, suis vero ex disciplina eorum editis. quae recepta ab ullis hominum atque transisse per memoriam, aeque ac nihil in vita mirandum est*) ein Fälscher unter dem Namen des Demokritos (vgl. o. S. 335) bearbeitet haben wollte, wissen wir nicht genau. Unbekannten Ursprungs ist eine dem Sanchuniathon verwandte Göttergeschichte bei dem angeblichen Melito (aus dem Syrischen übersetzt von Otto *Corp. Apolog. saeculi sec.* IX. 426; vgl. über ihn Nöldeke Jahrbb. für prot. Theol. 1887. S. 345) *apolog.* 5. *Adoraverunt filii Phoenices Balti reginam Cypri, quia amavit Thammuz, filium Kuthar, regis Phoenicum, et reliquit regnum suum et venit habitatum in Gebal, arce Phoenicum, et eodem tempore subiecit omnia oppida regi Kuthar. Quia autem Thammuz amavit [*Arem], et moechata est cum eo, et deprehendit eam Hephaestus, maritus eius, et zelotypia exarsit erga eam: venit et occidit Thammuz in monte Libanon, cum venaretur apros. Et ex eo tempore mansit Balti in Gebal et mortua est in urbe Aphaki, ubi sepultus est Thammuz.*

Πόθος[2]), *Ὀμίχλη*, *Ἀήρ* und *Αὔρα*. Etwas klarer wird diese wunderliche Einteilung, wenn man sich des bekannten semitischen Sprachgebrauchs erinnert, wonach die Verbindung zweier Substantiva des einen als Masculinums, des anderen als Femininums eine Bezeichnung der Gesammtheit ist. Das Paar *Ἀήρ* und *Αὔρα* soll demnach die Gesammtheit des Lebens bezeichnen: die Unterscheidung beider Glieder, wonach *ἀήρ* den absoluten Geist, *αὔρα* das *ζωτικὸν προτύπωμα* bezeichnen soll, stand höchst wahrscheinlich nicht in der phoinikischen Quelle, ruht vielmehr auf einer blossen Vermutung des Damaskios oder eines früheren Griechen. Grade da, wo der Bericht anfängt, etwas individueller zu werden, wo er nämlich von der Erzeugung einer Ohreule (*ὦτος*) durch *Ἀήρ* und *Αὔρα* berichtet, bricht er ab, und es ist nicht einmal auszumachen, ob die singuläre Angabe richtig überliefert und nicht statt *ωτον* vielmehr *ᾠὸν* zu lesen sei: wodurch der eudemische Auszug vollends jeder Eigenartigkeit entkleidet werden würde. Lehrreicher ist nun zwar in dieser Beziehung das, was Damaskios aus der Kosmogonie des Mochos[3]) mitteilt. Die Rolle von *Ἀήρ* und *Αὔρα* scheint in diesem Bericht *Αἰθήρ* und *Ἀήρ* zu spielen. Beide erzeugen einen Gott *Οὐλωμός* der als *νοητὸς θεός, αὐτὸ τὸ ἄκρον τοῦ νοητοῦ* charakterisirt ist, gewöhnlich aber, jedoch fälschlich (§ 44), nach der Etymologie (vgl. hebr. עוֹלָם 'Ewigkeit') als eine künstliche Deificirung der Zeit nach Art des eudemischen *Χρόνος* gedeutet wird. Dann wäre also die Kosmogonie des Eudemos und die des Mochos vereinbar, was übrigens bei ihrer Unbestimmtheit ebenso wenig zu weiteren Schlüssen berechtigen würde, als dass beide ungefähre Anklänge an die von Epiphan. *haeres. epit.* XXV. 5 S. 353 f. Dind. beschriebene gnostische Kosmogonie zeigen. Im weiteren Verlauf geht Mochos über die eudemische Kosmogonie oder wenigstens das, was Damaskios aus ihr mitteilt, hinaus. Ulomos erzeugt mit sich selbst den 'ersten Öffner' Chusoros. Was über die ursprüngliche Bedeutung dieser Gottheiten mitgeteilt wird, können wir schon deshalb nicht als phoinikische Lehre ansehn, weil das unsichere Herumtasten deutlich beweist, dass wir es hier mit Deutungsversuchen griechischer Philosophen zu thun haben. Sonst erfahren wir nur noch, dass der Westwind und der Südwestwind ebenfalls vor Ulomos angesetzt wurden: wie dies aber äusserlich eingekleidet war, und welcher Sinn sich hinter dieser Einkleidung versteckte, entzieht sich ganz unserer Vermutung.

Die Dürftigkeit dieser Nachrichten wird weniger wunderbar erscheinen, wenn man erwägt, dass die phoinikische Theologie nicht wie die chaldäische und ägyptische in der Diadochenzeit express zu dem Zwecke dargestellt

2) Vgl. Halévy *les principes cosmogoniques phéniciens Πόθος et Μώτ.* Paris 1883.

3) Vgl. über Mochos Str. 757; Sext. Emp. *adv. math.* IX. 363 und von Neueren z. B. Lenormant *essai de comment. des fragm. cosmogon. de Bérose* Paris 1871. S. 254; siehe auch *lettr. assyr.* II. 168, wo Lenorm. in עולם (wie mir scheint, sehr irrig) eine altsemitische Stammesgottheit gesehen zu haben scheint.

worden ist, den griechischen Eroberern den Zugang zur nationalen Litteratur zu eröffnen, oder dass, wenn selbst solche Werke bestanden haben sollten, sie doch jedenfalls nicht die litterarische Bedeutung erlangt haben können, wie die des Manetho oder Berossos. Die griechischen Geschichtschreiber und Philosophen der Kaiserzeit sprechen zwar oft von der phoinikischen Weisheit mit derselben Bewunderung, die sie vor der alten barbarischen Cultur überhaupt zur Schau tragen; aber offenbar sind sie im einzelnen über die phoinikischen Religionslehren ebenso wenig unterrichtet, wie z. B. über die indischen. Dies Schweigen der hellenistischen Historiker

Eusebios und Philosophen rechtfertigt die Bedeutung, welche von jeher dem Bericht des Eusebios über die phoinikische Theologie beigelegt ist, obwohl dieser Bericht die Überlieferung in einem weit vorgeschrittenen Zustand der Verfälschung darstellt und überhaupt so ziemlich alle Schwierigkeiten enthält, welche die Behandlung und die Benutzung eines historischen Zeugnisses erschweren können[4]). Eusebios will in den ersten Büchern der *praeparatio evangelica* die religiösen Irrlehren der Griechen darlegen, und da diese seiner Ansicht nach aus der Religion der Phoiniker und Ägypter hervorgegangen sind, so entschliesst er sich, um dem Irrtum bis zu seinem Ursprung nachzugehen, dazu, auch die Theologie dieser orientalischen Völker

4) Eus. *praep. ev.* I. 9 u. 10; IV. 16. 6—8 [11]. Jo. C. Orelli *Sanchoniathonis Berytii quae feruntur fragmenta,* der indessen die Fragmente aus Johannes Lydus nicht berücksichtigt. Vollständiger ist die auf den Gaisfordschen Text zurückgehende Recension in den *FHG* III. 560—576, doch ist auch hier die Textgestaltung sehr mangelhaft. Aus der fast unübersehbaren neueren Litteratur über Sanch. seien hier hervorgehoben: E. Hofmann 'Kronos und Zeus' S. 36; Lobeck Aglaoph. 1273 ff., der das ganze Hauptfragment I. 10. 1—27 [41] für eine christliche Fälschung erklärte; Movers 'die Unechtheit der im Euseb. erhaltenen Fragmente des Sanchuniathon' Jahrb. für Theol. und christl. Phil. VII. (1836) 1. 51—91, der an eine Fälschung des Philo dachte; ders. urteilt Phoen. I. 116 ff.; Ersch und Gruber Art. 'Phoen.' [XXIV. 377] insofern günstiger über die Echtheit, als er die Benutzung wertvoller Originalberichte durch Philo mehr betont. Auf einem ähnlichen Standpunkt wie Movers steht Bunsen Ag. Stell. in der Weltgesch. V. (1857) 240; Duncker Gesch. des Alt. I[4]. 260 ff.; Gutschmid Jahrbb. für class. Phil. 1875. S. 578; und in neuerer Zeit sehr eingehend Baudissin Stud. zur sem. Religionsgesch. I. (1876) S. 1—46. Dagegen treten für eine phoinik. Grundquelle Sanchuniathons besonders ein: Ewald über die phöniz. Ansichten von der Weltschöpfung und Sanchuniathon (Abh. der Königl. Gött. Gesellsch. der Wissensch. V. (1853) hist. phil. Classe S. 3—68, der diese Grundschrift in die vordavidische Periode verlegt; Renan *sur l'origine et le caract. vérit. de l'histoire phénicienne. Mém. de l'Acad. des inscript. et belles lettres* XXIII. (1858) S. 241—334, nach welchem (S. 302) die Grundschrift in die seleukidische Zeit zu setzen ist; Block *Euhémère* Mons 1876. S. 107; Eckstein *sur les sources de la cosmogonie de Sanchun. Journ. As. sér.* V. *vol.* XIV. XV. 1859. 60; C. P. Tiele *Vergelijkende Geschiedenis der oude Godsdiensten* I. 443 ff. setzt Sanchun. in die persische Periode, weil die wichtigste der phoinikischen Städte in der makedon. Zeit, Arados, von ihm gar nicht erwähnt wird.

darzulegen. Als seine Quelle für die phoinikische Gotteslehre bezeichnet er zunächst (I. 9. 15 Hein. [23 Gaisf.]): ἱστορεῖ δὲ ταῦτα Σαγχουνιάθων, ἀνὴρ παλαίτατος, καὶ τῶν Τρωϊκῶν χρόνων, ὥς φασι, πρεσβύτερος, ὃν καὶ ἐπ' ἀκριβείᾳ καὶ ἀληθείᾳ τῆς Φοινικικῆς ἱστορίας ἀποδεχθῆναι μαρτυροῦσι. Φίλων δὲ τούτου πᾶσαν τὴν συγγραφὴν ὁ Βύβλιος, οὐχ ὁ Ἑβραῖος, μεταβαλὼν ἀπὸ τῆς Φοινίκων γλώσσης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα φωνὴν ἐξέδωκε. μέμνηται τούτων ὁ καθ' ἡμᾶς τὴν καθ' ἡμῶν πεποιημένος συσκευὴν (d. i. des Porphyrios' Schrift κατὰ Χριστιανῶν) ἐν τετάρτῳ τῆς πρὸς ἡμᾶς ὑποθέσεως, ὧδε τῷ ἀνδρὶ μαρτυρῶν πρὸς λέξιν· ἱστορεῖ δὲ τὰ περὶ Ἰουδαίων ἀληθέστατα, ὅτι καὶ τοῖς τόποις καὶ τοῖς ὀνόμασιν αὐτῶν τὰ συμφωνότατα, Σαγχουνιάθων ὁ Βηρύτιος, εἰληφὼς τὰ ὑπομνήματα παρὰ Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως θεοῦ τοῦ Ἰευώ. ὃς *Ἀβελβάλῳ τῷ βασιλεῖ Βηρυτίων τὴν ἱστορίαν ἀναθεὶς, ὑπ' ἐκείνου καὶ τῶν κατ' αὐτὸν ἐξεταστῶν τῆς ἀληθείας παρεδέχθη. οἱ δὲ τούτων χρόνοι καὶ πρὸ τῶν Τρωϊκῶν πίπτουσι χρόνων, καὶ σχεδὸν τοῖς Μωσέως πλησιάζουσιν, ὡς αἱ τῶν Φοινίκης βασιλέων μηνύουσι διαδοχαί. Σαγχουνιάθων δὲ κατὰ τὴν Φοινίκων διάλεκτον φιλαλήθως *πᾶσαν τὴν παλαιὰν ἱστορίαν ἐκ τῶν κατὰ πόλιν ὑπομνημάτων καὶ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀναγραφῶν συναγαγὼν καὶ συγγράψας, ἐπὶ Σεμιράμεως γέγονε τῆς Ἀσσυρίων βασιλίδος, ἣ πρὸ τῶν Ἰλιακῶν ἢ κατ' αὐτούς γε τοὺς χρόνους γενέσθαι ἀναγέγραπται. τὰ δὲ τοῦ Σαγχουνιάθωνος εἰς Ἑλλάδα γλῶσσαν ἡρμήνευσε Φίλων ὁ Βύβλιος. So weit das Zeugnis des Porphyr, dessen Angaben im wesentlichen jedenfalls auf der eigenen Aussage des Philo beruhn: höchstens nebensächliche Umstände, wie die Verlegung des Sanchuniathon in die vortroische Zeit werden wir der eigenen Combination des Porphyr zuzuschreiben haben. Dass die Angaben über die Juden, deren Zuverlässigkeit der Philosoph rühmt, irgendwo in der von demselben erwähnten phoinikischen Geschichte standen, ist zwar nicht ausdrücklich hervorgehoben, kann aber nach dem Zusammenhang der Stelle nicht ernstlich bezweifelt werden. Dann aber erhebt sich die Frage, warum Eusebios der doch im folgenden die Fragmente des Sanchuniathon immer so anführt, als habe er das Werk des Philo selbst gelesen, überhaupt das Zeugnis seines Gegners Porphyr über Angaben anruft, die er viel einfacher direct aus dessen Quelle hätte entnehmen können. Niemand citirt doch, am wenigsten mit besonderer Hervorhebung der wörtlichen Treue des Citates, eine abgeleitete Quelle, wo ihm die primäre zu Gebote steht: der Kirchenvater selbst giebt gleich darauf ganz ähnliche Angaben aus Philo selbst. Aus diesem in der That sehr singulären Verhältnis ist geschlossen worden, dass Eusebios den Philo überhaupt nicht selbst, sondern blos in dem Auszug des Porphyr las. Diese Vermutung würde nun zwar die Ausführlichkeit des Porphyrcitates erklären, sie schiebt aber dem Eusebios eine so grosse Leichtfertigkeit und Täuschungssucht in Beziehung auf die Citate

Philo v. Byblos

zu, wie wir sie bei dem Kirchenvater, der häufig indirecte Citate ausdrücklich als solche bezeichnet, erst auf Grund eines besonderen Nachweises voraussetzen dürfen. Dazu kommt, dass, wenn auch Porphyr, ganz wie Eusebios, längere Abschnitte seiner Quellen wörtlich auszuschreiben oder doch genau zu excerpiren liebt, ein so langer Auszug aus einer offenbar gegen den antiken Götterglauben gerichteten Schrift ihm, selbst wenn es ausdrücklich überliefert wäre, kaum zugeschrieben werden dürfte: möglich wäre es zwar, dass der Philosoph ein Excerpt aus der phoinikischen Geschichte gab in der Absicht, deren Irrlehren zu widerlegen; dann aber würde sich diese polemische Tendenz irgendwie, zum mindesten in der Auswahl der Bruchstücke, andeuten. Unter diesen Umständen müssen wir vielmehr annehmen, dass Eusebios zwar die von ihm excerpirten Abschnitte der phoinikischen Geschichte wirklich las, nicht aber den Teil, aus welchem Porphyr die Angabe über den Jahvepriester Hierombalos, d. i. Jerubbaal[5]) (Gideon) entnahm. Alle Philoniana des Eusebios gehören, wie wir sehen werden[6]), dem ersten Buch der *Φοινικ. ἱστορία* an, und nur dieses scheint dem Bischof vorgelegen zu haben. Da nun dieses erste Buch die Kosmogonie behandelte, so wird die Angabe über Hierombalos, die offenbar erfunden ist, um eine längere Episode über die jüdische Geschichte einzuführen, einem der folgenden Bücher angehören.

Wert des eusebischen Excerptes

Bevor wir das eusebische Fragment aus dem ersten Buch zu verstehen versuchen, muss festgestellt werden, wie weit die Angaben des Bischofs von Caesarea zuverlässig genannt werden können. Eusebios verfährt in den zahlreichen Excerpten, die er seiner evangelischen Vorbereitung eingefügt hat, nicht ganz gleichmässig; er hat, wie wir aus der Vergleichung mit den noch erhaltenen seiner Quellen ersehen, bald genauer, bald flüchtiger ausgezogen. Zufällig trifft es sich, dass wir gleich das nächstfolgende Excerpt (II. 1) mit seinem Original Diodor vergleichen können. Allerdings ist dieser Vergleich deshalb nicht ganz passend, weil der Kirchenvater vorher (II. 1. 4 [*proem.* 6]) ausdrücklich verspricht, den Diodor wörtlich (*πρὸς λέξιν*) auszuschreiben, wogegen er seine Philoniana ausdrücklich (I. 9. 25 [30]) als ungefähre Inhaltsangabe (*ὧδέ πως τὴν Φοινικικὴν ἐκτιθέμενος θεολογίαν*)

5) Movers Phön. I. 133.

6) Schon hier mache ich auf den Irrtum Renans aufmerksam, der a. a. O. S. 301 aus dem Fragm. 7 folgert, dass Eusebios zwei Bücher excerpirte. Im Gegenteil scheint, soweit überhaupt die Worte des Laurentius Lydus einen Schluss gestatten, von einem anderen Kronos die Rede zu sein, als von dem, welcher im Mittelpunkt des eusebischen Berichtes steht. Freilich würden wir nicht wissen, was die übrigen sieben (Porph. *abst.* II. 56; Eus. *pr. ev.* IV. 16. 4 [6]; *de theoph.* II. 59; so auch Ewald a. a. O. S. 51; fälschlich giebt Eus. *pr. ev.* I. 9. 19 [23] die Gesammtzahl 9) Bücher enthielten, falls *Rheia*, wie Renan S. 271. Anm. 3 annimmt, mit *Semiramis* identisch wäre (wie bei Joh. Antioch. *FHG* IV. 541. 3); aber dies ist höchst unwahrscheinlich.

bezeichnet. Wenn nun jenes angeblich wörtliche Diodorfragment ohne jede Angabe grosse Lücken enthält, deren Ränder oft durch stylistische Veränderungen überdeckt werden müssen, wenn sich Eusebios Kürzungen erlaubt, die den Sinn nicht immer unangetastet lassen, so ist die Vermutung nicht abzuweisen, dass diese Auslassungen in noch weit höherem Umfang unsere Philoexcerpte betroffen haben. Richtig ist allerdings, dass unser Autor bisweilen Lücken selbst andeutet (z. B. 9. 23 [28]; 10. 21 [30] *μεθ' ἕτερα*), dies thut er aber nur, wo er nicht den fortlaufenden Inhalt erzählt, sondern zu einem bestimmten Zweck wörtliche Sätze ausschreibt, die beim Autor nicht neben einander stehen und auch grammatisch oder logisch sich mit einander nicht verbinden lassen. Dagegen will das ganze Excerpt aus Philo nach den Einführungsworten offenbar nicht den Wortlaut wiedergeben: nur diejenigen Stellen, welche ausdrücklich als solche bezeichnet werden (z. B. 3 [5] *τούτοις ἑξῆς ὁ αὐτὸς συγγραφεὺς ἐπιφέρει λέγων*, § 4 [6] *καὶ ἐπιλέγει*, § 5 [8] *μετὰ ταῦτα πλάνην Ἕλλησιν αἰτιᾶται λέγων*), können als wörtliche Citate bezeichnet werden, dagegen deutet das so oft eingeschobene *φησί* nur an, dass das philonische Excerpt noch fortläuft, nicht, dass der Wortlaut wiedergegeben werden soll. Dies Excerpt muss aber sehr gekürzt sein, wie sich schon daraus ergiebt, dass das Fragment des Eusebios, obwohl es ein Excerpt aus dem ganzen ersten Buch zu sein scheint, doch nur ungefähr den zehnten Teil von dem ausmacht, was durchschnittlich auf eine Buchrolle geschrieben zu werden pflegte. In einem Fall sind wir im Stande, durch die Vergleichung mit einer nachher von Eusebios selbst gegebenen wörtlichen Anführung die Lückenhaftigkeit dieses Excerptes zu erweisen (I. 10. 22 [33] *cf.* IV. 16. 6 [11]).

Dieser Auszug ist nun aber keineswegs zu dem Zweck gemacht, den wir verfolgen, wenn wir ihn erforschen. Wir wollen aus ihm die phoinikischen theologischen Lehren lernen, Eusebios will mit Hülfe derselben das griechische Heidentum widerlegen. Ohne Rücksicht auf Zusammenhang und Verständlichkeit excerpirt er Alles, was zu dieser seiner Tendenz passt[7]). — Die neuere Forschung, welche so sorgfältig die Mythen Sanchuniathons zu erklären unternommen hat, scheint darüber fast vergessen zu haben, dass die *Φοινικικὴ ἱστορία* vor allem ein griechisches Werk und zwar aus einer Zeit ist, in der wenigstens die schriftstellerische Technik noch auf hoher Stufe stand. Die jetzt so zusammenhangslosen Sätze standen einst ohne Frage wohlgeordnet da, die abgerissenen einzelnen Notizen waren mit einander verbunden; und ehe irgend welche Folgerungen aus dem Berichte

7) Fast unbegreiflich ist das Urteil von Renan S. 303: *En effet l'extrait donné par Eusèbe se suit d'une manière assez rigoureuse; on voit qu'il omet peu de chose et que l'original devait être à peu près tel, qu'il le donne.* Viel besser urteilt Renan selbst S. 308: *Eusèbe n'a pris dans l'oeuvre originale que ce qui allait à sa polémique contre le paganisme.*

gezogen werden dürfen, muss der ursprüngliche Zusammenhang hergestellt, oder, wo dies nicht mehr möglich sein sollte, wenigstens diese Unmöglichkeit constatirt werden.

Der erste Teil des philonischen Berichtes

Der Inhalt bringt es mit sich, dass im ersten Teil des Excerptes (§ 1—11 [14]) die Lücken kaum hervortreten, denn es handelt sich hier um einzelne Erfindungen, also um Notizen, welche ihrer Natur nach leicht aus dem ursprünglichen Zusammenhang gelöst werden konnten. Gleichwohl verrät sich doch auch hier an manchen Stellen eine Lücke. So ist jetzt z. B. ganz unklar, was der gewöhnlich falsch übersetzte Schlusssatz von § 6 [9] eigentlich beabsichtigte: *ἀπὸ μητέρων δέ, φησιν, ἐχρημάτιζον, τῶν τότε γυναικῶν ἀναίδην μισγομένων, οἷς ἂν ἐντύχοιεν* d. h. 'sie nannten sich nach den Müttern, da die damaligen Weiber sich mit Jedem einliessen'. Dieser Satz setzt voraus, dass an einer späteren, von Eusebios weggelassenen Stelle von der Einsetzung der Ehe und der Aufhebung des 'Mutterrechtes' gehandelt war. Da der schliessliche Weltregent eine Frau hat, seine Vorgänger Uranos und Kronos dagegen viele, so war offenbar der Fortschritt in der Culturgeschichte so gedacht, wie ihn auch viele heutige Anthropologen annehmen, dass nämlich auf die Polyandrie die Polygamie, auf diese die Monogamie gefolgt sei. Ebenso rätselhaft erscheint es zunächst, wenn § 6 [9] vier Brüder genannt werden, von denen Kasios, Libanos, Antilibanos und Brathy den Namen erhielten. Ein Brathyberg ist sonst nicht überliefert, und da kein Grund vorliegt, die Notiz (mit Lobeck) einfach für einen schlechten Scherz zu halten, so müssen wir in diesem Berg eine weniger bekannte phoinikische Höhe oder auch eine weniger gebräuchliche Namensform für eine sonst bekanntere Höhe[8]) vermuten. In diesem Fall aber ist die Auswahl der Namen allerdings befremdlich, sie erklärt sich aber, wenn wir bedenken, dass Brathy zugleich den aromatischen Sadebaum bezeichnet, und dass auch Kassia und Libanon bekannte Aromata sind. Offenbar sind diese Bergnamen deshalb zusammengestellt, weil sie mit den Namen von Gewürzen coincidirten: dann aber muss die Zusammenstellung zu einem besonderen aus den Worten des Eusebios nicht mehr direct ersichtlichen Zweck veranstaltet sein. Sehr wahrscheinlich war von den Brüdern gesagt, dass sie auf den nach ihnen genannten Bergen den Göttern zuerst Aromata geopfert haben. Dies ist um so wahrscheinlicher, da ausser dem Weihrauchopfer die Entstehung der übrigen Opfer in der Geschichte der übrigen Erfindungen wirklich berichtet wird (vgl. § 4 [6] u. 7 [10]). Es ergiebt sich aber weiter sofort eine Anknüpfung an das, was von den Eltern der Brüder gesagt ist: *οὗτοί φησιν ἐκ παρατριβῆς ξύλων εὗρον πῦρ*,

8) Ewald a. a. O. S. 43 stellt *Βραθύ* zu Efrat (= Ephraim), so dass Phoinike durch seine drei Hauptberge bezeichnet wäre. — Die verschiedenen Verbesserungsvorschläge z. B. *Δέβραθυ*, was = Tabor sein soll (so Nolte), scheinen mir schon, weil sie die auffallende Coincidenz mit den Gewürznamen aufheben, irrig.

καὶ τὴν χρῆσιν ἐδίδαξαν: offenbar wird damit die Erfindung der Weihrauchverbrennung absichtlich mit der Feuererfindung verbunden. — In einem Falle hilft uns, wie mir scheint, die Vergleichung mit dem Hebräischen dazu, die Lücke des Auszugs zu ergänzen. § 10 [13] nämlich lesen wir *ἀπὸ τούτων γενέσθαι Μισὼρ καὶ Συδύκ, τουτέστιν εὔλυτον καὶ δίκαιον. οὗτοι μὲν τοῦ ἁλὸς χρῆσιν εὗρον. Μισώρ* ist מִישׁוֹר 'Billigkeit' (Renan S. 268), in *Συδύκ* ist längst צַדִּיק 'gerecht', 'zuverlässig' erkannt worden. Aber warum erfinden diese Männer das Salz? Alaunsalz heisst im Phoinikischen בֹּרִית, Bündnis בְּרִית. Nun liegt nicht etwa ein dummer Übersetzungsfehler vor — der wäre unbegreiflich und würde der sonstigen Correctheit des philonischen Zusammenhanges widersprechen —, sondern Philos Quelle und ihr folgend Philo selbst hatte die beiden Worte in einen etymologischen Zusammenhang gebracht und gemeint, das Bündnis בְּרִית sei nach dem bei demselben verwendeten Reinigungssalz בֹּרִית genannt worden, wie man ebenso im Griechischen ein Bündnis als *ἁλὸς κοινωνία* bezeichnete. Nunmehr musste allerdings die Erfindung des Salzes dem ersten Bündnisse, das offenbar durch Misor und Sydyk geschlossen wurde, vorhergehn. Auch hier also wird der Zusammenhang vortrefflich, sobald man nur eine grössere Lücke in dem Excerpt annimmt. — Eine andere zu constatirende, jedoch nicht mehr zu ergänzende Lücke betrifft die Erzählung des ersten Menschengeschlechtes (§ 4 [7]). Mit der Erzeugung von Aion und Protogonos durch den Wind Kolpia und Baau wird unzweifelhaft ein neuer Ursprung der Menschen bezeichnet: Was aber war aus denen geworden, die vorher gelebt hatten? Waren sie vernichtet worden, und wenn sie es waren, wer war ihr Gegner, was war ihre Schuld? Und wozu waren vor der Erwähnung dieser Menschen die Namen der Winde *Νότου καὶ Βορέου καὶ τῶν λοιπῶν* aufgezählt? Schwerlich wird es je gelingen, diese Fragen sicher zu lösen[9]).

9) Gewöhnlich versucht man auf anderen Wegen, als durch die Annahme eines sehr unvollständigen Auszuges, Ordnung in diese Unordnung zu bringen, indem man teilweise grossartige Missverständnisse des phoinikischen Textes ansetzt; (so z. B. § 10 *Ἀγρός* nach Scaliger und Renan Übersetzung von שָׂדֶה, שָׂדַי statt von שֵׁדִי) oder aber den Text bei Eusebios ganz willkürlich umgestaltet. Diesen letzteren Weg hat besonders Ewald eingeschlagen, welcher z. B. S. 18 annimmt, dass die Erfindung der § 9 [11] genannten Gegenstände *ἄγκιστρον καὶ δέλεαρ καὶ ὁρμιά* (welche jetzt sehr passend dem Metallarbeiter beigelegt sind) ursprünglich vielmehr dem *ἁλιεύς* (§ 8 [11]) zugeschrieben waren, ferner für *Χρυσώρ* den von Damasc. *princ.* S. 385 K. genannten *Χουσώρ* einsetzt und die Worte *εἶναι δὲ τοῦτον τὸν Ἥφαιστον* hinter *τεχνίτην* an Stelle des dort überlieferten *Γήϊνον αὐτόχθονα* stellt. Dieses letztere Wort (der Zusatz *αὐτόχθων* zu *Γήϊνος*) scheint allerdings auch mir aus einem Randcitat aus § 12 [15] *Ἐπίγειος ἢ Αὐτόχθων* hinzugefügt zu sein. Denn *Γήϊνος* war als ein Künstler in Erdarbeit charakterisirt: *οὗτοι ἐπενόησαν τῷ πηλῷ τῆς πλίνθου συμμιγνύειν φορυτὸν καὶ τῷ ἡλίῳ *αὐτὰ τερσαίνειν, ἀλλὰ καὶ στέγας ἐξεῦρον* (vgl. Renan S. 270); zu den weitgehenden und sehr

Der zweite Teil des philonischen Berichtes. Das Schicksal der Uraniden

Viel mehr aber noch wird das Verständnis des Textes durch die Lückenhaftigkeit des Auszuges in dem zweiten Teil desselben, welcher von dem tragischen Schicksal der Uranosfamilie handelt, beeinträchtigt. Es war hier, wie aus einzelnen erhaltenen Spuren noch unzweifelhaft hervorgeht, eine Reihe von Begebenheiten geschildert, in denen sich Ursache und Wirkung, Schuld und Strafe genau entsprachen: was uns aber zunächst entgegentritt, ist ein Haufen wüster und in ihrem jetzigen Zusammenhang grossenteils sinnloser Bemerkungen, mit denen sich zu beschäftigen gar nicht lohnen würde, stünde nicht fest, dass sie einst einen jetzt verlorenen Sinn gehabt haben. Zunächst ergiebt sich, dass den Hauptinhalt des Fragmentes zwei Kriege zwischen Kronos und Uranos bilden: im ersten Krieg wird Uranos vom Thron gestossen, im zweiten, dessen Vorhandensein wir allerdings nur aus seiner Wirkung erschliessen können, tötet Kronos seinen Vater. Die Veranlassung des ersten Krieges ist die Eifersucht der *Gaia* auf die Nebenweiber ihres Gatten; die Veranlassung des zweiten Krieges berichtet der Excerpent zwar nicht, aber er macht doch unmittelbar vor der Notiz von der Ermordung des Uranos einige Angaben, die mit jenem Kriege in Verbindung gestanden zu haben scheinen. *Uranos* nämlich, so sagt er § 19 [28], verband sich mit *Demarus* und befehdete den *Pontos*, dieser aber besiegte den Demarus. Die Niederlage dieses Letzteren stimmt so wohl mit der gleich darauf berichteten Tötung seines Bundesgenossen Uranos, dass man kaum umhin kann, beide Begebenheiten in einen ursächlichen Connex zu bringen. Kronos wird der Bundesgenosse des Pontos gewesen sein: während dieser den Demarus besiegte, verfolgte und tötete Kronos den Uranos. Nun wohnt Kronos nach § 15 [9] in der von ihm gegründeten ersten Stadt *Byblos*, Uranos befindet sich nach § 17 [22] auf der Flucht, diese Flucht also muss ihn irgendwie mit Pontos in feindliche Berührung gebracht haben. Die Heimat des Pontos ist nicht angegeben, aber seine Gebeine werden § 22 [35] in *Berytos* beigesetzt und dort herrscht auch sein Sohn *Poseidon*, so dass höchst wahrscheinlich auch er dort anzusetzen ist: nach Berytos also ist der entthronte Uranos vor seinem Sohn Kronos geflohen. Wahrscheinlich ist derjenige, von welchem Uranos abfällt, als er sich mit Demarus verbindet, eben der König von Berytos, Pontos, so ungeschickt in diesem Fall der Ausdruck des Excerpenten ist (§ 19 [28]): *εἶτα πάλιν Οὐρανὸς πολεμεῖ Πόντῳ, καὶ ἀποστὰς Δημαροῦντι προστίθεται*: da der Abfall dem offenen Kampf vorhergehen muss, sollte man *καὶ* hinter *ἀποστὰς* erwarten. Wenn Uranos von Pontos abfällt, so hat er vermutlich an dessen Hof als ein hoher Beamter gelebt. Auf welche Weise er,

gewaltsamen Änderungen Ewalds aber vermag ich einen triftigen Grund nicht zu entdecken, am wenigsten bei der oben geschilderten Lückenhaftigkeit unseres Auszugs.

der Flüchtling, zu dieser Stelle gelangte, muss Philo erzählt haben, und da bot sich ihm als Motivirung zunächst dar, dass Pontos oder dessen Vater *Nereus* eine der vielen Töchter des Uranos heiratete. Dieselben haben ihren Vater nach Berytos begleitet, und dieser bedient sich mehrerer von ihnen, um dem verhassten Sohn Nachstellungen zu bereiten.

Fast noch weniger als über die Entstehung dieses zweiten grossen Götterkampfes erfahren wir über seinen Ausgang: mit dem Greuel, den der Sohn an dem Vater verübt, hat Eusebios fast alles Interesse an dem Bericht dieses Kampfes verloren. Offenbar fand er in demselben sonst nichts mehr, was so stark die heidnischen Götter entehrte. Gleich im folgenden wird dem Leser überlassen, sich in eine ganz veränderte Lage der Dinge hineinzufinden. Demarus, welcher anfangs geschlagen wurde und ein Opfer gelobte, wenn er sich rettete, muss wirklich errettet sein, denn er erhält § 21 [31] die Herrschaft; dagegen werden am Schluss von § 22 [35] *Πόντου λείψανα* nach Berytos geweiht; es scheint demnach, als sei der Kampf doch insofern wenigstens in sein Gegenteil umgeschlagen, als Pontos von seinem Gegner überwunden wurde. Kronos dagegen scheint nicht mit in die Niederlage hineingezogen gewesen zu sein, wenigstens erscheint er auch im folgenden noch im Besitze der vollen Gewalt: er ist es, der die Herrschaft über die Länder nach eigenem Gutdünken verteilt: *Κρόνου γνώμῃ* (§ 21 [31]) herrschen Astarte, Demarus, Adodos. Aber eben dass der siegreiche Kronos nicht in eigenem Namen die Regierung weiterführt, ist doch wunderbar und musste von Philo besonders motivirt werden. Wahrscheinlich war es Reue über den Vatermord, die in dem vollständigen Bericht den Sohn bestimmte, der Krone zu entsagen, deren er sich unwürdig gemacht, und in die Ferne zu wandern. Dies Motiv war vermutlich, wie in der Ödipussage, dadurch gesteigert, dass Kronos seinen Vater unerkannt tötete. Die bisherigen Vermutungen werden von anderer Seite her vollkommen bestätigt. Dass nämlich wirklich Vatermord den Entschluss des Kronos begründete, sehen wir daraus, dass derselbe, 'als Pest und Verderben ins Land gekommen war, seinen einzigen Sohn dem Vater opfert.' So wenigstens heisst es § 22 [33] in unserem Excerpt — sinnlos genug, da nicht blos vorher § 18 [26] eine ganze Reihe anderer Kronossöhne erwähnt sind, sondern auch § 22 [34] gleich nachher noch *Mut* angeführt wird; glücklicherweise hat uns der Excerpent hier selbst das Mittel gegeben ihn zu controlliren. Aus dem wörtlichen Fragment IV. 16. 6 [11] ersehen wir nämlich, dass nicht der einzige Sohn überhaupt, sondern der einzige Sohn von der Nymphe *Anobret* gemeint ist. Dieses wörtliche Fragment dient übrigens noch in anderer Weise dazu, den Zusammenhang unserer ganzen Stelle aufzuklären. Eingeleitet wird dasselbe mit der Bemerkung, dass in Zeiten der Not die Fürsten ihre eigenen Kinder zu opfern pflegten; danach muss angenommen werden, dass Kronos noch regiert, und wirklich heisst es

Κρόνος — βασιλεύων τῆς χώρας. Dies aber scheint der Reihenfolge des Excerptes § 21 [31] f. zu widersprechen, denn dort hat Kronos die Herrschaft bereits abgetreten. Wenn demnach die Überlieferung IV. 16. 6 [11] richtig ist, wonach auch jenes Fragment aus dem ersten Buch der *Φοινικικὴ ἱστορία* stammt — und wir werden sehen, dass sie in der That richtig ist —, so muss Eusebios seinen Bericht nicht nur sehr lückenhaft, sondern auch in unrichtiger Reihenfolge excerpirt haben. Der Zusammenhang des Berichtes ist nämlich offenbar der folgende: nachdem der siegreiche Kronos heimgekehrt, brechen Seuchen aus, und man erkennt, dass der Vatermord die Ursache des Verderbens ist. Da beschliesst der König, seinen Lieblingssohn, den einzigen, den ihm die Anobret geboren, dem gemordeten Vater zu opfern und die Herrschaft niederzulegen. — Drei Gottheiten nun erhalten nach der Überlieferung die Herrschaft in Phoinike: *Astarte*, *Demarus καὶ Ἄδωδος βασιλεὺς θεῶν.* Aber diese Überlieferung kann nicht richtig sein. Freilich ist daran nicht Anstoss zu nehmen, dass dieser Adodos vorher nicht genannt ist, denn die Beschaffenheit des Excerptes gestattet einen Schluss *ex silentio* nicht; da aber, wie wir sehen werden, *θεοί* Bezeichnung der Kronosdynastie ist, so würde der Titel *βασιλεὺς θεῶν* nicht blos für jenen rätselhaften Adodos, sondern ebenso sehr für Demarus gelten müssen. Eben darauf, dass der König der Götter Niemand anders als der grade deshalb hier als Zeus bezeichnete Demarus ist, führt die ganze Logik des vorhergehenden Berichtes, soweit in demselben ein Zusammenhang noch erkennbar ist. Schon seine Geburt weist darauf hin, dass ihm die Herrschaft über die Welt, oder um in der Sprache Philos zu bleiben, über die 'Götter' bestimmt ist. Kronos, so heisst es § 15 [18 f.], gab die Lieblingsgemahlin seines Vaters seinem Bruder Dagon, diese aber war schwanger und gebar in der neuen Ehe von dem alten Gatten[10]) den Demarus. Obwohl an sich die Übernahme der Weiber eines gestorbenen oder abgesetzten Fürsten durch seine Nachfolger den Gewohnheiten des alten Orients nicht widerspricht, ist die Einfügung dieses Zuges an dieser Stelle doch in hohem Maasse anstössig. Movers, dessen sittliche Entrüstung derselbe nicht weniger erregt, wie er einst den Eusebios empört zu haben scheint, sah die Entstehung dieser Wendung in einer falschen Etymologie: er nahm nämlich an (S. 144), Philo habe Demarus = דִּי מֵהֲרוֹן gedeutet. Aber eine solche Ableitung ist nicht blos an sich unsinnig, sondern sie kann nicht einmal dem Philo zugetraut werden. Jenes anstössige Motiv ist nicht aus einer falschen Etymologie, sondern aus dem Zusammenhang der Erzählung zu erklären. Es ist geweissagt worden, dass nur einer der männlichen Nachkommen des Uranos die Herrschaft dauernd

10) Warum Ewald S. 23 behauptet, dass es unentschieden bleibe, ob Uranos selbst oder Dagon der Vater des Demarus sei, ist mir nicht verständlich.

behalten und vererben werde; alle Söhne desselben haben geschworen, ihrem Bruder Kronos die Herrschaft zu lassen. So glaubt dieser für alle Zeiten des Thrones sicher zu sein. Aber einer der Uraniden hat den Eid nicht mitgeschworen, Demarus, der noch im Schoosse seiner Mutter lebt, und von dessen Dasein Niemand der Brüder etwas weiss. Damit dies Motiv zur vollen Geltung komme, hätte freilich Uranos mit der Krone zugleich die Möglichkeit, sich andere Söhne zu erzeugen, verlieren müssen. Die Entmannung des Uranos wird nun in dem Excerpt wirklich erzählt, jedoch erst im zweiten Kriege, sie führt unmittelbar den Tod des Vaters herbei; indessen scheint es, als liege auch hier eine Verschiebung der ursprünglichen Reihenfolge vor, auf die wir, weil ihre Erkenntnis für das richtige Verständnis schon der philonischen Erzählung notwendig ist, bereits jetzt aufmerksam machen müssen, obgleich wir damit wahrscheinlich über unsere nächste Aufgabe, die Reconstruction der philonischen Fragmente, hinausgehen. Denn obwohl wir schon oben Eusebios eine Veränderung der Reihenfolge nachwiesen, ist doch diese hier zu tendenziös, als dass sie ihm zugetraut werden dürfte, vielmehr gehört diese Umstellung einem früheren Bearbeiter des Textes an, welcher denselben rationalistisch entstellte und in unserem Fall durch die triviale Beobachtung geleitet wurde, dass die Castration in höheren Lebensjahren tötlich zu verlaufen pflegt. Diese Erwägung nun hat den rationalistischen Bearbeiter, was ihm sonst nicht grade häufig begegnet, zu einer wesentlichen Verschlechterung der Tradition bestimmt: im ersten Krieg ist die Castration des Uranos durch die früheren Begebenheiten nicht blos motivirt, sondern fast gefordert: Kronos bestraft seinen Vater auf die Bitten seiner Mutter, weil Uranos mit anderen Weibern Umgang hat. Die poetische Logik verlangt und mehrere Parallelversionen bestätigen es, wie wir sehen werden, dass er ihn eben an dem straft, mit dem er gesündigt. Wirklich hört auch von diesem Augenblick die bis dahin so fruchtbare Zeugungskraft des Vaters auf. Um so mehr würde zweiunddreissig Jahr später die Entmannung des Alten als eine zwecklose Grausamkeit erscheinen, und zwar dies um so mehr, da, wie wir sehen werden, in der Bearbeitung des Rationalisten der Vater von dem Sohne in der Schlacht nicht gekannt wurde. Übrigens leuchtet auch aus dieser entstellten Form noch hervor, dass die Erzählung von der Geburt des Demarus darauf zugespitzt ist, dass dieser schliesslich gegen alle menschliche Erwartung die Herrschaft über die Götter erlangen soll. Ebenso wie in der Ödipussage und wie in dem bereits besprochenen Ausgang unseres Mythos tritt klar die Idee hervor, dass das allwaltende Schicksal sich unweigerlich erfüllt, mögen die Menschen ihm auch noch so listig zu entgehen wähnen. Diese Idee spricht sich nun auch in der Fortführung der Erzählung deutlich aus. Unerkannt, ohne Vater, ja inmitten der Feinde wächst er auf, dem die Herrschaft der Welt versprochen ist — nach mensch-

licher Berechnung kann er den Thron nicht erhalten. Als er dann sich mit dem Vater verbündet und — wie wir vermuten dürfen — von diesem als Sohn erkannt ist, da drohte ihm neues Verderben; schon scheint der Tod ihm gewiss, da gelobt er in höchster Not jenes Opfer, von dem der Excerpent § 19 [28] spricht. Alles dies führt darauf, dass der König der Götter § 21 [31] Demarus selbst ist. Dazu kommt noch, dass dieser Vater des Herakles heisst (§ 19 [27]), der in der phoinikischen Mythologie eine so bedeutende Stelle einnimmt, dass er fast unumgänglich von dem Könige der Götter abstammen muss, was übrigens auch wiederholt bezeugt wird. Es scheint daher sehr wahrscheinlich, dass § 21 [31] der Buchstabe ὁ ausgefallen, und dass vielmehr so geschrieben werden müsse: *Ἀστάρτη δὲ ἡ μεγίστη καὶ Ζεὺς Δημαροῦς, [ὁ] καὶ Ἄδωδος, βασιλεὺς θεῶν, ἐβασίλευον τῆς χώρας Κρόνου γνώμῃ*[11]).

Wenn nun Astarte mit diesem Demarus-Adod zusammen die Herrschaft führt, so ist es nicht wohl anders denkbar, als dass sie dessen Gattin und zwar im Gegensatz gegen die Polygamie des Uranos und Kronos (s. oben S. 354) dessen einzige Gattin war. Nun wird aber § 17 [22] Astarte vielmehr die Gemahlin des Kronos genannt, sie muss also irgend einmal von diesem verstossen worden sein. Da liegt es denn scheinbar am nächsten, anzunehmen, dass Kronos dem Demarus zugleich mit der Herrschaft seine vornehmlichste Gemahlin überliess: denn dass Astarte dies war, scheint aus der Art wie sie § 17 [22] vor ihren Schwestern genannt wird, allerdings hervorzugehen[12]). Gleichwohl werden wir durch die Vergleichung anderer phoinikischer Mythen und bei aufmerksamer Erwägung des Zusammenhangs dahin geführt, die Verstossung der Astarte in eine viel frühere Periode zu verlegen. Zunächst kann kaum bezweifelt werden, dass Herakles der Sohn der Astarte und des Zeus-Demarus war: es spricht dafür schon die hohe Bedeutung des Herakles im tyrischen Culte, wo er mit Astarte zusammen verehrt wurde: wenn nun Philo von einer Astarte spricht, die eben in Tyrus ihren Cult hatte, so ist wohl klar, dass er dieselbe nicht zur Stiefmutter, sondern nur entweder zur Geliebten[13]) oder zur Mutter

11) Ewald S. 24 hat allerdings die Dreiheit Astarte, Demarus und Adod durch den Hinweis auf die Einleitung des Vertrages zwischen Hannibal und Philipp (Polyb. VII. 2) zu stützen gemeint, wo ausser dem *δαίμων* der Karthager Herakles und *Ἰόλαος* angenommen werden; er identificirt nämlich den *δαίμων* mit *Ἀστάρτη*, Herakles mit Demarus (der bei Philo sein Vater ist) und Iolaos mit Adod. Aber diese Gleichsetzung ist in allen ihren Punkten völlig zweifelhaft. Iolaos ist vielmehr, wie wir S. 382 sehen werden, Esmun, Herakles derselbe, der auch bei Philo so heisst.

12) Dass § 17 [22] Astarte, Rhea und Dione Vertreterinnen der 'drei das All umfassenden, Weltteile' seien, wie Ewald S. 26 behauptet, geht aus der Überlieferung keineswegs hervor.

13) Als Geliebter und Gatte der Astarte erscheint Herakles z. B. in dem Be-

des Herakles machen konnte. Es wird aber ausserdem von Eudoxos (Ath. 392 d; Cic. *deor. nat.* III. 16. 42) bezeugt, dass der phoinikische Herakles Sohn des Zeus und der *Asteria* sei. In der Letzteren wird allgemein und zwar mit grosser Wahrscheinlichkeit Astarte wiedergefunden: Zeus und Asteria bei Eudoxos entsprechen also dem Zeus-Demarus und der Astarte bei Philo. Wenn nun aber Astarte Mutter des Herakles ist, so muss ihre Ehe mit Demarus in eine frühere Periode fallen. Zwar, dass Eusebios die Geburt des Herakles vor dem zweiten Götterkampf erzählt, kann noch nicht als ausschlaggebend gelten, da wir bei ihm bereits eine Veränderung der Anordnung constatirten; aber die Rolle des Herakles verlangt selbst, dass er in jenen grossen Götterkampf verwickelt werde. Dazu kommt noch ein bestimmter Anhalt. Neben Pontos nennt Philo *Typhon:* in welchem Sinn, sagt das Excerpt zwar nicht direct, aber der Zusammenhang weist doch bestimmt darauf hin, dass er der Verbündete des Pontos und des Kronos war. Nun hat jeder der verbündeten Fürsten einen besonderen Gegner, es liegt also die Vermutung nahe, dass Typhon der Gegner des Herakles war. Eben dies wird aber durch Eudoxos in jener Stelle, die wir bereits in anderer Hinsicht mit dem philonischen Bericht combiniren konnten, wirklich berichtet. Es darf demnach in diesem Fall die eusebische Reihenfolge nicht angetastet werden, Herakles ist vor dem zweiten Götterkampf geboren, folglich auch Astarte vor demselben von Kronos verstossen worden. Dann ergiebt sich ungezwungen folgender Causalzusammenhang. Der flüchtige Uranos erhält ein Orakel, wonach der künftige Erbe der Welt von seiner Tochter Astarte geboren werden wird, sofern dieselbe dem Mächtigsten der Welt vermählt wird. Da nun Kronos als der Mächtigste der Welt erscheint — denn dass Demarus lebt, weiss Niemand —, so schickt Uranos Astarte dem Kronos zu, damit deren Sohn den Kronos entthrone, wie dieser seinen Vater entthront. Astarte nun gebiert zwar starke Kinder, die Titaniden und Eros und Pothos, doch den künftigen Welterben kann sie nicht gebären, weil Kronos nicht der Mächtigste der Welt ist. Da führt dieser selbst die Entscheidung herbei, nachdem er durch Zufall jenes Orakel erfahren: er verstösst Astarte und vermählt sie mit einem Andern, der natürlich Niemand anders als eben jenes wunderbar gerettete Kind, der wirkliche künftige Herrscher der Welt, Demarus, ist. So erfüllt sich der Wille des Schicksals grade dadurch, dass Kronos ihm zu trotzen meint. Dieses Motiv konnte leicht noch weiter zugespitzt werden, wenn grade durch diese Ehe der Astarte mit Demarus die Erkennung des Letzteren durch Uranos herbeigeführt wurde.

Obwohl im vorstehenden wenigstens die Hauptzüge der ursprünglichen

richt des Epiphan. (Fabricius *cod. pseud. Vet. test.* I. 328), wo er Vater des *Melchisedek* heisst.

Erzählung wiederhergestellt und einige der crassesten Widersprüche beseitigt sind, fehlt doch noch viel daran, dass alle Schwierigkeiten gehoben seien. In den Mitteln, die der vertriebene Uranos gegen seinen Sohn ersinnt, muss ein Fortschritt erkennbar gewesen sein, das Excerpt aber lässt denselben nur noch teilweise ahnen. Nachdem der Anschlag mit Astarte gescheitert ist, schickt Uranos Heimarmene und Hora[14]) gegen Kronos aus, das sind, wenn wir es richtig als die durchgehende Idee des Mythos bezeichneten, die Macht des Schicksals zu zeichnen, die Gottheiten der Notwendigkeit selbst, die Uranos anruft: indem Kronos diese in der Hand behält, muss er um so mehr geglaubt haben, des Schicksales sicher zu sein. Daraus aber folgt, dass vor dem zweiten Götterkrieg erzählt gewesen sein muss, wie diese Parzen aus der Gewalt des Kronos befreit wurden. Ganz unverständlich ist das dritte Mittel, auf das Uranos verfällt: die Baitylien, welche als beseelte Statuen bezeichnet werden; eine Parallele dazu werden wir bei Hesiod finden. — Eine Reihe weiterer Fragen drängt sich bei Personen auf, die in unserem Excerpt nur einmal vorübergehend genannt werden, von denen aber in dem ursprünglichen Werk offenbar ausführlicher erzählt wurde. Was wurde aus Betylos und Dagon (§ 13 [16]), wie verhielt sich der Letztere seinem Stiefsohn Demarus gegenüber? Wer hatte dem Kronos die Persephone und Athena (§ 14 [18]), den Sadid (§ 16 [21]) und jene Tochter geboren, welcher er den Hals abschnitt (§ 17 [21])? Zu welchem Zweck wurden (§ 18 [25 f.]) Asklepios, der jüngere Kronos, Zeus Belos und Apollon erwähnt? Nahmen auch sie an dem Götterkampfe teil? Nicht alle sich aufdrängenden Fragen können hier erwähnt werden, aber ein Problem verdient eine ausführlichere Erörterung, weil es so auffallend ist, dass, wenn sich nicht eine befriedigende Lösung fände, die Berechtigung, unseren ganzen Bericht auf Philo zurückzuführen, in Frage gezogen werden würde.

Der Begriff *θεοί* bei Philo

Philo selbst stellt den Euemerismus als die eigentliche Tendenz seiner Darstellung der phoinikischen Theologie hin IX. § 23 [29] *προδιαρθρῶσαι δὲ ἀναγκαῖον πρὸς τὴν αὖθις σαφήνειαν καὶ τὴν τῶν κατὰ μέρος διάγνωσιν, ὅτι οἱ παλαίτατοι τῶν βαρβάρων, ἐξαιρέτως δὲ Φοίνικές τε καὶ Αἰγύπτιοι, παρ᾽ ὧν καὶ οἱ λοιποὶ παρέλαβον ἄνθρωποι, θεοὺς ἐνόμιζον μεγίστους τοὺς τὰ πρὸς τὴν βιωτικὴν χρεῖαν εὑρόντας, ἢ καὶ κατά τι εὖ ποιήσαντας τὰ ἔθνη.* Dieser Euemerismus wird nun ausdrücklich schon der Quelle, Sanchuniathon, beigelegt; wäre in dieser Beziehung selbst ein grossartiges Missverständnis des Eusebios denkbar, so müsste doch in dieser Beziehung jeder Zweifel schwinden gegenüber den von ihm wörtlich ausgeschriebenen Angaben des Philo selbst. Taaut, so heisst es hier (§ 19 [24]), der Erfinder der Schriftkunst, suchte die Ursprünge der Dinge zu ergründen und begann schriftliche Aufzeich-

14) Über den Namen siehe unten § 38.

nungen, aber die Priester entstellten die Überlieferung durch Einfügung von allegorischen Mythen. Dieser (§ 21 [26] ὁ δὲ, d. i. Sanchuniathon) hat nun zwar aus geheimen Tempelurkunden die Wahrheit wieder ans Licht gezogen und Mythen und Allegorien entfernt, die Priester haben indessen diese doch wieder dunkel machen und zum Mythischen wenden wollen. Wir aber haben dies (d. i. die Schrift des Sanchuniathon) gefunden. — Dass die hier dem Mythos und der Allegorie entgegengestellte Wahrheit eben die euemeristische Deutung ist, ergiebt sich, wiewohl es nicht ausdrücklich gesagt ist, aus dem Zusammenhang. Um so mehr muss es befremden, wenn von § 17 [21] an in einem ebenfalls dem Sanchuniathon zugeschriebenen Absatz von den Göttern als von solchen die Rede ist; vgl. § 17 [21] ὡς πάντας ἐκπεπλῆχθαι θεούς. § 18 [23] θεὸς Οὐρανός. § 21 [31] Δημαροῦς [ὁ] καὶ Ἄδωδος βασιλεὺς θεῶν. § 22 [35] θεᾷ Βααλτίδι. § 23 [36] θεὸς Τάαυτος. § 24 [37] τοῖς λοιποῖς θεοῖς. § 25 [38] θεὸς Τάαυτος vgl. auch IV. 16. 7 [11] ἐξ ἐπιχωρίας Νύμφης Ἀνωβρὲτ λεγομένης. Vor dem § 17 [21], mit welchem diese höchst auffallende Änderung beginnt, finden sich nun in § 16 [20] folgende ganz abgerissene und unverständliche Sätze: κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον οἱ ἀπὸ τῶν Διοσκούρων σχεδίας καὶ πλοῖα συνθέντες ἔπλευσαν, καὶ ἐκριφέντες κατὰ τὸ Κάσσιον ὄρος, ναὸν αὐτόθι ἀφιέρωσαν. οἱ δὲ σύμμαχοι Ἴλου τοῦ Κρόνου Ἐλωεὶμ ἐπεκλήθησαν, ὡς ἂν Κρόνιοι· οὗτοι ἦσαν οἱ λεγόμενοι ἐπὶ Κρόνου. Da Ἐλωείμ, אֱלֹהִים, wahrscheinlich bei Philo das phoinikische Äquivalent von θεοί ist (s. u. S. 366 Anm. 15), so scheint es, als ob an dieser Stelle des Originals das Ereignis geschildert war, auf Grund dessen in der Folge die Uraniden und auch Uranos selbst, sowie der Kronosdiener Taaut als θεοί bezeichnet werden. Der erste der beiden jetzt unverständlichen Sätze lässt darauf schliessen, dass die Apotheose des Uranosgeschlechtes von den Kabeiren in dem berühmten Heiligtum des Kasios ausgesprochen wurde.

Das philonische Bruchstück reicht bei Eusebios von C. X. § 1—27 [41]: es wird abgeschlossen mit den Worten: ταῦτα ἀπὸ τῆς Σαγχουνιάθωνος προκείσθω γραφῆς, ἑρμηνευθείσης μὲν ἀπὸ Φίλωνος τοῦ Βυβλίου, δοκιμασθείσης δὲ ὡς ἀληθοῦς ὑπὸ τῆς Πορφυρίου τοῦ φιλοσόφου μαρτυρίας. Es wäre demnach zu erwarten, dass der Kirchenvater im folgenden seiner Disposition gemäss fortführe, indem er entweder die ägyptische Theologie behandelte, oder aber andere nicht in der Φοινικικὴ ἱστορία Philos enthaltene Mitteilungen über die phoinikische Religion machte. Da er das erstere für den Anfang des zweiten Buches aufgespart hat, ausserdem ausdrücklich erst I. 10 § 36 [54] mit den Worten ἀλλὰ γὰρ τὰ μὲν τῆς Φοινίκων θεολογίας τοῦτον περιέχει τὸν τρόπον seine Darstellung der phoinikischen Theologie abschliesst, so müsste die Erörterung von 27—36 [42—54] entweder eine Kritik des philonischen Berichtes oder aber eine zweite Darstellung der phoinikischen Götterlehre nach einer zweiten

Die zweite phoinikische Kosmogonie bei Eusebios

Quelle enthalten; höchstens wäre es denkbar, dass diese zweite Quelle eine andere Schrift desselben Autors wäre. Diese Art der Fortsetzung scheint nun wirklich durch die nächsten Worte angedeutet zu werden: *ὁ δ' αὐτὸς ἐν τῷ περὶ Ἰουδαίων συγγράμματι ἔτι καὶ ταῦτα περὶ τοῦ Κρόνου γράφει.* Obwohl sich diese Worte äusserlich allenfalls passend an das Vorhergehende anschliessen, geben sie doch zu unüberwindlichen inneren Bedenken Veranlassung und sind die erste Spur der schweren Störung, welche die Überlieferung in dem ganzen Schlussabschnitt dieses eusebischen Kapitels erlitten hat. Zunächst wer ist *ὁ αὐτός*? Eusebios hat vorher nicht einen, sondern nicht weniger als drei Schriftsteller Sanchuniathon, Philo und Porphyr citirt. Nun würde allerdings dieser Anstoss zunächst deshalb weniger erheblich erscheinen können, weil Eusebios das Werk des Philo für eine blosse Übersetzung des Sanchuniathon hielt, also möglicherweise von diesem nicht trennte, so dass wenigstens nur zwischen zwei Schriftstellern die Wahl bliebe. Aber diese Auffassung ist, wenn der gegenwärtige Zusammenhang überhaupt richtig ist, nicht zur Verminderung der Schwierigkeit zu verwenden. Dass Eusebios eine Schrift über die Juden ebenfalls für sanchuniathonisch solle gehalten haben, wäre schon wunderbar, doch mag das hingehen, evident aber ist, dass § 30 [45] mit den Worten *πάλιν . . . ἐκ τῶν Σαγχουνιάθωνος μεταβαλών* die Rückkehr zu Sanchuniathon angedeutet werden soll, dass mithin nach dem gegenwärtigen Zusammenhang in Beziehung auf die Schrift von den Juden Philo und Sanchuniathon für Eusebios nicht zusammenfallen konnten. Wer ist nun aber nach Eusebios der Verfasser jenes *σύγγραμμα*? Rein grammatisch betrachtet, liegt es am nächsten, *ὁ αὐτός* von dem zuletzt genannten Porphyr zu verstehen; viel weniger empfehlenswert, aber doch denkbar, wäre die Beziehung auf Sanchuniathon, der an erster Stelle genannt und als der eigentliche Verfasser des Werkes die Hauptperson ist. Von diesen beiden möglichen Erklärungsweisen haben diejenigen Interpreten, welche nur unsere Stelle vor Augen hatten, in der Regel, wie es auch das natürliche, die erstere bevorzugt, und daher sind die folgenden Citate in die Porphyrfragmente geraten (so auch Ewald a. a. O. S. 14. 4). Nicht blos viel weniger empfehlenswert als diese beiden Beziehungen würde es sein, sondern es hiesse gradezu eine unbegreifliche Incorrectheit des Eusebios voraussetzen, wollten wir *ὁ αὐτός* auf Philo beziehen. Nichts desto weniger ist diese Deutung, sofern der Text im folgenden überhaupt in Ordnung ist, unzweifelhaft geboten. Denn unter den auf das *σύγγραμμα περὶ τῶν Ἰουδαίων* zurückgeführten Abschnitten befindet sich § 29 [44] ein längerer Satz, den Eusebios *pr. ev.* IV. 16. 7 [11] wörtlich unter ausdrücklicher Verweisung auf Philo anführt. Haben wir es bei diesem ersten Anstoss zunächst nur mit einem schweren stylistischen Bedenken zu thun, so kommt hierzu sofort ein sachliches: das *σύγγραμμα περὶ τῶν Ἰουδαίων* muss, da es dem vorher zum

Zerrüttung des Textes des Eusebios in der zweiten phoinikischen Kosmogonie

Abschluss gebrachten Fragment entgegengesetzt wird, eine Schrift bezeichnen, der jenes nicht entstammt, also nicht die *Φοινικικὴ ἱστορία*; in der Parallelstelle wird aber ein längerer Teil dieses Citates so eingeführt (IV. 16. 6 [11]): *ἐκ δὲ τοῦ πρώτου συγγράμματος τῆς Φίλωνος Φοινικικῆς ἱστορίας παραθήσομαι ταῦτα.* Hier wird demnach eben auf das erste Buch der phoinikischen Geschichte verwiesen, das Eusebios schon I. 9. 19 [23] zu Anfang des ersten Fragmentes genannt hatte. Die verschiedenen Versuche, die gemacht worden sind, die divergirenden Angaben des Eusebios zu vereinigen, sind, wenigstens für die Lösung des uns entgegentretenden Problemes ganz bedeutungslos: der Widerspruch unserer Stelle wird nicht geringer, wenn wir, was übrigens schon an sich höchst unwahrscheinlich ist, annehmen, dass Philo in zwei verschiedenen von Eusebios gelesenen Werken wörtlich dieselben Sätze wiederholte, oder dass das *σύγγραμμα περὶ Ἰουδαίων* — was nach dem oben über Hierombalos Bemerkten allerdings sehr wahrscheinlich ist — einen Teil der *Φοινικικὴ ἱστορία* ausmachte. Im ersteren Fall hätte dem Kirchenvater die Identität der Stelle mit dem Abschnitt des eben von ihm gelesenen ersten Buches der *Φοινικικὴ ἱστορία* doch auffallen müssen; im letzteren Falle würde der Widersinn herauskommen, dass unmittelbar nach dem formellen Abschluss der Excerpte aus der phoinikischen Geschichte, noch dazu unter verkapptem Titel, ein neues Citat aus demselben Werke folgen würde: ein Nonsens, wie wir ihn überhaupt Niemandem, geschweige denn einem verhältnismässig so sorgfältigen und in den Citaten so genauen Schriftsteller wie Eusebios zutrauen dürfen. Es bleibt demnach, um den Widersinn unserer Stelle, sofern wir dieselbe als intact betrachten, zu heben, nur der Ausweg, dass wir IV. 16. 7 [11] einen Gedächtnisfehler des Kirchenvaters annehmen und demnach die doppelt erhaltenen Worte der phoinikischen Geschichte ganz absprechen. Aber hiergegen erheben sich wieder die schwersten Bedenken. Nicht nur wissen wir aus Porphyr (*de abst.* II. 56 *Φοίνικες δὲ ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς ἢ πολέμων ἢ αὐχμῶν ἢ λοιμῶν ἔθυον τῶν φιλτάτων τινὰ ἐπιφημίζοντες Κρόνῳ, καὶ πλήρης γε ἡ Φοινικικὴ ἱστορία τῶν θυσάντων, ἣν Σαγχουνιάθων μὲν τῇ Φοινίκων γλώττῃ συνέγραψε, Φίλων δὲ ὁ Βύβλιος εἰς τὴν Ἑλλάδα γλῶσσαν δι' ὀκτὼ βιβλίων ἡρμήνευσεν*), dass in der phoinikischen Geschichte eine ganz ähnliche Stelle wirklich vorkam, sondern wir können sogar im Auszuge des Eusebios selbst genau den Punkt bezeichnen, an dem sie einzufügen ist. Das betreffende Fragment handelt nämlich davon, dass Kronos seinen eingeborenen Sohn, den die Phoiniker *Jeud* nennen, bei einem das Land bedrohenden Verderben geopfert habe: dem entspricht offenbar I. 10. 22 [33] *λοιμοῦ δὲ γενομένου καὶ φθορᾶς, τὸν ἑαυτοῦ μονογενῆ υἱὸν Κρόνος Οὐρανῷ τῷ πατρὶ ὁλοκαρποῖ κτλ.* Es scheinen allerdings bei aller offenbaren Ähnlichkeit Anzeichen dafür vorzuliegen, dass das Excerpt I. 10. 22 [33] und das Frag-

ment IV. 16. 7 [11] nicht ganz genau übereinstimmen. Erstens spricht das letztere von grossen Gefahren, welche in Folge eines Krieges das Land betroffen hätten, während das Excerpt das Kindesopfer vielmehr mit einer Pest motivirt. Beide Versionen lassen sich indessen dahin leicht combiniren, dass Demarus, nachdem er den Pontos besiegt, auch Kronos bedrängte, und dass die Seuchen, die zum Opfer des Sohnes führten, durch diesen Krieg veranlasst waren. Zweitens scheint aus den Worten Porphyrs hervorzugehen, dass Philo in der phoinikischen Geschichte im Zusammenhang von den phoinikischen Kinderopfern sprach; grade auf diese Stelle passt nun das Fragment IV. 16. 7 [11], wogegen in dem Zusammenhang von I. 10. 22 [33] vielmehr das Kindesopfer nur einen Act des tragischen Schicksals der Uraniden bildete. Auch dies erklärt sich indessen, sowie man berücksichtigt, dass Philo, ähnlich wie Livius und viele andere Historiker, die Gebräuche eines Landes da, wo sie in seiner Geschichte zuerst auftraten, erörterte; er konnte also sehr wohl an dieser Stelle einen Excurs über die grausame Opfersitte einfügen. Am meisten Bedenken erregt aber drittens der Satz IV. 16. 7 [11] *Κρόνος τοίνυν, ὃν οἱ Φοίνικες Ἢλ προσαγορεύουσι, βασιλεύων τῆς χώρας, καὶ ὕστερον μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν εἰς τὸν τοῦ Κρόνου ἀστέρα καθιερωθείς.* Für *Ἢλ* ist äusserlich gleich gut beglaubigt *Ἰσραήλ*, dies wird sich indessen als eine Interpolation erweisen. Dieser Satz scheint schon deshalb der Einfügung in das Excerpt des ersten Buches zu widersprechen, weil dort Kronos nicht *Ἢλ*, sondern *Ἶλος* heisst, sodann aber noch mehr deshalb, weil an dieser Stelle der ganze Zusatz, insbesondere der proleptische Teil desselben anscheinend überflüssig sein würde. Genauere Betrachtung klärt auch diese Umstände auf. Philo unterschied nämlich zwischen dem Eigennamen *Ἶλος* und dem Appellativum *ἤλ* d. i. Gott; diesen letzteren Namen muss er bereits an der I. 10. 16 [20] excerpirten Stelle gegeben haben, wie sich aus dem im Excerpt erhaltenen Pluralis *ἐλωείμ* mit Sicherheit ergiebt[15]). Dadurch wird aber der Sinn des ganzen bedenkenerregenden Satzes in sehr passender Weise geändert. Wir haben es mit einer derjenigen Wendungen zu thun, welche

15) Dass für Gott *ἤλ*, Pl. *ἐλωείμ* gesagt wird statt des punischen *alon,* und dass dieses letztere Wort in der hebraisirenden Form עֶלְיוֹן *Ἐλιοῦν* (I. 10. 11 [14]) auftritt, ist vielleicht nur auf dialektische Verschiedenheit der Sprache des Mutterlandes von der der Colonien zurückzuführen, vielleicht aber liegt doch eine Verschiedenheit der Bedeutung zu grunde, welche in der Übersetzung verwischt ist. Bedenkt man nämlich das Verhältnis der indischen Asuren und *deva* zu den vedischen Gottheiten Ahura und *daeva,* so möchte man fast glauben, dass אֵל, אֱלֹהִים dem nicht jüdischen Kanaaniter böse Gottheiten, also etwa *Τιτᾶνες*, עלון dagegen gute Gottheiten (*θεοί* im engeren Sinne) und עֶלְיוֹן den obersten guten Gott (*Ζεύς*) bezeichnete; dies wird sich später sogar als sehr wahrscheinlich herausstellen. — Jedenfalls beweist die Anwendung der Worte *Elohim* und *Eljon* so wenig für (Ewald S. 60) als gegen das Alter Sanchuniathons.

Philo pathetisch gegen die phoinikische Götterlehre schleudert. Dieser Kindesmörder, sagt er, ist es, den ihr als El, d. h. als Gott verehrt, und der zum Planeten Saturn geweiht sein soll! — In diesem Sinn fügt sich nun IV. 16. 7 [11] ganz vortrefflich in das Excerpt I. 10. 22 [33] ein, und es kann unter diesen Umständen nicht zweifelhaft sein, dass von den beiden widersprechenden Citaten vielmehr I. 10. 27 [42 f.] verderbt ist: entweder der das erste Fragment abschliessende Satz *ταῦτα ἀπὸ τῆς Σαγχουνιάθωνος προκείσθω γραφῆς κτλ.*, oder aber der ganze Anfang des zweiten Fragmentes steht irrig an dieser Stelle. Die Entfernung des ersteren Satzes ist scheinbar die leichtere Procedur, aber dadurch würde erstens das folgende *ὁ αὐτός* vollends seine Anknüpfung verlieren, zweitens aber beweist schon die ganze Darstellung von § 26 [40] *εἶθ' ἑξῆς αὖθις ἐπιλέγει* an, dass der Verfasser in der That dem Ende seiner Erörterung zueilt. Die Störung liegt mithin im folgenden: sie muss aber dann einen sehr weiten Umfang haben. Es muss zunächst der ganze Bericht über das Opfer des Kronos fortfallen, da dieser der phoinikischen Geschichte entnommene Bericht der letzteren nicht entgegengestellt werden konnte. Offenbar haben wir es mit einem Randcitat zu thun, das ein aufmerksamer Leser aus IV. 16. 6 f. [11] ganz passend hinzugefügt hatte, weil darin nicht blos Sanchuniathon und Philo, sondern insbesondere auch der kurz vorher ausführlich besprochene Kronos erwähnt war[16]). Schon der Sinn verlangt mit zwingender Notwendigkeit die Ausscheidung dieser Stelle, selbst wenn wir von ihrem philonischen Ursprung ganz absehn. Denn der Bericht über das Kronosopfer enthält keineswegs das, was wir hier erwarten dürfen, eine zweite Darstellung der phoinikischen Theologie, sondern einen herausgerissenen einzelnen Punkt, dessen Bedeutung, so wie er dasteht, nicht einmal verständlich ist. Indem wir nun aber § 29 und § 30 bis *κατέθυσεν* [44] als ein in den Text geratenes Randcitat ausscheiden, müssen wir zugleich die Worte *ὁ δ' αὐτὸς ἐν τῷ περὶ Ἰουδαίων συγγράμματι ἔτι καὶ ταῦτα περὶ τοῦ Κρόνου γράφει* als eine Interpolation bezeichnen, bestimmt, wenigstens äusserlich den durch die Randglosse gestörten Zusammenhang wiederherzustellen; denn offenbar sollen die Worte *περὶ τοῦ Κρόνου* eben auf das Kronosopfer hinweisen. Dann aber muss die Dreistigkeit auffallen, mit welcher der Interpolator den Buchtitel *ἐν τῷ περὶ Ἰουδαίων συγγράμματι* eingesetzt hat. Dass dieser auch bei Origenes vorkommende Titel hier nicht etwa schon von Eusebios mit Beziehung auf die Taautlegende § 28 [43] genannt war, leuchtet schon deshalb

16) Wichtig wäre es für die Feststellung der Priorität der beiden Parallelstellen ob *Ἰσραήλ*, was die besseren Handschriften (ausser A H) I. 10. 29 [44] oder *Ἤλ* (so C F G IV. 16. 6 [11]; A H lesen *Βῆλ*) das richtige ist. Gutschmid hat sich für das erstere entschieden, aber mit Unrecht. Die Bedeutung von *ἤλ* ist bereits oben erörtert, und die Ursache der Änderung wird sich im folgenden (S. 392) ergeben.

ein, weil dieses *σύγγραμμα*, wenn überhaupt von Philo herrührend (s. auf dieser S. unten und S. 393), wahrscheinlich mit dem Abschnitt der *Φοινικικὴ ἱστορία* identisch ist, der nach Porphyr mit der Fiction von Hierombalos eingeführt wurde: dass hier die Erwähnung irgend eines Abschnittes der 'phoinikischen Geschichte' unzulässig war, geht schon aus dem bisher Bemerkten hervor, dazu kommt aber noch, dass das, was § 28 [43] über Taaut gesagt wird, im schärfsten Gegensatz zu dem steht, was Philo über ihn erzählt hat. Philos Sanchuniathon entnimmt seinen euemeristischen Bericht dem Taaut, dessen Lehre erst von Späteren in allegorisirendem Sinn geändert worden ist I. 9. 20 [25]: *ταῦτα εἰπὼν ἐπιμέμφεται τοῖς νεωτέροις τοῖς μετὰ ταῦτα, ὡς ἂν βεβιασμένως καὶ οὐκ ἀληθῶς τοὺς περὶ θεῶν μύθους ἐπ' ἀλληγορίας καὶ φυσικὰς διηγήσεις τε καὶ θεωρίας ἀνάγουσιν.* Umgekehrt hat 10 § 28 [43] Taaut in Allegorien geredet, und erst spätere Gottheiten haben dieselben erklärt: *ᾧ μετὰ γενεὰς πλείστας θεὸς Σουρμουβηλὸς, Θουρώ τε ἡ μετονομασθεῖσα *Χούσαρθις ἀκολουθήσαντες, κεκρυμμένην τοῦ Τααύτου καὶ ἀλληγορίαις ἐπεσκιασμένην τὴν θεολογίαν ἐφώτισαν.* Der Gegensatz ist so crass als möglich: wahrscheinlich eben von hier ausgehend gelangte Lobeck dazu, die Unechtheit des ganzen Fragmentes I. 10. 1—27 [41] zu behaupten. Diese Ansicht ist nun freilich ebenso wenig zu billigen als Movers' Versuch, den Bericht über Taaut § 28 [43] auf Porphyr, dagegen den über das Kronosopfer § 29 f. [44] auf Philo zurückzuführen; richtig aber bleibt, dass § 28 [43] nicht von demselben Verfasser herrühren kann, wie § 1—27 [41]. Dann ergiebt sich aber, dass der ganze Satz *ὁ δ' αὐτὸς ἐν τῷ περὶ Ἰουδαίων συγγράμματι ἔτι καὶ ταῦτα περὶ τοῦ Κρόνου γράφει* dem Interpolator gehört. Die Einschmuggelung einer ganz neuen Schrift erscheint nun freilich sehr gewagt, aber sie erklärt sich doch, wenn man bedenkt, dass Jemand, der hinter dem Schlusssatz des ersten Fragmentes *ταῦτα ἀπὸ τῆς Σαγχουνιάθωνος προκείσθω γραφῆς κτλ.* gleich den zweiten Bericht von Taaut und dann den vom Opfer des Kronos las, und den offenbaren Fehler corrigiren wollte, am ersten auf eine zweite Schrift des Philo verfallen musste, und da bot sich die aus Origenes bekannte Schrift über die Juden um so natürlicher dar, weil die Namensähnlichkeit des phoinikischen *Jeūd* und des biblischen *Jehuda* und die sachliche Ähnlichkeit des Opfers des Kronos mit dem des Abraham ja in der That an ein Werk über die Juden denken liess. Die Ansicht, dass der Buchtitel *ἐν τῷ περὶ Ἰουδαίων συγγράμματι* interpolirt sei, würde sogar eine sichere Bestätigung dann haben, wenn, wie es Ewald S. 14. 4 vermutet, der von Origenes *Cels.* I. 13 *ed.* Spencer citirte Philo *περὶ Ἰουδαίων* überhaupt nicht unser Herennius Philo, sondern vielmehr der von Jos. *contra Apion.* I. 23 und Clem. Alex. (*str.* I. 15. 72 *p.* 305 [132] Sylb.; 360 P.; 60 Dind. und sonst) citirte Philo Presbyteros war. Doch möglich ist es immerhin, dass ein Abschnitt der *Φοινικικὴ ἱστορία* als *σύγγραμμα περὶ τῶν*

Ἰουδαίων bezeichnet wurde (siehe unten S. 393), und darum lege ich darauf kein Gewicht. Jedenfalls aber durfte die 'Schrift über die Juden' an unserer Stelle nicht genannt werden. Daher erscheint es mir nicht zweifelhaft, dass erst unser Interpolator statt des IV. 16. 6 [11] überlieferten El (oder Bel) den jüdischen Namen Israel einsetzte. Der Interpolator verfuhr demnach von seinem Standpunkt aus gar nicht ungeschickt und gewiss in bester Absicht: den Text freilich hat er in Wahrheit arg zerstört: denn er hat nicht nur durch das beziehungslose ὁ αὐτός eine stylistische Schwierigkeit geschaffen, sondern auch die Ankündigung des Berichtes über das Kronosopfer keineswegs vor den Bericht selbst, sondern vielmehr vor einen ganz andersartigen Bericht über Taaut gesetzt. — Dieser letztere widerspricht ebenso sehr den vorhergehenden wie den nachfolgenden interpolirten Sätzen: hier haben wir also wieder den echten Text des Eusebios. Dem Inhalt nach stimmt dieser Paragraph sehr wohl mit dem überein, was von § 30 [45 f.] an γράφει δὲ καὶ ταῦτα πρὸς λέξιν ὧδέ πως λέγων über die Tiersymbolik mitgeteilt wird: an beiden Stellen spricht ein allegorisirender Philosoph, der den tiefen Geheimsinn der barbarischen Mythen darstellt. Indem wir nun aber die Zusätze ausscheiden, bemerken wir leicht, dass die echten Stücke weder von § 27 zu § 28 [41 : 43], noch von § 28 zu § 30 [43 : 45] zusammenpassen: es fehlt der ganze Anfang der zweiten phoinikischen Kosmogonie und wir wissen nicht einmal, von wem sie herrührt. In dieser Beziehung würde der Satz lehrreich sein, welcher unmittelbar auf das zweite interpolirte Stück § 30 [45] folgt: ὁ δ' αὐτὸς πάλιν περὶ τῶν Φοινίκων στοιχείων ἐκ τῶν Σαγχουνιάθωνος μεταβαλών, θέα ὁποῖά φησι περὶ τῶν ἑρπυστικῶν καὶ ἰοβόλων θηρίων: es könnte demnach scheinen, als habe sich auch der zweite unbekannte Verfasser der phoinikischen Theologie auf einen Sanchuniathon, der natürlich mit dem philonischen nur den Namen gemeinsam haben könnte, gestützt. Unmöglich wäre dies zwar nicht, da z. B. Suidas verschiedene Schriften Sanchuniathons erwähnt, aber die Tendenz des philonischen Sanchuniathon ist ausgesprochener Euemerismus und es ist doch wenig glaublich, dass ein allegorisirender Deuter des Cultus und der Mythen sich einer Fiction bedient haben sollte, die durch Philo bereits in einem ganz anderen Sinne bekannt geworden war. Viel wahrscheinlicher ist es, dass wir es auch hier mit einer Fälschung des Interpolators zu thun haben, der mit diesen Worten die Kluft der zweiten Commissur, welche die Interpolation von den Resten des echten Textes trennte, zu überbrücken versuchte. Das πάλιν dieses Verbindungssatzes weist offenbar auf die Φοινικικὴ ἱστορία zurück, die ebenfalls aus Sanchuniathon stammt: der Interpolator dachte sich also das Folgende als einen Teil der phoinikischen Geschichte. Das ist nun natürlich ausgeschlossen, nicht allein weil die Excerpte aus jener durch den Schlusssatz § 27 [42] beendet sind, sondern auch wegen des gänzlich abweichenden Charakters der Auszüge von

§ 30—35 [45—53]. Dass Sanchuniathon, der fingirte so wenig wie ein echter, den Herakleioten Areios, den Pherekydes, den Zoroaster und den Ostanes nicht citiren konnte, liegt auf der Hand.

Einige neuere Forscher haben allerdings den philonisch-sanchuniathonischen Ursprung auch dieses Abschnittes damit zu begründen versucht, dass ein anderes Werk, auf das der Verfasser unseres Abschnittes als von ihm selbst herrührend hinweist, den Namen ἐθωθιά führt, was phoinikischem עתות ʻChronikʼ entspreche; aber diese Vermutung ist aus sprachlichen Gründen höchst unwahrscheinlich und empfiehlt sich, wie Baudissin a. a. O. S. 18. 1 mit Recht hervorhebt, auch deshalb nicht, weil der Inhalt des Fragmentes keineswegs für den Ursprung aus einer Chronik spricht. Noch weniger werden wir Ἐθωθιά mit Baudissin als אתות ʻZeichenʼ erklären und die Schrift mit den στοιχεῖα identificiren, da, falls dies letztere überhaupt ein wirklicher Büchertitel ist, ja grade in der so betitelten Schrift die Ἐθωθιά als eine andere Schrift desselben Verfassers deutlich bezeichnet werden. Überhaupt müssen die zahlreichen Versuche[17]), Ἐθωθιά aus der phoinikischen Sprache zu erklären, als gescheitert betrachtet werden. Viel wahrscheinlicher ist es, in ἐθωθιῶν die Corruption eines griechischen Wortes zu vermuten; läge aber selbst ein phoinikischer Titel zu grunde, so würde daraus noch keineswegs philonischer Ursprung folgen. Dieser ist nach dem bisher Bemerkten so undenkbar, dass selbst Eusebios, obgleich er, wie wir sehen werden, von dem Werke des Sanchuniathon eine falsche Vorstellung hatte, dies nicht behauptet haben kann. Insofern also hat der Interpolator sehr thöricht interpolirt; trotzdem hatte er auch hier einen bestimmten Anhalt zu seiner Änderung. Denn das musste ihm sofort einleuchten, dass die Darlegung über die phoinikische Tiersymbolik nicht in jenem σύγγραμμα περὶ τῶν Ἰουδαίων gestanden haben könne, das er § 27 [42] durch Interpolation eingeführt hatte; da er nun aber einen Wechsel des Autors nicht verzeichnet fand, so war es für ihn das Nächstliegende, wieder an Philo zu denken. Vielleicht fand er aber gradezu den Satz: ὁ δ' αὐτὸς περὶ τῶν Φοινίκων στοιχείων, θέα ὁποῖά φησιν περὶ τῶν ἑρπυστικῶν καὶ ἰοβόλων θηρίων schon vor, wodurch er um so mehr genötigt wurde, die folgenden Erörterungen für philonisch zu halten. Von Philo nun kannte er ausser der Darstellung von den Juden nur noch die angebliche Übersetzung des Sanchuniathon: diese letztere einzusetzen hatte er aber um so mehr Grund, da der Inhalt bei

Der unbekannte Verfasser der zweiten phoinikischen Theogonie

oberflächlicher Betrachtung diesen Ursprung der Lehre von der Tiersymbolik zu empfehlen schien. — Der wahre Verfasser dieser verstümmelten zweiten phoinikischen Theologie ist unbekannt: sicher aber ist er

17) Über Ἐθωθιά = אותיות (was in der jüdischen Litteratur erst in den Targg. und ausserdem im Syrischen erscheint) vgl. Renan a. a. O. S. 282 Anm. 2.

unter den allegorisirenden Philosophen, den Stoikern oder Neuplatonikern, und zwar, wie die relativ grosse hier aufgespeicherte Gelehrsamkeit beweist, unter deren Häuptern zu suchen. Dies würde auf Porphyr passen, den Eusebios so oft citirt, und den man schon früher, jedoch aus unzureichenden Gründen, häufig als Verfasser dieser Darlegung bezeichnet hat. Man darf jedoch nicht vergessen, dass die allegorisirende Deutung der Götter und ihrer Abzeichen bereits in der stoischen Schule blühte und leicht, wofür es übrigens auch an bestimmten Anzeichen nicht fehlt (S. 27), von den griechischen auf barbarische Religionen übertragen werden konnte. Ja es scheint sogar, als ob bereits Philo einen unserm unbekannten Autor ähnlichen Schriftsteller, vielleicht dessen Quelle las. Am Schlusse des Berichtes über die Uraniden beruft sich nämlich Philo auf einen Sohn des Thabion, den ältesten Hierophanten der Phoiniker, welcher im ersten Abschnitt gar nicht genannt ist. Die Ausleger haben, die Schwierigkeit dieser so plötzlichen Einführung des Mannes wohl fühlend, denselben entweder mit dem vorher genannten Hierombalos oder gar mit Sanchuniathon selbst identificiren wollen. Das erstere geht schon deshalb nicht, weil Hierombalos der Jahvepriester unmöglich ein phoinikischer Hierophant genannt werden konnte, auch ist er ja keineswegs für das ganze Werk, sondern nur für einen kleinen Abschnitt, die jüdische Episode, Quelle des Philo-Sanchuniathon. An diesen Letzteren aber zu denken werden wir verhindert, wenn wir unsere Stelle mit einer Bemerkung über Sanchuniathon vergleichen, auf die sie sich offenbar zurückbezieht. Wir lesen:

Verhältnis der zweiten phoinikischen Theogonie des Eusebios zur ersten

IX. 20 [26]

ἀλλ' οἱ μὲν νεώτατοι τῶν ἱερολόγων τὰ μὲν γεγονότα πράγματα ἐξ ἀρχῆς ἀπεπέμψαντο, ἀλληγορίας δὲ καὶ μύθους ἐπινοήσαντες, καὶ τοῖς κοσμικοῖς παθήμασι συγγένειαν πλασάμενοι, μυστήρια κατέστησαν, καὶ πολὺν αὐτοῖς ἐπῆγον τῦφον, ὡς μὴ ῥᾳδίως τινὰ συνορᾶν τὰ κατ' ἀλήθειαν γενόμενα.

X. 25 [39]

ταῦτα πάντα ὁ Θαβίωνος παῖς πρῶτος τῶν ἀπ' αἰῶνος γεγονότων Φοινίκων ἱεροφάντης ἀλληγορήσας τοῖς τε φυσικοῖς καὶ κοσμικοῖς πάθεσιν ἀναμίξας, παρέδωκε τοῖς ὀργιῶσι καὶ τελετῶν κατάρχουσι προφήταις. οἱ δὲ τὸν τῦφον αὔξειν ἐκ παντὸς ἐπινοοῦντες, τοῖς αὐτῶν διαδόχοις παρέδοσαν καὶ τοῖς ἐπεισάκτοις κτλ.

Es leuchtet aus dieser Nebeneinanderstellung von selbst ein, dass der Thabionide als der erste von den Priestern bezeichnet wird, welche IX. 20 [26] als Verfälscher der Wahrheit dem Sanchuniathon entgegengestellt werden. Was der Thabionide erzählt, ist nicht etwa mit dem, was Philo nach Sanchuniathon gegeben hat, identisch; das *ταῦτα πάντα* bezieht sich nur auf den materiellen Inhalt der Erzählung, nicht auf den Geist, in dem sie vorgetragen wird. Es könnte hiergegen vielleicht eingewendet werden, dass

nach Eusebios' ausdrücklicher Angabe auch noch die Erwähnung des Thabioniden zu Sanchuniathon gehört, und dass es doch merkwürdig wäre, wenn der echte Bericht bereits den späteren gefälschten voraussetzt. Aber eben dies Bedenken hat Philo selbst durch eine eigentümliche Erfindung gehoben, welche uns zugleich die Gewähr giebt, dass er in der That seinen Sanchuniathon bereits gegen die späteren Mythenfälscher auftreten liess. Zur Einführung seiner phoinikischen Quelle fingirt nämlich der Byblier folgendes: Die Wahrheit ist bereits ursprünglich von Taaut aufgeschrieben, später von Priestern gefälscht, darauf von Sanchuniathon wiederhergestellt, sodann von neuem durch Priester verfälscht und endlich definitiv durch Philo entdeckt worden. Diese Art der Einführung macht in ihrer offenbaren Dittographie einen sehr wunderlichen Umweg, der nur aus der Composition des Werkes erklärt werden kann. Daraus folgt mit fast zwingender Logik, dass Philo seinem Sanchuniathon nicht blos die Mitteilung der unverfälschten Wahrheit, sondern zugleich die Widerlegung der ersten Verfälscher der Überlieferung in den Mund gelegt hatte; d. h. die Erwähnung des Berichtes des Thabioniden gieng bei Philo als sanchuniathonisch, wie es Eusebios angiebt, aber dieser Bericht, d. h. die allegorisirende Tendenz desselben, wurde von dem Gewährsmann für irrig erklärt. Der eigentliche Zweck dieser scheinbar so sonderbar complicirten Fiction ist übrigens leicht einzusehen. Wenn Philo darauf ausgieng, die allegorisirende Mythendeutung, welche dem Sohne des Thabion beigelegt wurde, zu widerlegen, so erfand er am besten für das, was er jenem Bericht entgegenstellen wollte, eine alte Quelle, welche nicht allein das Thatsächliche nach Philos Ansicht geben, sondern bereits eine Widerlegung des Thabioniden enthalten konnte. — Es scheint mir demnach gewiss, dass der Sohn des Thabion der fingirte Urheber eben jener allegorisirenden Mythenauslegung war, gegen welche sich Philo richtet. Nun ist eine Beeinflussung des Thabioniden durch die stoische Mythenauslegung anzunehmen, und ebenso könnte der ebenfalls allegorisirende Bericht bei Eusebios § 28; 30—35 [43; 45—53] schon bis auf die Stoiker und ihre unmittelbaren Nachtreter hinaufgerückt werden. Die Identität jenes zweiten eusebischen Excerptes mit dem Thabioniden ist übrigens ausgeschlossen, da die in dem ersteren genannten griechischen Schriftsteller ebenso wenig von dem Sohne Thabions wie von Sanchuniathon citirt werden konnten: sehr wohl ist dagegen eine auf Gemeinsamkeit der Quelle beruhende Verwandtschaft denkbar, oder es könnte auch, was bei weitem das Wahrscheinlichste ist, die zweite Quelle des Eusebios sich auf den Thabioniden oder dieser auf jene gestützt haben.

Den verschollenen Bericht des Thabioniden zu widerlegen, ist demnach in diesem Abschnitt der eigentliche Zweck des Pseudo-Sanchuniathon: aber jener unbekannte Autor ist nicht blos der Gegner Philos, sondern wahr-

scheinlich auch dessen Quelle. Denn wenn der Byblier seinen Sanchuniathon versichern lässt, dass der Sohn des Thabion materiell ganz und gar mit dem übereinstimme, was er selbst nach den Aufzeichnungen des Taaut gebe, so ist diese sonst höchst auffällige Übereinstimmung nur daraus zu erklären, dass Philo die Facten entweder aus derselben Quelle wie sein Gegner oder aber eben aus diesem selbst entlehnte und seinerseits nur die euemeristische Deutung hinzuthat. Nun ist aber die Entscheidung kaum zweifelhaft, wenn wir uns erinnern, wie sehr die allegorische Mythenauslegung den ursprünglichen Zusammenhang zerrissen haben muss: nur wenn der Byblier den Thabioniden selbst ausschrieb, konnte er mit diesem ganz übereinstimmen. Philo macht sich die Bekämpfung leicht: er schlägt den Gegner mit den ihm gestohlenen Waffen. Wirklich scheint ja der Allegoriker aus dem euemeristischen Gewand, das ihm Philo umgeworfen hat, allerorten noch hervor. Am charakteristischesten ist in dieser Beziehung das, was er § 21 [36] ff. über die Göttersymbole vorbringt. Wenn er z. B. § 24 [37] bemerkt: *τοῖς δὲ λοιποῖς θεοῖς δύο ἑκάστῳ πτερώματα ἐπὶ τῶν ὤμων, ὡς ὅτι δὴ συνίπταντο τῷ Κρόνῳ. καὶ αὐτῷ δὲ πάλιν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς πτερὰ δύο, ἓν ἐπὶ τοῦ ἡγεμονικωτάτου νοῦ, καὶ ἓν ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως*, so ist in der letzteren Terminologie der stoische Allegoriker unverkennbar.

§ 37. **Die phoinikische religiöse Litteratur in ihrem Verhältnis zu den griechischen Angaben über die phoinikische Theologie.**

Damit ist denn auch die so viel ventilirte Frage, ob es einen phoinikischen Sanchuniathon gegeben, wenigstens für den aus dem Thabioniden herübergenommenen Teil in negativem Sinn entschieden. Dass zwischen dem griechischen Allegoriker und dem griechischen Euemeristen ein phoinikisches Werk sollte gestanden haben, ist schon unglaublich genug, mag aber noch hingehen: nimmermehr aber könnten die termini der griechischen Philosophie so rein erhalten sein, wenn zwischen Philo und dem griechischen Werk, das sich für eine Schrift des Thabioniden ausgab, eine Übersetzung ins Phoinikische und eine Rückübersetzung aus dem Phoinikischen läge. Welchen Zweck hätte auch ein Sanchuniathon verfolgen können, wenn er etwa im ersten oder höchstens im zweiten Jahrhundert v. Chr. — denn weiter hinauf dürfen wir den Thabioniden gewiss nicht rücken — die Geschichte seines Vaterlandes lediglich aus einer griechischen Quelle in phoinikischer Sprache erzählte, die damals höchst wahrscheinlich als Umgangssprache durch das Syrische, als Schriftsprache durch das Griechische verdrängt war? Aber die ganze Einführung Sanchuniathons bei Philo schliesst ja gradezu die reale Existenz eines sanchuniathonischen Werkes aus: denn wenn derselbe (I. 9. 22 [27]) versichert, er habe den Sanchuniathon aufgefunden,

Sanchuniathon eine Fälschung

so folgt daraus unmittelbar, dass derselbe vorher nicht im Umlauf war. Wenn Renan (a. a. O. S. 286) es für unmöglich hält, dass ein gewissenhafter Vielschreiber wie Philo sich eine grobe Fälschung habe zu schulden kommen lassen, so ist dies, da wir über die sonstige schriftstellerische Thätigkeit des Mannes keineswegs ausreichende glaubwürdige Nachrichten besitzen, ein Schluss, der etwas Unbewiesenes voraussetzt. Aber man wählt überhaupt nicht das treffende Wort, wenn man das Werk des Philo, wie es sich uns nunmehr herausstellt, als eine Fälschung bezeichnet. Dass Sanchuniathon erfunden wurde, ist eine Form der Einkleidung: die philonische Schrift muss gerechterweise beurteilt werden wie etwa die armenische Schrift des Mar Abbas, welche sich in die Periode der ersten Arsakiden hinaufdatirte, ähnlich auch wie die Werke vieler antiker Schriftsteller, die in ihrer Art ehrliche Leute waren und in dieser Periode, wo der wissenschaftliche Inhalt sehr wenig, die litterarische Form dagegen fast Alles bedeutete, auch dafür galten. Gehen wir aber von diesem Gesichtspunkt aus, so werden wir Philo willig zugestehen, dass er das, was er erreichen wollte, auch erreicht hat: grade unsere Analyse hat ergeben, auf einer wie hohen Stufe der litterarischen Kunstform die phoinikische Geschichte gestanden haben muss. — Sofern also der Charakter Philos in Betracht kommt, liegt kein Grund vor, der uns nötigt, einen phoinikischen Sanchuniathon anzunehmen. Aber auch alle anderen für diese Annahme vorgebrachten Gründe sind hinfällig. Was Ewald S. 59 zu gunsten des hohen Alters des Sanchuniathon anführt, dass er von vielen jüngeren Göttern Osiris, Dionysos, Adonis nicht rede, ist abgesehen davon, dass der jüngere Ursprung dieser Götter gar nicht feststeht, schon deshalb nicht beweisend, weil wir ja nur das erste Buch des Philo und auch dies nur im Auszug kennen, mithin gar nicht wissen können, ob jene Götter wirklich nicht vorkamen. Diese Gründe also vermögen das aus sicheren Schlüssen gewonnene Urteil nicht zu erschüttern, dass es einen phoinikischen Sanchuniathon, d. h. ein phoinikisches Werk von dem Umfang, wie Philo es gelesen haben will, überhaupt nicht gab.

Sonstige phoinikische Quellen Philos

Nun wäre es aber noch möglich, dass Philo doch für einzelne Teile, die er nicht aus dem griechischen Thabioniden entnahm, phoinikische Originale benutzte. Die neuere Forschung pflegt diese beiden Möglichkeiten nicht genügend zu unterscheiden und mit offenbarem Unrecht anzunehmen, dass der Byblier entweder einen phoinikischen Sanchuniathon — sei es einen echten, sei es einen fingirten — oder aber nur griechische Quellen benutzte. Von vornherein ist es wohl möglich, dass Philo zwar die Gestalt des Bybliers nach seinen Bedürfnissen erfand, aber doch aus wirklichen phoinikischen Quellen schöpfte. Leider können wir nur diese Möglichkeit aufstellen: ob diese Möglichkeit eine Wirklichkeit war, vermögen wir, da alle Kriterien sich bei genauerer Betrachtung als trügerisch er-

weisen, nicht mit Sicherheit zu beantworten. Erwägen wir zunächst den allgemeinen Zustand der phoinikischen Schriftstellerei zur Zeit Philos: er selbst ist dafür der beste Gewährsmann. Denn wenn er fingirt, ein phoinikisches Werk gelesen zu haben, so hätte einerseits diese Fiction gar keinen Sinn gehabt, wenn es in jener Zeit ganz unmöglich gewesen wäre, ein phoinikisches Werk in der Originalsprache zu lesen; andrerseits aber muss der phantastische Charakter des ganzen romanhaften Berichtes doch eben durch die Verweisung auf eine phoinikische Quelle schon genügend hervorgehoben gewesen sein. Was Philos Vorbild, Euemeros, durch die Fiction der Insel Panchaia, die wohl sein kann, aber nicht ist, erreicht, das bezweckt der Byblier durch die Erfindung eines phoinikischen Originalberichtes, den er zwar, wie der Leser sofort annehmen soll, nicht gelesen hat, aber doch gelesen haben könnte[1]. Alles, was wir sonst über das damalige Phönizien erfahren, stimmt damit überein. Münzen und Inschriften zeigen, dass die phoinikische Sprache in der Seleukidenzeit als Cultursprache abstarb, dass die Priestertümer erst hellenisirt, später z. T. romanisirt wurden; doch ist noch etwas über 100 Jahre vor Philo in dessen Heimatstadt Byblos eine Münze mit griechisch-phoinikischer Aufschrift geschlagen worden, auch lässt sich denken (vgl. oben S. 329 ff.), dass in einem engen und abgeschlossenen Kreise von phoinikischen Gelehrten — von 'Mysterien' redet der Byblier selbst I. 9. 20 [26] u. I. 10. 25 [39] s. o. S. 371 — das Studium der im allgemeinen längst untergegangenen nationalen Litteratur noch fortvegetirte. Grade ein solcher abgeschlossener Kreis war natürlich für eine phantastische Erfindung ebenso geeignet, wie es etwa heut zu Tage die Zigeunerlitteratur sein würde. Dass dies wirklich das Verhältnis war, spricht ja Philo selbst aus: Kap. 9 § 22 [27] *ταῦθ' ἡμῖν εὕρηται, ἐπιμελῶς εἰδέναι τὰ Φοινίκων ποθοῦσι καὶ πολλὴν ἐξερευνησαμένοις ὕλην, οὐχὶ τὴν παρ' Ἕλλησι*, denn diese Worte bedeuten doch gradezu, dass Philo als allgemein gelesen nur noch griechische Bücher kennt, dass man aber bei genauem Nachfragen sich noch Kunde von der altphoinikischen Litteratur verschaffen konnte. Unter solchen Umständen bleibt es natürlich von dieser Seite her ganz zweifelhaft, ob der Erfinder des Sanchuniathon bei seiner Erfindung phoinikische Originalberichte mit verwertete. Auch die Vergleichung mit anderen Berichten vermag nicht festzustellen, ob Philo noch phoinikische Originalquellen las. Denn obwohl Spuren der etwa von Philo benutzten Übersetzung bei anderen Schriftstellern meines Wissens nicht vorliegen, vielmehr Eudoxos, der dieselbe oder eine verwandte phoinikische Quelle las (S. 361), aber andere griechische Namen für die phoinikischen einsetzte als Philo, vermutlich auf eine andere Übersetzung zurückgeht als dieser, so beweist dies doch gar nicht, dass Philo nicht eine Übersetzung

Zustand der phoinikischen Litteratur in der späteren hellenistischen Zeit

Vergleichung Philos mit anderen griechischen Angaben über die phoinikische Religion

1) Verwandt sind Erzählungen wie die des Plut. *de fac. in orbe lunae* c. 26. 17 von der Auffindung der *διφθέραι ἱεραί* in Karthago.

benutzte: denn bei dem Zustand, in dem sich die phoinikische Litteratur damals befand, ist es begreiflich, dass dergleichen Übersetzungen nur ein sehr kleines Publicum fanden und litterarisch bedeutungslos waren. Drittens könnte vielleicht die eigentümliche Zählweise der Jahre eine Entscheidung abzugeben scheinen. Nach § 19 [29] *s. fin.* nämlich tötet Kronos seinen Vater in dessen 32. Jahre. Rechnet man dazu die Zeit, welche verstrich, während der geschlagene Demarus den Pontos besiegte und das Land des Kronos angriff — eine Zeit, die nicht gar zu kurz angesetzt werden darf, da in Folge des Krieges Seuchen ausbrachen, die schon einige Wochen oder Monate gedauert haben müssen, ehe sich Kronos dazu entschloss, die Herrschaft niederzulegen —, so wird man fast mit Notwendigkeit darauf geführt, dass Kronos die Herrschaft $33\frac{1}{3}$ Jahre, nachdem er den Vater abgesetzt hatte, verlor. Das Orakel, das dem Demarus die Herrschaft versprach, wird demnach gelautet haben, dass Kronos ein Menschenalter regieren werde. Da nun die Orientalen das Menschenalter gewöhnlich auf 40 Jahr fixiren, scheint sich hier die umändernde Hand des griechischen Bearbeiters zu verraten. Indessen muss man in der Aufstellung derartiger nationaler Unterschiede sehr vorsichtig sein: die Phoiniker können es in dieser Beziehung nicht mit den stammverwandten Völkern des Binnenlandes, sondern mit den Griechen gehalten haben, oder sie könnten zwar in der älteren Zeit Generationen von 40 Jahren, später aber Generationen von $33\frac{1}{3}$ Jahren angenommen haben. Dazu kommt noch, dass wir es bei dieser Angabe nicht mit dem ursprünglichen Text, sondern, wie wir sehen werden, mit einer späteren Umarbeitung zu thun haben, so dass also auch dies Moment völlig hinfällig ist. Ebenso wenig zutreffend scheinen mir Movers (Phoen. I. 144) und Renan (a. a. O. S. 291) aus gewissen stylistischen Eigentümlichkeiten die Übersetzung einer phoinikischen Grundschrift erschlossen zu haben. Ganz auszuschliessen von der Beweisführung sind natürlich Anspielungen auf phoinikische Namen sowie Erklärungen und Übersetzungen derselben, denn dergleichen konnte Philo ebensowohl in einer phoinikischen wie in einer griechischen Quelle finden. Wirkliche stylistische Semitismen aber enthält der philonische Bericht nicht. Zwar ist es Renan mit den ihm eigenen Gaben eines sehr feinen Stylgefühls und einer glänzenden Phantasie gelungen, eine blendende semitisirende Übersetzung der philonischen Kosmogonie zu geben: aber der Text selbst trägt diesen Charakter nicht. Bemerkenswert wäre in dieser Beziehung höchstens das zu Anfang häufig wiederholte *καί*. Allein auf diese Äusserlichkeit ist schon deshalb kein Gewicht zu legen, weil offenbar grade hier der Excerpent den ursprünglichen Styl wesentlich verändert hat. Was dasteht, ist kaum verständlich: die *συμπλοκή* des Geistes (§ 1) z. B. wird wohl, wie auch Ewald a. a. O. S. 32 annimmt, mit dem Chaos stattgefunden haben, aber aus dem Text ist dies nicht zu entnehmen. Wollten wir aber auch mit Baudissin

[Margin: Philonische Berechnung eines Menschenalters]

[Margin: Angebliche stylistische Semitismen Philos]

der unverständlichen Überlieferung durch eine Conjectur aufhelfen, indem wir ἐκ τῆς συμπλοκῆς καὶ τοῦ πνεύματος lesen, so würde auch dies eine grosse Verkürzung des Textes anzunehmen nötigen, bei der sehr leicht die zwischen den durch καί verbundenen Hauptsätzen stehenden subordinirten Sätze wegbleiben konnten. Diese ganze Schlussfolgerung aus dem Styl aber beruht, wie mir scheint, auf einer falschen Ansicht von der schriftstellerischen Thätigkeit Philos. Nicht was er giebt, sondern wie er es giebt, ist ihm die Hauptsache. Er ist ein Künstler des griechischen Styls. Hätte er selbst ein phoinikisches Original gehabt, so würde es ihm ein Leichtes gewesen sein, die dem Griechischen widerstrebenden Eigentümlichkeiten der Schreibweise zu entfernen. Ja, sollten sich wirklich bei ihm unzweifelhafte Semitismen finden, so würde man vielmehr einen ganz anderen Schluss aus ihnen ziehn müssen, den nämlich, dass er dieselben, um die Einkleidung wahrscheinlicher zu machen, in bewusster Absicht hinzufügte. — Aus diesen Gründen lassen wir es unentschieden, ob Philo auch phoinikische Quellen direct benutzte, legen aber dieser Frage, nachdem jedenfalls die Figur des Sanchuniathon sich als eine Fälschung ergeben hat, überhaupt keine allzu grosse Bedeutung bei. Denn dass er mindestens indirect auf einer phoinikischen Urkunde beruht und diese so treu wiedergiebt, als es seine euemeristische Tendenz und seine litterarischen Grundvorstellungen gestatteten, das können wir gar nicht bezweifeln.

Notwendigkeit, den philonischen Bericht in letzter Linie auf phoinikische Berichte zurückzuführen

Die von Philo geschilderten Begebenheiten spielen nicht blos äusserlich an der phoinikisch-gebalitischen Küste und führen Namen, die grossenteils aus dem Phoinikischen gedeutet werden können, sondern sie lassen sich auch sehr oft mit anderen Angaben über die phoinikische Mythologie vereinigen. Freilich jene Emanationslehre, welche Ph. Berger (*l'ange d'Astarté* Gratulationsschrift der prot. theol. Facultät zu Paris an Reuss. Paris 1879) aus den dürftigen phoinikischen Inschriften herausgelesen hat, würden wir gewiss bei Philo vergeblich suchen; dies aber scheint mir eher für die Glaubwürdigkeit desselben zu sprechen. Mit zuverlässigen Quellen stimmt Philo überein. Die Götter, welche der philonische Bericht den einzelnen Städten zuweist, sind nicht diejenigen, welche nach Ausweis der Münzen in der Seleukiden- und Kaiserzeit dort verehrt wurden; aber wenn wir sie als die altphoinikischen annehmen, so erklären sich die Gottheiten der hellenistisch-römischen Periode als einfache Umdeutungen der alten Landesgötter. So wird z. B. Berytos dem Poseidon und den Kab[ei]ren gegeben: Poseidon und die mit den Kabeiren identificirten Dioskuren, die letzteren gewöhnlich durch ihre Mützen angedeutet (Mionnet V. 336. 13; VIII. 238. 2; 3; 4; 240. 10), gehören wirklich zu den beliebtesten Münztypen der Stadt. Dasselbe Verhältnis zeigt sich überall. Besonders interessant sind in dieser Beziehung einige Culte, welche in der griechischen Zeit untergegangen sein müssen. Dazu rechnen wir vor allem den Dienst des bery-

Übereinstimmung des philonischen Berichtes mit den Münzen

tischen *Esmun*. So häufig dieser Gottesname auf phoinikischen Inschriften erscheint, so selten ist seine Entsprechung Asklepios auf griechischen Inschriften Phoinike's: der Grund war, dass, wie wir sehen werden, im Dienste des Esmun allerhand Zauberei getrieben wurde, die den Grundsätzen der öffentlichen griechischen Culte zuwiderlief. So findet sich denn auch Asklepios auf den griechisch-römischen Münzen von Berytos nie bis auf die Zeit Elagabals. Unter diesem Kaiser aber trat vorübergehend ein Umschwung ein. Ein Anschluss an die längst untergegangenen einheimischen Culte wurde, soweit es eben noch möglich war, versucht. Und da begegnet uns denn auf einer Münze, inmitten zweier aufrechtstehender Schlangen, ein jugendlicher Gott, welchen Mionnet V. 347. 84 für einen Herakles hielt, der aber um so mehr als der phoinikische Asklepios gedeutet werden muss, da, wie wir sehen werden, der phoinikische Asklepios zwar nicht, wie Phil. Berger *l'ange d'Astarté* S. 51 behauptet, als *dieu enfant* (vergl. dagegen auch Clermont-Ganneau *rev. crit.* 1880. S. 89), aber doch jugendlich dargestellt war. Diesen Esmun stellt Sanchuniathon mit den sieben Kabeiren zusammen, und nun findet sich auf einer anderen, meines Wissens noch nicht publicirten berytischen Münze Elagabals, von der sich ein schönes Exemplar im Berliner Museum befindet, um den Stadtnamen Ber(ytus) gruppirt ein Kreis von acht sitzenden männlichen Gestalten, deren ideales Costüm — sie sind, soweit die Kleinheit der Figuren es sicher erkennen lässt, bis zur Brust entkleidet — entschieden darauf schliessen lässt, dass wir Gottheiten vor uns sehen. Dass dies die sieben Kabeiren und der achte Esmun sind, wird, namentlich in Verbindung mit der andern Münze des Elagabal wohl Niemandem zweifelhaft sein. Damit aber hat der philonische Bericht eine ebenso überraschende als wertvolle Bestätigung empfangen.

Übereinstimmung des philonischen Berichtes mit anderen Litteraturdenkmälern

Ebenso aber können wir den philonischen Bericht aus anderen Litteraturdenkmälern bestätigen. Denn wenn auch bei den Schlüssen aus derartigen Übereinstimmungen grosse Vorsicht insofern nötig ist, dass wir nicht etwa die Philoniana des Eusebios, ohne es zu merken, mit anderen ebenfalls auf Philo zurückgehenden Angaben vergleichen, so dürfen wir doch sagen, dass in einigen Fällen diese Gefahr ganz ausgeschlossen ist. Der Mythos von dem byblischen *Adonis* lässt sich leicht mit der philonianischen Erzählung von jenem Ὕψιστος von Byblos vergleichen[2]), welcher nach § 12 [15] ἐκ συμβολῆς θηρίων starb, aber offenbar gehen beide Mythen nicht auf dieselbe griechische Übersetzung der phoinikischen Erzählung zurück. Alle anderweitig als phoinikisch bezeichneten Züge hier aufzuzählen, hiesse der späteren Untersuchung vorgreifen und ist auch, da das Vorhandensein jener Züge von Niemand bezweifelt wird, nicht nötig,

2) Siehe z. B. Renan S. 269.

doch auf eine Übereinstimmung ist es gut schon jetzt hinzuweisen, weil sie zeigt, dass trotz der, wie wir sehen werden, vorauszusetzenden Ummodelung der Überlieferung durch den Euemeristen, das rein Factische sich doch noch immer ziemlich rein erhalten hat. Bei Damaskios nämlich in dem Leben des Philosophen Isidoros findet sich ein allerdings durch die Lückenhaftigkeit des Auszuges sehr entstellter und darum nicht genügend gewürdigter Bericht über den *Esmun*mythos (*Cod.* 242. *p.* 352[b]. 11 Bekk.). Isidoros, so ungefähr muss der Zusammenhang gewesen sein, hat seine geliebte Gattin verloren; im Schmerz beschliesst er, der mystische Philosoph, zu theurgischer Hülfe seine Zuflucht zu nehmen, er wendet sich nämlich an das Asklepieion in Berytos, wahrscheinlich in der Hoffnung, dass der wunderthätige Gott der Heilkunst ihm die Gattin lebendig machen werde. Welche Mittel der Theurge anwendet, erfahren wir nicht genauer, da der christliche Excerpent es nicht für nötig hielt, dergleichen aufzuzeichnen; nur das können wir annehmen, dass ein mystisches Feuer dabei eine Rolle spielte. Denn offenbar gehört in diesen Zusammenhang der abgerissene Satz Z. 27 *ἐν σκότῳ διωλυγίῳ πολὺ φῶς ἀνάψας*. Besser aber sind wir über eine Episode unterrichtet, welche bei dieser Gelegenheit der zu Abschweifungen, insbesondere mythischen Inhalts, überaus geneigte (Photios *Cod.* 182. *p.* 126[a]. 12) Damaskios einschaltete, um den Leser über den berytischen Asklepios aufzuklären. Was er giebt, ist aus zwei verschiedenen phoinikischen Geschichten zusammengesetzt, die beide auf eine Ausdeutung des phoinikischen Gottesnamens *Esmun* hinauslaufen. Die eine setzt Esmun gleich שְׁמִינִי der ʻachte’ (*cf.* שְׁמֹנָה ʻacht’) und stellt den Gott neben die grosse Götterheptas von Berytos, die כַּבִּירִם die ʻGrossen’, indem sie ihn deren Bruder, den Sohn des *Σάδυκος* nennt. Die zweite Etymologie nimmt an, der Name sei dem Gotte beigelegt worden *ἐπὶ τῇ θέρμῃ τῆς ζωῆς* (Z. 25), wofür kurz vorher (Z. 23) *ζωογόνος θέρμη* gesagt war. Das erste Wort also, das hier in dem Namen gesucht wird, ist, wie es scheint, אֵשׁ ʻFeuer’, der zweite Bestandteil fehlt in der hebräischen Litteratur, darf aber mit ziemlicher Sicherheit in *מְאוֹן (= hebr. *מָאוֹן) von און zeugen (vgl. אוֹן ʻZeugungskraft’) gesucht werden. Zur Begründung dieses Namens nun erzählt Damaskios eine Geschichte, die sich teils mit der byblischen Adonissage, teils mit der phrygischen Attislegende (§ 44) berührt. *Astronoe*, die Göttermutter, liebt einen schönen irdischen Jüngling, dieser aber verschmäht sie, denn sein Herz denkt nur an Jagd. Da verfolgt die Göttin den Geliebten und schon will sie ihn ergreifen, da, um ihren Nachstellungen zu entgehen, entmannt er sich mit einem Beile. Da war die Göttin untröstlich, aber sie gedachte des lebenzeugenden Feuers, das brachte sie dem Jüngling und er genas davon. Die Göttin aber gab ihm göttliche Ehre und — so muss man sich den Fortgang der Geschichte denken — beliess ihm das Feuer des Lebens. Wie stimmt hier Alles zu den Folgerungen

die wir aus den berytischen Münzen des Elagabal ziehen mussten! Der Asklepios dieser Münzen ist jugendlich dargestellt, der Esmun des Damaskios ist der Geliebte der Göttin: eben weil er jugendlich ist, wird er auch als Paian bezeichnet — eine Gleichsetzung, die höchst wahrscheinlich auch in einem orphisirenden Apollohymnos der spätesten Zeit vorkommt[3]). Der Asklepios der Münzen wird als der achte mit den sieben Kabeiren abgebildet: Damaskios stellt den Asklepios ebenfalls zu den Dioskuren und deutet den Namen sogar als den 'achten'[4]). Es ist nun von besonderem Werte, dass dieser durch die Münzen bestätigte Bericht des Damaskios in seinem ersten Teil mit Philo vollkommen übereinstimmt. Esmun nämlich ist auch bei Sanchuniathon Sohn des *Sydyk* oder *Sydek*, der unzweifelhaft mit Sadyk identisch ist. Auch der philonische Esmun ist, wie bereits bemerkt, der Bruder der sieben Kabeiren und demgemäss ist sehr wahrscheinlich auch die erste der beiden Etymologien bei Damaskios durch eine leichte Änderung in den Text zu setzen: § 25 [38] *οἱ ἑπτὰ Συδὲκ παῖδες Κάβειροι καὶ ὄγδοος* (für *ἴδιος*) *αὐτῶν ἀδελφὸς Ἀσκληπιός*. Wir gewinnen nun aber gleich noch eine weitere wesentliche Übereinstimmung des Esmun bei Sanchuniathon und bei Damaskios. Auch bei Philo scheint nämlich der freilich zum Menschen degradirte Gott die Kunst besessen zu haben, Tote zu erwecken. Denn vergleichen wir, was wir S. 361 aus der Übereinstimmung von Philo und Athenaeus folgerten, so ist kaum zu zweifeln, dass Herakles im Verlauf des Kampfes der grossen 'Götter' getötet und wieder lebendig gemacht wurde. Der Iolaos des Eudoxos ist also der Esmun des Damaskios und Philo. Dazu stimmt, dass auf einer Inschrift von Kition Esmun und Melqart zusammen genannt werden, wie sonst Herakles und Iolaos. Wir haben aber noch einen besonderen Grund dafür, dass es sich bei Erweckung des Herakles durch Iolaos mit Hülfe der Wachtel nicht etwa um eine Wundercur handelt, wie sie im Mythos auch ein Nichtarzt vornehmen kann, dass vielmehr Iolaos als Arzt gedacht war. Die antike Medicin glaubte nämlich mit Hülfe des Helleborus den Starrkrampf lösen zu können, ja man behauptete, dass durch den weissen Helleborus ein getöteter Skorpion wieder lebendig werde[5]):

3) Vgl. Anthol. Pal. IX. 527. 7, wo der Dichter den Apollo so anredet *Ζωογόνον, ζάθεον, ζηνόφρονα ζηνοδοτῆρα, ἤπιον*. Der letztere Beiname deutet entschieden auf Vermischung mit Asklepios (S. 146. 15).

4) Ob eine von Mionnet beschriebene Münze von Berytos, auf welcher eine Gestalt einen menschlichen Kopf in der Hand trägt, den Asklepios darstellt, wie er einen Toten, dem schon der Kopf abgeschnitten ist, lebendig macht, muss ich, da mir weder ein Exemplar noch eine Abbildung der Münze zugänglich ist, unentschieden lassen.

5) Plin. *n. h.* XXV. 122. Vgl. Stark mythol. Parallelen. 1. Berichte über die Verhandl. der Königl. sächs. Ges. der Wiss. VIII. (1856) S. 132. 120.

da nun, wie man sich einbildete, die Wachtel vom Helleborus lebte, so wurde von den antiken Ärzten auch das Wachtelgehirn gegen starrkrampfähnliche und epileptische Zustände (die Herakleia) angewendet. Der Bericht, dem Eudoxos folgte, erzählte also von der Anwendung und zwar höchst wahrscheinlich von der ersten Anwendung eines wunderthätigen Mittels, welches vom Scheintod erlösen sollte. Ja wir können sogar nach der Analogie anderer Sagen, welche die Erfindung von Heilmitteln erzählen, mit grosser Wahrscheinlichkeit angeben, wie der phoinikische Bericht, wenn auch vielleicht nicht grade der, auf welchem Philo beruht, sondern eine ausschmückende Bearbeitung desselben, den Esmun auf die Wachtel verfallen liess. Herakles lag durch das Gift des Typhon betäubt wie ein Toter da, ratlos stand Esmun neben ihm, da gewahrte er eine Wachtel, welche tot schien[6]). Eine andere Wachtel flog herbei und legte ihr von der Helleboruspflanze in den Mund, die kranke Wachtel aber ward davon sofort gesund. Da meinte Esmun, dass jener Vogel ein Mittel gegen den Scheintod genossen habe; er fieng ihn und brachte ihn zu dem leblosen Herakles, wie der aber nur daran roch, ward er gesund. Durch diese Combinationen, welche, wie mir scheint, die höchse Wahrscheinlichkeit haben, ergiebt sich nun, dass der Gott, den die Quelle des Eudoxos deshalb als Iolaos wiedergiebt, weil er, wie dieser mit Herakles auszieht, Esmun war: wer besser als der Gott der Heilkunst hätte das wunderthätige Mittel, das vom Tode erweckt, erfinden können? Aber auch hierfür haben wir noch eine auffallende Bestätigung von anderer Seite. Der Gottesdienst der griechischen Heilgottheiten *Apollo* und *Artemis* erscheint nämlich bisweilen an Cultstätten, die den Namen *Ortygia* führen[7]). Offenbar nun ist *Ortygia* abgeleitet von einem Beinamen einer der Gottheiten *Ortyx* und dies wieder ist Hypokoristikon zu einem mit ὄρτυξ zusammengesetzten Vollnamen, etwa zu Ὀρτυγοφόρος. Wenn also auch in Griechenland die Heilgottheiten mit der Wachtel in der Hand vorgestellt werden, so ist dies gewiss eine Bestätigung dafür, dass wir in Iolaos mit Recht den phoinikischen Heilgott erkannt haben.

Demnach bietet sowohl Damaskios als auch Eudoxos denselben Bericht wie Philo; es fragt sich nur noch, ob die diesen drei Berichten zu grunde liegende Erzählung nicht vielleicht eine griechische gewesen sei. Für Philo und Eudoxos nun wenigstens lässt sich dies behaupten, dass ihre gemeinschaftliche Quelle keine griechische gewesen sein kann. Denn die

6) Plin. *n. h.* X. 69 *coturnicibus veneni* (d. i. des Helleborus) *semen gratissimus cibus, quam ob causam eas damnavere mensae, simulque comitialem propter morbum despui suetum, quem solae animalium sentiunt praeter hominem.*

7) Vgl. K. O. Müller Dorier I. 376 ff. — Auch Artemis, mit der in der Überlieferung vorzugsweise der Name Ὀρτυγία verbunden ist, war zuerst, wie wir sehen werden, Heilgottheit (vgl. auch ἀρτεμής 'heil', 'gesund').

phoinikischen Namen werden von Philo ganz anders wiedergegeben, als von Eudoxos: von jenem nämlich genau, von diesem in Umdeutung. Welchen Grund hätte ein Grieche haben können, einen barbarischen Gott, der bereits als Asklepios bezeichnet war, durch Iolaos wiederzugeben, oder für Astarte, wenn dieser Name schon in seiner griechischen Quelle stand, Asteria zu sagen? Dabei handelt es sich bei diesen Umdeutungen nicht etwa um gelegentliche Einfälle, wie sie sonst wohl vorkommen, sondern um ganz bestimmte sacrale Theorien. Wer Astarte durch Asteria wiedergab, hatte eine Überlieferung vor Augen, wonach der Cultus von Inseltyros mit dem delischen zusammenhänge: eben von dem delischen Ortygia ist der Name der Asteria entlehnt. Auch erscheint diese Gleichung öfters z. B. Cicero *de deorum nat.* III. 16. 42, welcher den ʻvierten' Herakles einen Sohn des Zeus und der Asteria nennt. Auch die Gleichung *Iolaos* = *Esmun* ist nicht vereinzelt; denn der letztere Gott erscheint auf Sardinien, wo er zwar auf einer *trilinguis* mit Asklepios, Aesculap identificirt wird, offenbar aber mit dem sardinischen ʻIolaos' eins ist. Die Quelle des Eudoxos also hat den phoinikischen Bericht zwar frei, aber doch in ihrer Art ganz correct übersetzt. Von der Quelle des Philo also, falls dieser eine griechische Quelle benutzte, muss sie jedenfalls verschieden gewesen sein. — Ebenso können Damaskios und Eudoxos nicht auf dieselbe Übersetzung des phoinikischen Textes zurückgehn, da der Erstere Esmun als Asklepios oder Paian bezeichnet. Dagegen ist die Entscheidung über das Verhältnis von Damaskios und Philo nicht ganz sicher. Stünde es fest, was allerdings nur die entferntere Möglichkeit ist, dass die beiden Berichte, aus denen der des Damaskios zusammengesetzt ist (S. 379), schon in der phoinikischen Quelle vereinigt waren, dann freilich müsste Philo entweder auf ein anderes phoinikisches Original oder auf die Übersetzung eines solchen zurückgehn; denn es fehlt jede Spur, dass er auch die zweite Version des Berichtes des Damaskios las; aus derselben griechischen Quelle aber könnte er um so weniger geschöpft haben, da die Mutter des Herakles bei ihm Astarte, bei Damaskios Astronoe heisst. Indessen muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass erst ein Grieche die beiden Berichte des Damaskios zusammenstellte, und in diesem Falle ist das Fehlen des zweiten Berichtes bei Philo kein Beweis mehr für die Unabhängigkeit der Übersetzungen; von Eigennamen aber kommen dann nur noch zwei vor, nämlich der Name Esmuns und seines Vaters, von denen der erstere bei Photios und Eusebios übereinstimmt (was übrigens nichts beweist, da dies die allgemeine Wiedergabe ist), der zweite zwar eine Abweichung (ʻ*Sadyk*' bei Photios; ʻ*Sydyk*' oder ʻ*Sydek*' bei Eusebios) zeigt, aber doch keine so grosse, um bestimmte Schlüsse zu gestatten. Aber wie dem auch sein mag, jedenfalls gab es für diesen Teil des philonischen Berichtes — das beweist schon die Übereinstimmung mit Eudoxos — eine zusammenhängende phoinikische

Quelle. Wie weit aber reichte in ihr der Zusammenhang? Übereinstimmend bei Philo und dem vorauszusetzenden phoinikischen Gedicht sind nach unsern bisherigen Ermittelungen folgende Punkte: 1) 'Herakles' ist Sohn des Demarus und der Astarte. 2) 'Herakles' kämpft gegen Typhon und wird von diesem betäubt. 3) Der Begleiter des 'Herakles', der Arzneigott Esmun, erfindet ein Mittel, ihn vom Scheintod zu erwecken. Diese Begebenheiten bildeten bei Philo einen unlöslichen Bestandteil des grossen Götterkampfes; es fragt sich, ob sie schon in der phoinikischen Quelle in diesem Zusammenhang standen. Für die Beurteilung des philonischen Berichtes ist diese Frage offenbar entscheidend: würde dieselbe verneint, so beruhte Philo bei seinem Bericht zwar zuletzt irgendwie auf phoinikischen Quellen, die ganze Anordnung aber rührte von ihm her, und nur für Einzelheiten könnte er noch als Quelle dienen. Andernfalls dagegen würden wir in dem Auszug des Eusebios die zwar sehr verstümmelte, aber auch so noch höchst wertvolle Wiedergabe eines phoinikischen Gedichtes erkennen. Denn wenn der ganze Götterkampf einer einzigen Quelle nacherzählt ist, so muss diese bereits die eigentümlichen Verwickelungen dieses Kampfes geschildert haben, in denen immer wieder der Grundgedanke hervortritt, dass das allwaltende Schicksal sich schliesslich erfüllen muss, auch wo es unmöglich scheint. Für die Durchführung dieses Gedankens aber wieder ist die ganze Einleitung des grossen Götterkampfes, die Geschichte des Uranos und Kronos, unentbehrlich; mit zwingender Consequenz würden wir darauf geführt werden, den ganzen zweiten Teil des ersten Buches der *Φοινικικὴ ἱστορία* (bei Eusebios § 12—22 [15—35]) als die Übersetzung eines grossen phoinikischen Werkes anerkennen zu müssen. Die Antwort auf diese entscheidende Frage ist glücklicherweise nicht zweifelhaft. Vergleichen wir die Berichte des Philo und Eudoxos, so ergiebt sich, dass der Tod oder Scheintod des 'Herakles' für den Götterkampf ebenso unentbehrlich ist, wie dieser für jenen. Denn der ganze Götterkampf ist ja darauf zugespitzt, dass die guten Götter, denen durch das Schicksal die Herrschaft über die Welt versprochen ist, vorher alle ins höchste Unglück geraten. Schon ist 'Uranos' überwältigt, schon flieht Demarus. Wo bleibt Herakles? Mitgekämpft muss er, der gewaltige Gott des Kampfes, doch haben; so lange er aber noch kämpfte, war das Unheil noch nicht so gross. Die poetische Logik verlangt unerbittlich, dass auch er in der höchsten Not vom Schauplatz des Kampfes abtritt. Und umgekehrt, wie anders konnte die Überwältigung des furchtbaren Melqart begründet sein, als eben durch die allgemeine Niederlage der guten Götter. Der tyrische 'Herakles' ist ja nicht, wie der argivische oder boiotische, ein Heros, sondern der obersten Götter einer. Folglich ist die ganze philonische Geschichte des Götterkampfes und mithin der ganze Bericht über das Uranidengeschlecht, allerdings mit einzelnen Erweiterungen und Änderungen, wie wir später sehen werden, aber doch

im ganzen getreu nach einem phoinikischen Gedicht erzählt worden. Und dies wird durch den Charakter dieses Berichtes vollkommen bestätigt. Poetische Motive sind es, nach denen die einzelnen Begebenheiten verknüpft werden, nach poetischer Logik ergiebt sich die eine Handlung aus der andern. Wäre der Bericht als Ganzes eine griechische Fälschung, so könnte nur ein Dichter der Fälscher gewesen sein, und den wird man ebenso wenig in Philo selbst, wie in seiner griechischen Quelle sehen wollen.

Von diesem vorauszusetzenden phoinikischen Gedichte also gab es mindestens zwei, vielleicht drei unabhängige griechische Übersetzungen — eine Zahl, die sich uns später noch merkwürdig vergrössern wird. Schon dies allein beweist uns, dass wir es nicht mit irgend einem beliebigen Erzeugnis der phoinikischen Muse zu thun haben, sondern mit demjenigen, welches auf diesem Gebiete das anerkannt beste war, etwa wie bei den Griechen Homer oder Hesiod. Dieser Schluss wird, wie mir scheint, durch den Charakter des Werkes, wie er sich uns in § 36 ergab, vollkommen bestätigt.

Abfassungszeit der phoinikischen Quelle Philos

Wann aber ist dieses classische Werk der phoinikischen Litteratur entstanden? Die Frage erscheint bei dem gänzlichen Verlust anderer Werke, die zur Vergleichung dienen könnten, thöricht, und sie ist es auch wirklich, wenn man die Form ins Auge fasst, welche schliesslich übersetzt wurde. Hält man sich dagegen an den wesentlichen Inhalt des Gedichtes, so ist eine Lösung der Frage sehr wohl möglich. Bei den Hebräern sowohl wie bei den Hellenen blüht die theogonische Litteratur im achten und siebenten Jahrhundert v. Chr.; aus dieser Zeit stammen der Jahvist, die hesiodeische, die älteste orphische Theogonie. Zwar erstarb die theogonische Dichtung nicht mit einem Mal: auch noch später wurden ältere Werke umgearbeitet, auch entstanden einzelne neue. Aber was diese Epigonen hinzuthaten, hat den ursprünglichen Bestand wohl stark umzuformen, aber nicht mehr wesentlich zu verändern vermocht. Jener Zeit also gehört sehr wahrscheinlich das vorauszusetzende phoinikische Gedicht an. Die Vergleichung des philonischen Berichtes mit der übrigen älteren theogonischen Litteratur kann dies Urteil nur bestätigen. Die Ähnlichkeit des Pseudo-Sanchuniathon mit Hesiod ist, wie sie Philo auffiel, so auch den neueren Forschern nicht entgangen: grade diese Ähnlichkeit wohl war es, die Zweifel an der Echtheit des philonischen Berichtes erweckte. Diese Zweifel sind nun nach unsern bisherigen Bemerkungen nicht berechtigt; sie sind es aber auch deshalb nicht, weil grade die auffallendsten Übereinstimmungen von einem hellenistischen Griechen gar nicht mehr gefälscht werden konnten. Die Analyse der hesiodeischen und ältesten orphischen Theogonie wird uns Formen der griechischen Vorstellungen über die Entstehung der Welt und der Götter kennen lehren, welche später vollkommen verschollen waren: grade diese ältesten Formen zeigen aber die auffallendsten Übereinstim-

mungen mit dem vorauszusetzenden phoinikischen Gedicht. Über die Weltnotwendigkeit, über den Kampf der Weltmächte, über den Fortschritt in der Zeugung haben die griechischen Dichter des achten und siebenten Jahrhunderts nicht allein ganz ähnlich nachgedacht wie der phoinikische, sondern sie haben für ihre Gedanken auch denselben Ausdruck gefunden. Aber auch im einzelnen lassen sich oft die Züge des falschen Sanchuniathon als alt nachweisen. Ich erinnere vorläufig nur an die Heilung des 'Herakles' durch die Wachtel: da in der Odyssee schon Delos als Ortygia bezeichnet wird, ist die Vorstellung von der Heilkraft der Wachtel mindestens im siebenten vorchristlichen Jahrhundert bereits bekannt gewesen. Ja es fehlen, sofern mir nichts entgangen ist, in diesem ganzen Bericht des Philo von dem Schicksal der Uraniden Züge, die nicht in jene Zeit hinaufreichen könnten, ganz und gar, wenn wir von denen absehen, die der euemeristische Bearbeiter, wie wir sehen werden, hinzuthat; es würde also von dieser Seite her nichts im Wege stehen, in der phoinikischen Quelle des Philo gradezu ein Gedicht des achten oder siebenten Jahrhunderts zu suchen.

Für den ersten Teil des ersten philonischen Buches ist damit freilich noch nichts bewiesen. Dieser hängt weder mit dem zweiten Teil, der Uranidengeschichte, so notwendig zusammen, dass er aus derselben Quelle, wie dieser stammen müsste, noch ist er in sich so einheitlich, dass, was sich etwa für einzelne Abschnitte dieses Teiles ergeben sollte, auch für alle übrigen gültig wäre. Bevor wir also das Verhältnis Philos zur phoinikischen Litteratur auch für diesen Teil untersuchen, wird es nötig sein, den philonischen Bericht nach seinen Quellen zu zerlegen.

§ 38. Quellenanalyse der griechischen Angaben über die phoinikische Religion. Reconstruction der auszugsweise erhaltenen phoinikischen Religionsurkunden.

Versuchen wir die Zerlegung unseres Werkes in seine Quellenbestandteile, so gilt es zunächst natürlich, den Umfang des bereits genannten Thabioniden zu bestimmen. Ein auf bestimmtem Zeugnis beruhendes Urteil ist nicht möglich, da der Excerpent nicht sagt, wie weit das 'Alles' (ταῦτα πάντα) reicht, was der Thabionide allegorisch auslegte (§ 25 [39]); indessen ist doch anzunehmen, dass der Thabionide nur da Quelle war, wo der allegorische Charakter durchzuschimmern beginnt, nämlich von § 23 [36] an. Was hätte ein Allegoriker für einen Zweck gehabt, den langen romanhaften Bericht von den Kroniden zu erzählen? Philo hat demnach diese Quellen nur sehr interimistisch benutzt, denn auch im folgenden lag sie nicht mehr zu grunde: das Citat sieht wenigstens so aus, als solle damit der Schluss der Übereinstimmung (d. h.

Quellenanalyse des ersten Buches der philonischen Phoinikika

Nicht phoinikische Bestandteile bei Philo. *a*) Ägyptische.

der Benutzung) angedeutet werden. Es bleiben also noch für den grössten Teil der philonischen Angaben die Quellen festzustellen. Zu diesem Zweck schälen wir zunächst die nichtphoinikischen Bestandteile des sanchuniathonischen Berichtes heraus und beginnen mit den ägyptischen. Diese ägyptischen Elemente sind zuerst von Movers wie mir scheint mit vollem Recht behauptet worden. Allerdings hat Baudissin a. a. O. S. 38 die Bedeutung des ägyptischen Einflusses in dem eusebischen Berichte als gering bezeichnet; indessen weist doch schon die Einkleidung darauf hin, dass derselbe nicht unerheblich gewesen sei. Der Bericht führt sich gradezu auf ein in Ägypten im Auftrage des Taaut von den Kabeiren geschriebenes Buch zurück, und bedeutsam hebt Sanchuniathon die Identität der ägyptischen und phoinikischen Religion hervor. Ja, da Suidas *Σαγχωνιαθών* unserm Schriftsteller auch eine *Αἰγυπτιακὴ θεολογία* zuschreibt, unter welcher wohl schwerlich ein von der *Φοινικικὴ ἱστορία* verschiedenes Werk, sondern eben deren Anfang zu verstehen ist, so scheint es fast, als habe Philo selbst den ägyptischen Ursprung seiner Kosmogonie anerkannt. Gegen diesen Ursprung scheint nun freilich zu sprechen, dass gewisse Übereinstimmungen zwischen der Kosmogonie des Philo und des Mochos sich zeigen[1]); da indessen diese Übereinstimmungen ebenso unbestimmt sind, wie Alles, was wir über Mochos erfahren (s. o. S. 348 f.), so reichen sie zum Beweis nicht entfernt hin und zwar dies um so weniger, als wir später diese Vorstellung in dem Gesammtgebiet der antiken Cultur verbreitet finden werden. Also auch diese Vorstellungen kann Philo sehr wohl aus einer ägyptischen oder richtiger ägyptisirenden griechischen Quelle entlehnt haben. Diese ägyptisirende Quelle des Sanchuniathon zeigt nun auffallende Berührungspunkte mit denjenigen Abschnitten Diodors und Plutarchs, welche aus Hekataios stammen[2]). Die Urmaterie, welche aus der Selbstbegattung des Geistes geboren wird, heisst bei Sanchuniathon X. 1 *Μώτ· τοῦτό τινές φασιν ἰλύν, οἱ δὲ ὑδατώδους μίξεως σῆψιν.* Aus diesem Urschlamm sind alle Geschöpfe geboren. Durch Combination gewinnen wir nun folgende kosmogonische Ansicht: aus dem Nilschlamm sind die (ersten) Geschöpfe spontan erzeugt: *τοῦτον γὰρ πολύγονον ὄντα καὶ τὰς τροφὰς αὐτοφυεῖς παρεχόμενον ῥαδίως ἐκτρέφειν τὰ ζωογονηθέντα* (Diod. I. 10). Die Erde aber, mit der sich das Stromwasser vermischt, heisst Mutter, *τὴν δὲ γῆν ὥσπερ*

1) Ewald a. a. O. S. 34 sucht die phoinikischen Kosmogonien des Damaskios und des Philo zu verbinden, indem er z. B. *ἀήρ* bei Mochos = *χάος* bei Sanchuniathon, *αἰθήρ* (Mochos) = *πνεῦμα* (Sanchuniathon) setzte: ein Versuch, der mir bei der Unbestimmtheit unserer Nachrichten nicht zu einem sicheren Ergebnis zu führen scheint.

2) Einen grossen Teil dieser Übereinstimmungen hat Movers Phoen. I. 133 bemerkt, ohne indessen die Beziehung auf Hekataios hervorzuheben.

ἀγγεῖόν τι τῶν φυομένων ὑπολαμβάνοντας μητέρα προσαγορεῦσαι (Diod. I. 12), Mutter heisst aber ägyptisch μούθ (Plut. *Is. et Os. c.* 56), worin das μώτ des Sanchuniathon nicht zu verkennen ist[3]). Diese Erde ist aber zugleich als materielles Princip dem Geiste, dem 'Vater', entgegengesetzt: τὸ μὲν οὖν πνεῦμα Δία προσαγορεῦσαι μεθερμηνευομένης τῆς λέξεως, ὃν αἴτιον ὄντα τοῦ ψυχικοῦ τοῖς ζῴοις ὑπάρχειν πάντων οἱονεί τινα πατέρα (Diod. *c.* 12). Diese Übereinstimmung ist um so auffallender, da bei der Wiedergabe sehr wahrscheinlich an die bekannte platonische Vorstellung, auf die auch Plut. *de Is. et Os. c.* 56 besonders hinweist, gedacht wurde. — Aus dem Nilschlamm nun entstehen, wie bemerkt, die ersten Geschöpfe: τῆς δ' ἐξ ἀρχῆς παρ' αὐτοῖς ζωογονίας τεκμήριον πειρῶνται φέρειν τὸ καὶ νῦν ἔτι τὴν ἐν τῇ Θηβαΐδι χώραν κατά τινας καιροὺς τοσούτους καὶ τηλικούτους μῦς γεννᾶν ὥστε τοὺς ἰδόντας τὸ γενόμενον ἐκπλήττεσθαι (Diod. *c.* 10). Dem entspricht Sanchuniathon X. 3 [5] ταῦθ' εὑρέθη ἐν τῇ κοσμογονίᾳ γεγραμμένα Τααύτου καὶ τοῖς ἐκείνου ὑπομνήμασιν, ἔκ τε στοχασμῶν καὶ τεκμηρίων. Von den ersten Menschen heisst es bei Sanchun. § 5 [7] αὐχμῶν δὲ γενομένων τὰς χεῖρας ὀρέγειν εἰς οὐρανοὺς πρὸς τὸν ἥλιον, ähnlich bei Diod. I. 11 τοὺς δ' οὖν κατ' Αἴγυπτον ἀνθρώπους τὸ παλαιὸν γενομένους ἀναβλέψαντες εἰς τὸν κόσμον, καὶ τὴν τῶν ὅλων φύσιν καταπλαγέντας καὶ θαυμάσαντας, ὑπολαβεῖν εἶναι δύο θεοὺς ἀϊδίους τε καὶ πρώτους, τόν τε ἥλιον καὶ τὴν σελήνην. Als Nahrung dienten den ersten Menschen nach Sanchuniathon Pflanzen § 4 [6]: ἀλλ' οὗτοί γε πρῶτοι ἀφιέρωσαν τὰ τῆς γῆς βλαστήματα καὶ θεοὺς ἐνόμισαν καὶ προσεκύνουν ταῦτα, ἀφ' ὧν αὐτοί τε διεγίνοντο καὶ οἱ ἑπόμενοι καὶ οἱ πρὸ αὐτῶν πάντες. Vgl. Diod. I. 43: βίῳ γὰρ τὸ παλαιὸν Αἰγυπτίους φασὶ χρῆσθαι τὸ μὲν ἀρχαιότατον πόαν ἐσθίοντας καὶ τῶν ἐν τοῖς ἕλεσι γινομένων τοὺς καυλοὺς καὶ τὰς ῥίζας διὸ καὶ τῆς εὐχρηστίας τῆς περὶ τὴν βοτάνην ταύτην μνημονεύοντας τοὺς ἀνθρώπους μέχρι τοῦ νῦν, ὅταν πρὸς θεοὺς βαδίζωσι, τῇ χειρὶ ταύτης λαμβάνοντας προσεύχεσθαι. Als Wohnungen dienten zuerst Schilfzelte: Diod. I. 43 καὶ τὰς οἰκήσεις ἐκ τῶν καλάμων κατασκευάζεσθαι· ἴχνη δὲ τούτων διαμένειν παρὰ τοῖς νομεῦσι τοῖς κατ' Αἴγυπτον, vgl. Sanch. 7 [10 G.] Εἶτά φησι τὸν Ὑψουράνιον οἰκῆσαι Τύρον, καλύβας τε ἐπινοῆσαι ἀπὸ καλάμων καὶ θρύων καὶ παπύρων, wo, wie Movers sehr richtig bemerkt,

3) Allerdings giebt Ewald für μώτ eine Erklärung aus dem arabischen مادّة (das wäre eher μωδ-), aber da er selbst nicht in Abrede stellt, dass Philo an die ägyptische Mut gedacht hat, und da wir eben in Philo nicht blos den Übersetzer, sondern den Verfasser des sanchuniathonischen Werkes sehen, so ist der Versuch, hinter der ägyptischen Gottheit eine verkannte altphoinikische zu suchen, von vornherein überflüssig. — Dass für *Μώτ* (mit Bunsen und Lipsius Art. 'Gnosticism.' bei Ersch und Gruber 71. 277) *Μώχ* gelesen werden müsse, ist höchst unwahrscheinlich.

das an letztgenannter Stelle erwähnte Material, das auf der Felseninsel Tyros nicht wächst, deutlich an Ägypten erinnert. Rechnen wir dazu mannichfache andere ägyptische Gebräuche, die in dem Werke Sanchuniathons vorkommen, so werden wir kaum bezweifeln können, dass er oder seine Quelle wirklich eine hellenistisch-ägyptische Kosmogonie benutzte; und bei dieser werden wir zunächst an Hekataios denken, erstens wegen der wörtlichen Übereinstimmung mit Diodor, die trotzdem, dass diese Excerpte mindestens durch zwei Hände gegangen sind, noch nicht ganz verwischt ist, dann weil sich Philo mit Hekataios insofern vertraut zeigt, als er in einem Fragment bei Origenes die Echtheit eines anderen dem Hekataios zugeschriebenen Werkes bezweifelt, drittens aber und vor allem, weil von der ägyptischen Quelle des Hekataios wirklich das gilt, was Sanchuniathon von seiner Quelle aussagt, dass sie nämlich auf Aufzeichnungen des Hermes zurückgeht [u. § 39]. Unter diesen Umständen dürfen wir in Hekataios eine zweite Quelle Sanchuniathons oder seiner Vorlage sehen.

b) Griechische Elemente bei Philo

Ausser der ägyptischen Kosmogonie müssen von nichtphoinikischen Quellen Philos hauptsächlich griechische, chaldäische und jüdische Nachrichten berücksichtigt werden. Was zunächst die Quellen anbetrifft, welche die griechische Überlieferung wiedergaben, so kommt, da die § 32 u. 33 [49 ff. G.] genannten Schriftsteller nach dem früher Bemerkten nicht von Philo citirt waren, für die Feststellung derselben hauptsächlich § 26 [40 G.] in Betracht: *ἔνθεν Ἡσίοδος οἵ τε κυκλικοὶ περιηχημένοι θεογονίας καὶ γιγαντομαχίας καὶ τιτανομαχίας ἔπλασαν ἰδίας καὶ ἐκτομάς, οἷς συμπεριφερόμενοι ἐξενίκησαν τὴν ἀλήθειαν.* Nach den Schlussworten dieses ersten Fragmentes (§ 27 [42]) wäre anzunehmen, dass auch die eben angeführte Stelle ein wörtliches Citat aus Sanchuniathon enthalte; dies ist aber deshalb unwahrscheinlich, weil Philo einerseits schwerlich einer Chronologie folgte, welche Hesiod (oder gar die Kykliker) für älter als Semiramis setzte, andrerseits aber ebenso wenig anzunehmen ist, dass er aller Chronologie widersprechend ein Urteil über jene griechischen Epiker dem Sanchuniathon in den Mund gelegt haben sollte. Vielmehr giebt Philo jene Citate in seinem eigenen Namen, und dies deutet Eusebios durch die einleitenden Worte *εἶθ' ἑξῆς αὖτις ἐπιλέγει* an. Diese Worte beziehen sich nämlich offenbar auf Kap. IX § 19 [23 G.] zurück: *κατὰ τὸ προοίμιον τοῦ πρώτου συγγράμματος αὐτοῖς ῥήμασι προλέγει περὶ τοῦ Σαγχουνιάθωνος ταῦτα*, ebenso wie auch § 27 [41 G.] mit den Worten *καθάπερ καὶ ἀρχόμενος εἶπον* auf das Prooimion verwiesen wird. Es darf daher jenes *ἐπιλέγει* nicht wie sonst, vielleicht auch bei Philo (z. B. IX. 23 [29 G.]), im Sinne eines blossen 'Hinzufügens' genommen werden, vielmehr ist es prägnant vom Epilog gesagt. Philo, der am Anfang des ersten Buches dem Bericht des Sanchuniathon einen Prolog, welcher die Bedeutung des sanchuniathonischen Berichtes ins rechte Licht stellen sollte, gegeben hatte, fühlte sich auch

am Schluss (vielleicht selbst gelegentlich in der Mitte s. o. S. 366) des ersten Buches zu eigenen Bemerkungen veranlasst, um das, was sich aus jenem Bericht zu ergeben schien, hervorzuheben. Daraus folgt aber, dass in der Interpretation jenes Citates auf Sanchuniathon keine Rücksicht zu nehmen ist, dass insbesondere in der Bestimmung der *κυκλικοί* chronologisch bis auf die Zeit Philos hinabgegangen werden kann. So verfuhr auch in der That Welcker (episch. Cykl. I. 95), welcher die *κυκλικοί* im Sinne von *κυκλογράφοι* (nach Art des Dionysios von Samos und Polemo) fasst, und auf diese *κυκλογράφοι* die nachher genannten *ἐκτομαί* 'Auszüge' im Gegensatz gegen die *ἰδία ϑεογονία* des Hesiod bezieht. Indessen wurde *ἐκτομή* schwerlich im Sinne von *ἐπιτομή* gebraucht, vielmehr spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass es, wie kurz vorher *ἐκτέμνειν*, die Castration des *Οὐρανός* bezeichnet; jedenfalls aber kann man weder von den Kyklographen noch von irgend welchen andern Schriftstellern sagen, dass sie Auszüge erfunden haben. Folglich bedeutet auch *ἴδιος* nicht im Gegensatz zu den Auszügen 'ganze Gedichte', sondern soll wie das kurz vorher gebrauchte *ἐξιδιώσαντο* die speciell griechischen Versionen der Theogonien, Gigantomachien und Titanomachien bezeichnen. Philo stellt sich vor, Hesiod und die Kykliker seien mit den phoinikischen Berichten ebenso verfahren, wie etwa er selbst oder seine Quelle mit dem des Hekataios, d. h. sie hätten die Facten herübergenommen, dabei aber das Local und teilweise die Namen verändert: diese Gräcisirung der Berichte wird als ein *ἐξιδιοῦσϑαι* bezeichnet. Auch die folgenden Worte *οἷς συμπεριφερόμενοι ἐξενίκησαν τὴν ἀλήϑειαν* hat Welcker missverstanden, indem er ihnen den Sinn unterlegt, durch jene Erzählungen seien Hesiod und die Kykliker sehr herumgetragen worden und hätten die Wahrheit besiegt; *οἷς* bezieht sich nicht auf *ϑεογονίας καὶ γιγαντομαχίας καὶ τιτανομαχίας καὶ ἐκτομάς*, sondern auf *Ἡσίοδος οἵ τε κυκλικοί*, und nicht diese, sondern die im vorigen Satze genannten und unmittelbar darauf mit *ἐκεῖνοι* wieder eingeführten *Ἕλληνες* sind Subject zu *ἐξενίκησαν*. Der Sinn der Worte ist demnach der, dass die Griechen dem Hesiod und den berühmten Kyklikern gefolgt seien — nur das kann *συμπεριφερόμενοι* bedeuten; ganz unhaltbar ist die unter dem Gaisfordschen Text stehende Übersetzung *circulares poetae, quorum fabellis omnia circumsonant* — und so die Wahrheit verdrängt hätten. Dass in diesem Zusammenhang die *κυκλικοὶ περιηχημένοι* nur den epischen Kyklos bezeichnen können, leuchtet ein: wirklich gehört zu diesem eine Titanomachie. Ungenau ist freilich die Nennung der Gigantomachie, aber dieser Zusatz beweist, falls er nicht etwa zu streichen ist (wie Orelli S. 40 ohne jede Begründung annimmt) nur, dass Philo von dem alten Kyklos und überhaupt von der griechischen Sagenpoesie irrige Vorstellungen hatte: zu dem Gigantenkampf hat das, was er aus der phoinikischen Götterlehre beigebracht hat, keine Beziehung. Philos,

resp. seiner Quelle, Kenntnis von der griechischen Mythologie ist offenbar aus irgend einem Compendium geflossen; für die Ausscheidung der griechischen Bestandteile bei Philo ist dies insofern von Wichtigkeit, als sich daraus ergiebt, dass die Kenntnis nur der trivialsten griechischen Mythen bei ihm vorausgesetzt werden darf: eine Forderung, deren Berechtigung sich auch bei der Prüfung des Einzelnen vollkommen bestätigt.

c) Chaldäische Elemente bei Philo

Was zweitens die chaldäischen Bestandteile des philonischen Berichtes anbetrifft, so treten dieselben allerdings nicht in den erhaltenen Fragmenten hervor, aber dies beweist deshalb nichts, da ein Excerpt blos des ersten Buches erhalten ist: dass, wo es angieng, Anschluss auch an die babylonische Überlieferung und an das, was sich als solche ausgab, gesucht ist, lässt schon der allgemeine synkretistische Charakter des Buches und im einzelnen die Beziehung auf Semiramis vermuten[4]). Die Quelle Philos ist, wie es bei der Lückenhaftigkeit unserer Litteraturkenntnis sich fast von selbst versteht, nicht bestimmbar, immerhin beachtenswert aber sind in dieser Hinsicht die Worte (X § 12 [15 G.]) *ὡς ἀπ' αὐτοῦ ⟨τοῦ Οὐρανοῦ⟩ καὶ τὸ ὑπὲρ ἡμᾶς στοιχεῖον δι' ὑπερβολὴν τοῦ κάλλους ὀνομάζειν οὐρανόν. γεννᾶται δὲ τούτῳ ἀδελφὴ ἐκ τῶν προειρημένων, ἣ καὶ ἐκλήθη Γῆ, καὶ διὰ τὸ κάλλος [ἀπ'] αὐτῆς, φησιν, ἐκάλεσαν τὴν ὁμώνυμον γῆν.* Ganz dieselbe Ansicht sprechen nämlich die Verse der Sibylle (III. 110—114) aus:

Καὶ βασίλευσε Κρόνος καὶ Τιτὰν Ἰάπετός τε,
Γαίης τέκνα φέριστα καὶ Οὐρανοῦ ἐξεκάλεσσαν
ἄνθρωποι, γαίης τε καὶ οὐρανοῦ οὔνομα θέντες,
οὕνεκα οἱ προφέριστοι ἔσαν μερόπων ἀνθρώπων.

Der erste dieser Verse ist, wie wir sehen werden, nachweislich, wahrscheinlich also auch die folgenden, aus einer 'chaldäischen' Sibylle herübergenommen, und diese könnte daher auch Philo vorgelegen haben, dem wir, soweit wir bisher den Umfang seiner Belesenheit kennen gelernt haben, die Kenntnis eines derartigen Machwerkes wohl zutrauen können; möglich ist freilich auch, dass die gemeinsame Quelle noch weiter aufwärts zu suchen ist.

d) Hebräische Elemente bei Philo

Mit besonderem Interesse wenden wir uns nun denjenigen Bestandteilen Philos zu, welche etwa aus der hebräischen Überlieferung stammen können; denn erstens finden wir hier, da uns diese im wesentlichen so vorliegt, wie sie ihm vorlag, die beste Gelegenheit, seine Arbeitsweise kennen zu lernen, zweitens aber dürfen wir, so scheint es, sicher annehmen, dass er die jüdischen Religionsurkunden fleissig zu Rate ge-

4) Natürlich lassen wir hier etwaige alte Entlehnungen der phoinikischen aus der babylonischen Mythologie oder alte Beziehungen zwischen beiden Mythologien, wie sie z. B. Lenormant (z. B. *fragm. cosmog. de Bérose* S. 127 über *Baau*, ebend. S. 383 über die *Kabeiren*) ohne eingehende Kritik behauptet hat, ganz ausser Acht.

zogen hat. Die Litteraturen der meisten orientalischen Völker waren in der Diadochenzeit zwar nicht (S. 329 ff.) untergegangen, aber sie lagen doch vergraben in den Tempelarchiven und den Bibliotheken der Altertümler; ihre Bedeutung für das öffentliche Leben war dahin. Und da eben trat die jüdische Überlieferung ein. Sie lieferte den verjüngten hellenisirten Völkern des Orients, welche sich für die verlorene alte eine neue Überlieferung über ihre Vergangenheit construirten, einen grossen Teil des Stoffs, wie umgekehrt die griechische Litteratur die Form gab. Wie wir sehen, dass sich die abessynischen Genealogen an der Hand der Bibel eine neue Tradition schaffen, wird es überall gewesen sein, wo man nichts mehr über die eigene Vergangenheit wusste und doch gern etwas wissen mochte, besonders aber in Phoenizien, das in den Büchern der Hebräer so oft erwähnt wird. Wirklich zeigen selbst noch die dürftigen Reste der hellenistischen Geschichte Phoinike's ganz deutlich das Bestreben, an die so viel reichere Überlieferung der Juden anzuknüpfen[5]). Auch bei Sanchuniathon werden jüdische Bestandteile durch das Zeugnis Porphyrs verbürgt, welcher sagt, dass derselbe *τὰ περὶ Ἰουδαίων ἀληθέστατα, ὅτι καὶ τοῖς τόποις καὶ τοῖς ὀνομάσιν αὐτῶν τὰ συμφωνότατα* erzählt habe. Begreiflicherweise erscheint diese Angabe nach dem bisher Bemerkten sehr glaublich; wichtig ist es daher, hervorzuheben, dass sie in den überlieferten Bruchstücken keine Bestätigung findet, und zwar um so wichtiger, da der grosse französische Orientalist und ihm folgend viele neuere Forscher, gestützt auf jene Angabe, die sanchuniathonischen Fragmente in einem Sinne interpretirt haben, welcher von dem richtigen Verständnis derselben, wir mir wenigstens scheint, weit abführt. Ganz unberücksichtigt müssen zunächst diejenigen Hinweisungen auf die jüdische Geschichte bleiben, welche Renan S. 284 in den nicht von Eusebios erhaltenen Bruchstücken Philos gefunden zu haben glaubt; denn dort ist teils die Zugehörigkeit zu Philo, teils aber auch der Wortlaut und der Sinn so zweifelhaft, dass jedenfalls aus ihnen keine weiteren Folgen gezogen werden dürfen. Die Auszüge aus dem ersten Buche bei Eusebios aber geben kein Beispiel einer Entlehnung aus dem Hexateuch,

5) Vgl. z. B. Menand. bei Jos. *contr. Apion.* I. 18 *ἐπὶ τούτου ⟨τοῦ Εἰρώμου⟩ δέ τις ἦν Ἀβδήμονος παῖς νεώτερος, ὃς ἐνίκα τὰ προβλήματα, ἃ ἐπέτασσε Σολομὼν ὁ Ἱεροσολύμων βασιλεύς.* Sehr abweichend und wohl schwerlich blos aus Josephos schöpfend (wie Müller *FHG* IV. 446 annimmt) Theoph. *ad Autol.* III. 22: *ἀνεγράφη δὲ ὑπὸ Ἱερώμου τοὔνομα βασιλέως Τυρίων, υἱοῦ δὲ Ἀβειμάλου, διὰ τὸ ἐκ πατρικῆς συνηθείας τὸν Ἱέρωμον γεγενῆσθαι φίλον τοῦ Σολομῶντος, ἅμα καὶ διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν σοφίαν, ἣν ἔσχεν ὁ Σολομών. ἐν γὰρ προβλήμασιν ἀλλήλους συνεχῶς ἐγύμναζον. τεκμήριον δὲ τούτου καὶ ἀντίγραφα ἐπιστολῶν αὐτῶν φασι μέχρι τοῦ δεῦρο παρὰ τοῖς Τυρίοις πεφυλαγμένα. γράμματά τε ἀλλήλοις ἀπέπεμπον, καθὼς μέμνηται Μένανδρος ὁ Ἐφέσιος κτλ.*

der aus chronologischen Gründen für Sanchuniathon allein in Betracht kommen könnte. Fast allgemein zwar wird die Erzählung von der Opferung des Ἰεούδ durch seinen Vater *Κρόνος*, ὃν οἱ Φοίνικες Ἰσραὴλ (richtiger Ἢλ. Über die Überlieferung s. o. S. 366 f.) *προσαγορεύουσι* auf die hebräische Tradition zurückgeführt, und Movers (Phoen. I. 132) geht soweit, zu sagen, dass hier Alles eintreffe, was Porphyr den Angaben Sanchuniathons über die jüdische Geschichte nachrühme. Dies ist aber keineswegs der Fall. Wäre selbst Juda und Jeud identisch, so würde doch dieser mit Isaak, und Israel mit Abraham verwechselt sein, irrig wäre statt der Sarah eine Nymphe Anobret genannt, irrig würde die Veranlassung des Opfers (*κινδύνων ἐκ πολέμου μεγίστων κατειληφότων τὴν χώραν*), fälschlich die Ausführung desselben (*βασιλικῷ κοσμήσας σχήματι*), entgegengesetzt der Ausgang (*κατέθυσεν*) erzählt worden sein. Nicht einmal die Localität würde stimmen, denn, wie Philo durch den Zusatz ὃν οἱ *Φοίνικες* ... *προσαγορεύουσι* andeutet, war die Geschichte nach Phoinike verlegt. Es bliebe demnach nur die ganz äusserliche Übereinstimmung der Namen Israel und Jeud, sofern nämlich dieser letztere, der übrigens an beiden Stellen sehr corrumpirt überliefert ist, entweder mit Juda identificirt werden darf oder aber auch aus dem Vers Genes. 22. 2 קַח־נָא אֶת־בִּנְךָ אֶת־יְחִידְךָ אֲשֶׁר־אָהַבְתָּ erschlossen ist. Aber von diesen beiden Namen muss, wie gesagt (S. 367 A. 16), der allein beweisende erste höchst wahrscheinlich als eine Interpolation (für *El*) ebenfalls beseitigt werden. Aus diesen Gründen ist die Vermutung jüdischen Einflusses an unserer Stelle abzuweisen[6]). Ebenso wenig vermögen wir in dem *Οὔσωος*, ὃς *σκέπην τῷ σώματι πρῶτος ἐκ δερμάτων ὧν ἴσχυσε συλλαβεῖν θηρίων εὗρε*, und der mit seinem Bruder in Streit lag (X. § 7 [10 G.]), den biblischen *Esau*[7]) oder gar in den *Ἐλωείμ* § 16 [20 G.] den *Elohim* wiederzufinden. Was Renan, der im weitesten Umfange speciell rabbinisch-talmudistische Bestandteile bei Philo vermutet, sonst zur Begründung seiner Vermutung vorbringt, scheint mir ebenfalls nicht beweiskräftig. Dass *Πρωτόγονος* mit dem אדם קדמון, dass Aion, den er mit dem *Οὐλωμός* d. i. עולם bei Damaskios vergleicht, mit חוה, oder gar dass *Γένος* mit Kain identisch sei (vgl. Renan a. a. O. S. 260), würde selbst dann zweifelhaft bleiben, wenn die allgemeine These, dass Philos Kosmogonie auf jüdischen Quellen beruht, feststände; um so viel weniger kann aus jenen zweifelhaften Identitäten diese These erst ge-

6) Ähnlich urteilt Ewald a. a. O. S. 52. 3.

7) *Οὔσωος* und עֵשָׂו identificirt auch Lenormant *fragm. cosmog. de Bérose* S. 127, glaubt indessen nicht an Entlehnung aus der Genesis, sondern an die Übersetzung eines den Kanaanitern mit den Hebräern und andern Semiten gemeinsamen Mythos: eine Annahme, welche gewiss durch die angebliche Bezeichnung von Tyros als *Usu WAI* I. 38 *l.* 40; III. 25 *l.* 98; *cf.* III. 66 *r. col.* 1 *l.* 15 u. 25 nicht bestätigt wird.

folgert werden. Eine unbegründete Vermutung ist es endlich, wenn Lenormant *lettr. assyr.* II. 173 die *Φῶς Πῦρ* und *Φλόξ* mit *ἄνθραξ φλόξ αὐγή* vergleicht, welche die Juden nach ihrem Philo in der Flamme unterschieden. Im Gegensatz also gegen das, was wir über die allgemeine Bedeutung der jüdischen Litteratur gelernt haben, im Gegensatz auch gegen das scheinbar so bestimmte Zeugnis des Porphyr zeigen die Fragmente einen zunächst sehr auffallenden Mangel an jüdischen Bestandteilen. Dieses Auffallende verschwindet bei eingehenderer Erwägung; ja es stellt sich heraus, dass die biblischen Entlehnungen Philos gar nicht in der Richtung gefunden werden können, in der sie bisher gesucht worden sind. Renan stellt sich vor, dass die biblischen Angaben bei Sanchuniathon ähnlich entstellt vorliegen müssten, wie etwa im Koran. Aber wie gross ist der Abstand zwischen Muhammed und Philo, zwischen dem phantastischen, ungelehrten Propheten und dem klaren, schöngeistigen Grammatiker! Schöpft jener grossenteils aus mündlicher Überlieferung, so braucht dieser sich nur seine Handschriften aufrollen zu lassen, um schwarz auf weiss die allerbesten Nachrichten zu finden. Grossartige Missverständnisse sind bei ihm ebensowohl ausgeschlossen, als jene, man möchte fast sagen organische Umgestaltung, welche die auf sich selbst angewiesene mündliche Tradition allmählich erfährt. Dem entspricht die ausdrückliche Versicherung Porphyrs, dass Sanchuniathon der jüdischen Überlieferung gemäss erzählt. Wo Philo sich von seiner biblischen Quelle entfernt, könnte es sich nur um absichtliche Veränderungen handeln, welche er nach den schriftstellerischen Gesetzen, die er nun einmal als richtig ansah, für notwendig oder erlaubt hielt. Er konnte danach überhaupt Bestandteile aus der jüdischen Geschichte nur da einflechten, wo sich die jüdische Geschichte mit der phoinikischen berührte. Dies aber fand, wenn man einmal die jüdische Lehre von der Weltschöpfung und den Anfang der Patriarchenlegende verwarf, wie es Philo unzweifelhaft gethan hat, erst mit und nach der Einwanderung der Juden in Palästina statt. Eben diese Einwanderung war die wichtigste Berührung zwischen Kanaanitern und Juden: hier erst, hier aber auch notwendig, sofern er überhaupt die biblischen Angaben benutzte, musste Philo von den Juden nach der Bibel zusammenhängend erzählen. Grade auf eine zusammenhängende Erzählung aber würde ja der Ausdruck *σύγγραμμα περὶ τῶν Ἰουδαίων*, falls dieser richtig ist (S. 368), ganz bestimmt hinweisen. Noch mehr, Pseudo-Sanchuniathons Darstellung der jüdischen Geschichte muss wirklich den Einfall der Juden behandelt haben, wie sich aus einer einfachen anderen Erwägung ergiebt. Denn eben auf diesen Einfall weist offenbar, was Philo, um die Glaubwürdigkeit des Berichtes zu erhöhen, hinzufügt, dass nämlich derselbe von einem Jahvepriester, der fast ein Zeitgenosse Mosis war, herrühre (IX. 17 [21 G.]). Philo hat demnach in einem der späteren Bücher seines Werkes den Einbruch der

Juden in Kanaan nach dem Hexateuch oder möglicherweise nach einer griechischen Übersetzung desselben erzählt. — In welchem Sinne nun aber hat Philo die jüdische Erzählung wiedergegeben? Movers (Phoen. I. 129) vermutet, dass die Judaika Philos in judenfeindlicher Tendenz gefälscht waren; eben deshalb soll ihn Porphyr citirt haben. Aber weder ist bei diesem Feindschaft gegen die Juden ohne weiteres vorauszusetzen, noch folgt aus der besonderen Hervorhebung der Übereinstimmung in Örtern und Namen, dass die Facten nicht übereinstimmten. Ebenso wenig geht aus den chronologischen Ansetzungen die Tendenz hervor, die jüdische Überlieferung gegen die phoinikische herabzusetzen. Endlich beweist auch das abfällige Urteil, was Philo nach Origenes über den Judenfreund Pseudo-Hekataios gefällt haben soll, keineswegs, dass er selbst gegen die Juden eingenommen war. Betrachten wir bei dem völligen Fehlen positiver Indicien blos die Gesammtrichtung der philonischen Schrift, so werden wir in ihr vielmehr nahe Berührungspunkte zwar, wie wir sahen, nicht in der specifisch jüdischen Religionsanschauung, aber desto mehr in der Beurteilung des Heidentums, mit der gleichzeitigen jüdischen Litteratur finden, welche ebenfalls darauf ausgieng, das Heidentum durch euemeristische Deutung zu zerstören (S. 19); ja es würde nicht ganz unmöglich sein, dass Philo gradezu ein verkappter Jude ist[8]), wenn nicht die zu Anfang stehende Kosmogonie in diesem Fall eine fast allzu gute Maske wäre.

Angebliche gnostische Elemente bei Philo

Endlich müssen wir hier die Frage untersuchen, wie weit gnostische Elemente bei Philo angenommen werden dürfen. Allerdings hat bisher noch Niemand meines Wissens die genannte Frage in dieser Formulirung bejaht, vielmehr erklären alle Forscher die bestehenden Ähnlichkeiten zwischen Philo und einzelnen gnostischen Systemen aus der Abhängigkeit, in welcher diese gegenüber den alten heidnischen Religionen stehen; und da eben dies auch das Ergebnis unserer Betrachtung sein wird, so scheint es vielleicht, als kämpften wir gegen eingebildete Gegner, indem wir die Annahme gnostischer Elemente bei Philo ausdrücklich zurückweisen. Gleichwohl darf diese Mühe nicht gescheut werden, weil zuerst Movers mit jener Kritiklosigkeit, mit welcher er Alles und Jedes, Ähnliches und Unähnliches vergleicht, ohne nach der Art des Zusammenhanges auch nur zu fragen, nach Movers aber auch viele andere neuere Forscher wie Lipsius (in seinem Artikel 'Gnosticismus' bei Ersch und Gruber Encykl. LXXI. 275 ff.), Lenormant (z. B. im fünften seiner *lettres assyriologiques* [*vol.* II], und Phil. Berger (*l'ange d'Astarté* in der Gratulationsschrift der prot. Facult. von Paris an Reuss Par. 1879) eine Reihe von angeblichen Übereinstimmungen zwischen den Gnostikern und Philo angeführt haben, welche, wenn sie sich bestätigen sollten, unzweifelhaft zur Annahme gnostischen

8) Vgl. darüber auch Renan S. 317.

Einflusses bei Philo, ja gradezu zu einer gnostischen Ausdeutung des philonischen Berichtes nötigen würden. Zu diesen specifisch gnostischen Zügen, welche, falls sie sich bei Philo wirklich fänden, nicht als Entlehnungen aus altphoinikischen Religionsurkunden erklärt werden könnten, gehört natürlich alles das, was im Gnosticismus erst aus der Verbindung der platonischen und nachplatonischen griechischen Philosophie mit orientalischen Elementen erklärlich wird, insbesondere die Emanationslehre in der uns jetzt geläufigen Form. Denn alle Systeme, welche eine Idealwelt als real und eigentlich seiend annehmen und die regelmässige und dauernde Verknüpfung dieser Idealwelt mit der ebenfalls gegebenen körperlichen Welt als das Hauptproblem der Philosophie betrachten, alle diese Systeme stehen, wie wir allmählich sehen werden, wo sie auch immer auftreten, irgendwie unter dem Einfluss Platos und der jüngeren Griechen; als Lösung dieses Problems gefasst, lässt sich die Emanationslehre in keinem der älteren orientalischen Systeme, auch in den indischen, nicht nachweisen, und es dient daher die Anwesenheit oder das Fehlen dieser Form der Emanationslehre in vielen Fällen zur chronologischen Fixirung eines philosophischen Systems. Sollten also Spuren dieses Teiles der gnostischen Anschauungsweise bei Philo sich finden, so würden wir genötigt sein, entweder eine directe Abhängigkeit Philos von den älteren Gnostikern oder aber wenigstens eine äusserst nahe Beziehung zwischen beiden anzunehmen. Beides scheint nun zwar an sich sehr glaublich, weil eben jener Boden, in welchem die orientalischen Litteraturen fortvegetirten, später, nachdem er von der hellenischen Philosophie und vom Christentum befruchtet war, die gnostischen Systeme hervorbrachte. So wenig demnach die Annahme gnostischer Elemente bei Philo von vornherein zurückgewiesen werden durfte, so sehr fehlt es doch andrerseits an Beweisen für das Vorhandensein dieser Elemente, vielmehr haben alle emanationistischen Vorstellungen, welche man bei Philo hat finden wollen, im besten Fall zwar bei den Gnostikern Parallelvorstellungen, in welche die Lehre von der Emanation hineingetragen ist, sind aber selbst nicht emanationistisch. So spielt z. B. in der Kosmogonie des Bardesanes das Zeugungsglied des Erdbodens eine besondere Rolle, ganz ähnlich wie wir es in dem philonischen Bericht nachweisen werden (S. 403 f.), aber diese Vorstellung ist hier noch ganz in dem Begriffskreise der alten Theogonien gehalten. Dass die Achtheit der Götter, welche aus der Deutung des Namens *Ešmun* bei Philo gefolgert werden kann, irgendwie in Beziehung zu der bekannten Ὀγδοάς bei Basilides und andern Gnostikern stehen möge, lässt sich wohl vermuten; aber auch hier wieder fehlt bei Philo grade die specifisch gnostische Färbung vollkommen. Sehen wir demnach von den Übereinstimmungen dieser Art ab, die in Wahrheit vielmehr gegen als für eine Beziehung zwischen Philo und den Gnostikern sprechen, so bleiben nur ganz

oberflächliche Anklänge, die sich bei näherer Betrachtung in nichts auflösen. Was lässt sich aus dem philonischen *Beelsamin* folgern, den man zu dem mandäischen *Jûšamin* (יְהוֹשָׁמַיִם) stellt? Sicherlich nicht mehr, als das, was auch ohnehin feststeht, dass gewisse Religionen Vorderasiens entweder den Himmel als Wohnort der Gottheiten oder gradezu als Gottheit fassten. Was die philonische Kosmogonie anbetrifft, so kann diese weil fast ganz, und zwar in allen angeblich gnosticisirenden Abschnitten, aus Hekataios entlehnt, überhaupt nicht in Betracht kommen[9]). Es bleibt aber dann nur noch der Ἐπίγειος, ὃν ὕστερον ἐκάλεσαν Οὐρανόν (§ 12 H. = 15 G. bei Philo), welcher fast allgemein, aber wie mir scheint ohne wirkliche Begründung, mit dem *Adam Qadmōn* der Gnostiker zusammengestellt wird[10]). Nichts weist bei Philo auf jene mystische Vorstellung von dem Urmenschen; die einzige ganz oberflächliche Beziehung, die darin gefunden werden könnte, dass Epigeios (der aber hier gar nicht der erste Mensch ist) zugleich Himmel genannt wird, also eine Art kosmische Rolle gespielt zu haben scheint, wird vollends verschwinden, nachdem wir uns überzeugt haben (S. 403), dass der Satz ὃν ὕστερον ἐκάλεσαν Οὐρανόν erst von Philo hinzugefügt ist, um seine Leser an den hesiodeischen Οὐρανός zu erinnern. Unter diesen Umständen müssen wir die Einwirkung der Gnostiker auf den philonischen Bericht in Abrede stellen. Bei genauerer Erwägung erscheint dies Verhältnis auch nicht wunderbar. Der Einfluss, den der überlegene griechische Geist auf die orientalischen Völker, seit

9) Damit wird also die behauptete Ähnlichkeit z. B. von § 4 H. = 7 G. und der Lehre mancher Gnostiker, wie der Mandäer, dass zu den ersten Zweigen, die von Gott ausgehen, der sanfte Wind gehöre, oder der Sethianer, wonach das Zeugungsprincip vom Winde anfängt (vgl. Pseudoorig. *philosoph.* V. 3. 19. S. 215 Cruice; Lipsius a. a. O. S. 283) hinfällig, wiewohl gar nicht zu leugnen ist, dass ebenso wie bei den altgriechischen Orphikern, so auch in den altorientalischen Religionssystemen diese Vorstellung vom Winde vorgekommen sein mag. Was Renan und Fr. Lenormant *fr. de Bér.* S. 127 zur Ansetzung eines inneren Zusammenhanges zwischen dem *Jaldebaoth* der Gnostiker und Βαάυ bei Philo veranlasste, verstehe ich nicht. Die ʻAionen' der Gnostiker (Lenorm. *fr. de Bér.* S. 430) sind nur im Namen mit dem Αἰών bei Sanch. § 4 [7] gleich; die vielen Parallelen, welche Lenorm. *lettr. ass.* II. 174; *fr. de Bér.* S. 430 von überall her ohne Auswahl zusammengetragen hat, ergeben nicht eine einzige sachliche Übereinstimmung.

10) Am eingehendsten von Lipsius in dem angef. Art. S. 275. *cf.* 278; dann von vielen anderen z. B. Lenormant *lettr. ass.* II. 174. — Renan suchte den *Adam Qadmōn* im Πρωτόγονος (s. o. S. 392); Jacobi (in Herzogs Realencykl. V. 241) knüpft die Lehre des Justin V. 23. wonach aus einem männlichen Urwesen, dem Guten, in welchem die Idee und das Vorherwissen aller Dinge beschlossen ist, ein weibliches, *Edem*, hervorgeht, das Psyche und Materie enthält, und oben daher Mensch, unten Schlange ist, an den Ἐπίγειος an, weil dieser Sohn des *Eljon* und Gemahl der *Gē (Adamā, Edem)* heisse.

er ihnen erschlossen war, ausübte, war zunächst ein fascinirender. Mit Ausnahme der Juden, und in beschränkterem Grade auch der Chaldäer (S. 329 ff.), war von einer selbständigen Fortbildung der in der nationalen Litteratur niedergelegten Ideen keine Rede mehr. Jene Altertümler, welche, wie wir annahmen, die Reste der phoinikischen Litteratur weiter pflegten, waren aller Wahrscheinlichkeit nach von einer originalen Ausbildung derselben weit entfernt. Dies Verhältnis dauert bis in das erste Drittel des zweiten Jahrhunderts. Die älteren Gnostiker zeigen zwar viele Nachwirkungen des Judentums und der griechischen Philosophie, Basilides des Stoicismus, Valentinus der platonischen Lehre; dagegen sind die behaupteten Spuren heidnischer orientalischer Religionen bei ihnen wenig zahlreich und sämmtlich zweifelhaft. Aber etwa seit der hadrianischen Zeit beginnt jene geistige Starrheit der Orientalen sich allmählich eben in dem Maasse zu lösen, wie das Licht des griechischen Geistes sich verzehrt. Bei Bardesanes, noch mehr aber bei den assyrisch-chaldäischen Gnostikern des dritten Jahrhunderts werden uns in der That jene originellen Weiterbildungen heidnischer Religionsideen entgegentreten, die wir bei Philo nicht fanden und, wie sich nun wohl ergiebt, nicht finden konnten. Für die Kritik und das Verständnis des philonischen Berichtes ist dieses Resultat, wie mir scheint, nicht ohne Wichtigkeit; denn jene Emanationslehre, welche seit Movers so häufig in den Auszug aus dem Byblier hineingelesen worden ist, ergiebt sich uns jetzt als eine Verfälschung der Überlieferung.

Phoinikische Quellen Sanchuniathons

Erst nachdem der Umfang der nicht phoinikischen Quellen Philos erörtert ist, wird es möglich sein, ein begründetes Urteil über die phoinikischen Elemente der *Φοινικικὴ ἱστορία* zu fällen. Die Analyse derselben wird dadurch anscheinend erleichtert, dass dieselbe in Wiederholungen, Lücken und Widersprüchen der Kritik viele Handhaben darzubieten scheint, die einzelnen Abschnitte zu sondern. Dies ist denn auch von verschiedenen modernen Forschern versucht worden. So weist z. B. Baudissin (a. a. O. S. 15) darauf hin, dass die Erfindung der Schifffahrt nicht weniger als dreimal erzählt werde; er folgert daraus, dass der Bericht über die Erfindungen aus mindestens drei verschiedenen Quellen zusammengesetzt sei. Diese Wiederholung gehört indessen zu denjenigen, welche, wenn sie überliefert sind, keineswegs zur Quellensonderung verwendbar, vielmehr auf dem Wege der Textemendation zu beseitigen sind; denn selbst der gedankenloseste Scribent würde sich nicht innerhalb weniger Zeilen so crass widersprechen. Aber jene behauptete Wiederholung liegt überhaupt nicht vor; vielmehr ist, wie Orelli richtig bemerkt, ganz unverkennbar eine Steigerung beabsichtigt. *Usoos* erfindet keineswegs die Schifffahrt — wie

Frühere Versuche der Quellenanalyse. v. Baudissin

könnte er auch ein Schiff bauen, da er noch nicht einmal metallene Geräte besitzt? — sondern er befährt das Meer, indem er sich an einem verkohlten Baumstamm, dessen Zweige er abgebrochen hat, festhält: *δένδρου δὲ λαβόμενον τὸν Οὔσωον καὶ ἀποκλαδεύσαντα πρῶτον τολμῆσαι εἰς θάλασσαν ἐμβῆναι*, und sich dabei vielleicht der Tierhaut als Segel bedient. Dagegen ist *Milichios* (מַלָּח Schiffer), als Erfinder der Metallwerkzeuge, zwar zugleich im Stande, ein leichtes Fahrzeug (*σχεδία*) zu bauen und damit zu fahren (§ 9 H. [14 G.]), aber da der Landbau noch nicht erfunden ist, kann er weder Segel noch Taue anbringen; erst durch diese neue Vervollkommnung bringen die *Kabeiren* ein wirkliches Schiff (*πλοῖον* § 11 H. [14 G.]) zu stande. Anstatt einer wüsten Unordnung ergiebt sich demnach ein planmässiger Fortschritt. Ebenso verhält es sich mit der Jagd, welche nach Baudissin zweimal erzählt werden soll: in Wahrheit kann auch hier ein dreifacher — nicht blos doppelter — Fortschritt unterschieden werden. *Usoos* erbeutet zwar schon wilde Tiere und reisst ihnen, um sich gegen die Kälte zu schützen, das Fell ab, aber er besitzt noch keinerlei Waffen und überwältigt seine Beute durch blosse Kraft (*ὧν ἴσχυσε συλλαβεῖν θηρίων*). Auf *Agreus* und *Halieus* (§ 8 H. [11 G.]) wird die gewerbsmässige Jagd zurückgeführt: welche Waffen es waren, deren Erfindung ihnen beigelegt wurde, ist aus dem hier verkürzten Auszug nicht ersichtlich, wahrscheinlich aber ist an Wurfspiesse mit einer vom Feuer gehärteten Spitze zu denken. Die Jagd mit (Netz und) Hund (§ 10 H. [13 G.]) ist natürlich erst möglich, nachdem die Menschen Ackerbau zu treiben und sich Höfe für Hunde anzulegen begonnen haben.

Die Erörterung dieser beiden genannten angeblichen Wiederholungen hat nun aber nicht blos ein für den einzelnen Fall negatives Resultat, sondern zugleich eine so wohl gefügte Disposition des Werkes ergeben, dass auf diesem Wege überhaupt nicht mehr die Zerlegung der Quellen erhofft werden kann. Deswegen ist auch die an sich sehr bestechende, Renan mit ebenso viel Geschmack als Gelehrsamkeit durchgeführte Analyse Renans zu verwerfen, welche den ganzen sanchuniathonischen Bericht in acht Kosmogonien zerlegt[11]). Denn so wohl gefügt diese Teilchen in sich sind, so ist doch ihre Ausscheidung nicht möglich, ohne andere ebenso wohl gefügte Abschnitte willkürlich zu zerreissen.

In anderen, aber doch ähnlichen Bahnen bewegen sich diejenigen

11) Renan (S. 275—279) teilt diese 8 Kosmogonien so ab: I § 1 — *κτίσιν*. II — § 2 *ἄστρα μεγάλα*. Bei der Zusammenfügung mit I ist etwa folgender Satz ausgefallen: '*Au commencement était le chaos et le souffle planait sur le chaos.*' III — § 5 H. [7 G.] *Βεηλσαμὴν καλοῦντες*. Zu ergänzen ist derselbe Anfang wie zu II. IV — § 8 H. [11 G.] *ἀγρευτὰς καὶ ἁλιεῖς*. V § 8—9 [12 G.] *Γήϊνον Αὐτόχθονα*. VI § 10 [12 G.] *Ἀγρός* — § 11 [14 G.] *ἐπωδάς*. VII — § 12 [15 G.] *Ἐπίγειος ἢ Αὐτόχθων*. VIII bis zum Schluss der Kosmogonie.

Forscher, welche die in den einzelnen Teilen genannten Localitäten zum Bunsen
Ausgangspunkt ihrer Untersuchung machen. So nimmt z. B. Bunsen an, dass mit Ἀγρεύς und Ἁλιεύς, von welchem Letzteren die Ἁλιεῖς phoin. צִידֹנִים zugleich 'Fischer' und 'Sidonier' abstammen sollen, eine sidonische Kosmogonie schloss[12]). Am weitesten ist dieser Weg von Ewald verfolgt Ewald
worden. Derselbe geht von der Wahrnehmung aus, dass in den verschiedenen Abschnitten des Berichtes gewisse Städte bevorzugt werden. So wird § 10; 12; 15 H. [12; 14; 19 G.] Byblos, dagegen § 7 H. [10 G.] zweimal Tyros genannt. Da nun Philo (IX. 17 H. [21 G.]) bezeugt, dass Sanchuniathon seine Geschichte ἐκ τῶν κατὰ πόλιν ὑπομνημάτων καὶ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀναγραφῶν zusammengetragen habe, so liegt es nach Ewald sehr nahe, in der Erwähnung einzelner Städte eine Spur der jedesmal benutzten Quelle zu suchen, zumal da nach diesem Kriterium längere Abschnitte derselben Quelle zugewiesen werden würden. Hiermit verbindet nun Ewald die weitere Wahrnehmung, dass sich an gewissen Stellen Neuanfänge einer Kosmogonie zu finden scheinen: § 6 H. [9 G.] beginnt mit den Worten ἑξῆς φησιν nach Ewald ein Abschnitt (II), welcher von *Aion* und *Protogonos* ausgehend bis § 11 H. [14 G.] zu den *Kabeiren* und *Taaut* geführt wird. Mit den Worten κατὰ τούτους γίνεταί τις Ἐλιοῦν καλούμενος Ὕψιστος haben wir einen neuen Bericht (III) vor uns, wie daraus hervorgeht, dass *Uranos* und *Gaia*, welche doch am Anfang der Kosmogonie stehen müssen, erst Kinder des *Eliun* heissen. Dieser Bericht III wird nun, wie Ewald meint, ebenfalls bis zu den Kabeiren und Taaut fortgeführt, was natürlich ein starker Beweis für die Richtigkeit der Aussonderung sein würde. Der Bericht III ist es nun, in welchem Byblos bevorzugt wird, wogegen die Erwähnungen von Tyros sich in II finden. Dafür dass § 11 H. [14 G.] wirklich ein neuer Bericht beginnt, kann auch noch das geltend gemacht werden, dass die Anknüpfung κατὰ τούτους eine Nothülfe in der Verlegenheit zu sein scheint, welche dadurch für den Compilator entstand, dass in dieser Stelle der genealogische Faden abgerissen war. Ebenso spricht dafür, dass § 6 H. [9 G.] ein Neuanfang vorliegt, der Umstand, dass mit den Worten ἑξῆς φησιν ἀπὸ γένους Αἰῶνος καὶ Πρωτογόνου γεννηθῆναι αὖθις παῖδας θνητούς, οἷς εἶναι ὀνόματα Φῶς καὶ Πῦρ καὶ Φλόξ das erste Glied nicht an die zuletzt genannten Γένος und Γενεά, sondern an deren Eltern angeknüpft wird. Diese Unzuträglichkeit scheinen auch diejenigen Herausgeber empfunden zu haben, welche wie z. B. Heinichen und Gaisford statt ἀπὸ γένους vielmehr ἀπὸ Γένους lasen: eine Lesung, welche abgesehen von dem hinter γένους fehlenden Artikel τοῦ und abgesehen von der ganz überflüssigen Hinzufügung der Grosseltern schon deshalb zu verwerfen ist, weil ἀπὸ γένους

12) Ähnlich Renan S. 267.

(oder γενεᾶς) τινὸς γίγνεσθαι ein gewöhnlicher auch bei Philo vorkommender Ausdruck ist.

Indessen ergiebt sich — wir beginnen die Prüfung dieser Combinationen mit dem an letzter Stelle genannten Grunde — bei näherer Betrachtung doch, dass § 6 H. [9 G.] der Faden der Erzählung keineswegs von neuem gesponnen wird. Dass die drei nach dem Feuer genannten Brüder directe Nachkommen von Aion und Protogonos waren, geht aus dem Ausdruck ἀπὸ γένους γεννηθῆναι durchaus nicht hervor; im Gegenteil lässt die Anknüpfung an diese beiden unmittelbar vorher genannten Urväter bereits das Vorhandensein eines wirklichen Zusammenhangs voraussetzen. Insofern verfuhr Movers S. 146 umsichtiger, indem er das erste Stück der neuen Quelle vielmehr bereits § 4 H. [7 G.] in den Worten εἶτά φησι γεγενῆσθαι — οἰκῆσαι τὴν Φοινίκην findet: nach der Ausscheidung dieses angeblich aus phoinikischer Quelle stammenden Abschnittes meint Movers die angeblich der ägyptischen Kosmogonie entlehnten Sätze § 4 H. [7 G.] αὗται δ' ἦσαν αἱ ἐπίνοιαι τῆς προσκυνήσεως ὅμοιαι τῇ αὐτῶν ἀσθενείᾳ καὶ ψυχῆς ἀτολμίᾳ — § 5 [7 G.] αὐχμῶν δὲ γενομένων τὰς χεῖρας ὀρέγειν [φησὶν] εἰς οὐρανοὺς πρὸς τὸν ἥλιον κτλ. unmittelbar zusammenfügen zu können. Welcher Grund aber hätte wohl, vorausgesetzt, dass die von Movers hervorgehobenen Bedenken stichhaltig wären, den Schriftsteller bewegen können, so unnötig einen vorhandenen Zusammenhang zu zerstören? Allein jene Bedenken beruhen überhaupt auf einer Verkennung des Zusammenhanges. Wie in den übrigen Culturgebieten statuirt Sanchuniathon auch in Beziehung auf die Verehrung der Götter einen allmählichen Fortschritt: erst werden Pflanzen für Götter gehalten, dann die Sonne, später Feuer und Wind (§ 7 H. [10 G.]), darauf beginnt der Cultus gestorbener Wohlthäter der Menschheit. Durch die Ausscheidung der nach Movers eingeschobenen Sätze wird der Unterschied zwischen der ersten und zweiten Religionsstufe zerstört. Um so mehr müssen wir daran festhalten, dass Ewalds zweiter Bericht (§ 6 ff. H. [9 ff. G.]) mit dem ersten (§ 1—5 H. [1—9 G.]) vollkommen zusammenhängt. Dass als Ahnherrn der drei Feuerbrüder nicht Γένος und Γενεά, sondern Αἰών und Πρωτόγονος genannt sind, findet eine hinreichende Erklärung darin, dass diese beiden Letzteren schon vorher als die Ahnherrn eines neuen Menschengeschlechtes genannt waren. — Ebenso wenig bestätigt sich die Vermutung, dass § 11 H. [14 G.] mit den Worten κατὰ τούτους eine neue Theogonie beginne[13]). Die scheinbar auffallende Anknüpfung verliert alle Beweiskraft, sobald man sich klar macht, dass die folgenden Begebenheiten wirklich zu Lebzeiten der zuletzt genannten Personen, κατὰ τούτους, vor sich gehen. § 11 H. [17 G.] hören wir zuletzt von Hermes, Sydyk und den

13) Auf die Redewendungen κατὰ τούτους, κατὰ τοῦτον χρόνον, ἐπὶ τούτοις ἑξῆς, πρὸ τούτων weist Ewald hin.

Dioskuren, von diesen wird im folgenden Hermes § 14 H. [17 G.], die Dioskuren § 16 [20 G.] und Sydyk § 18 [25 G.] als noch lebend genannt. Dass § 12 [15 G.] mitten in der genealogischen Reihe Uranos und Ge genannt werden, würde nur dann befremdlich sein, wenn wir es hier nicht mit einfachen Entlehnungen aus der griechischen Mythologie zu thun hätten; aber eben dies ist sicher der Fall. Philo (resp. seine Quelle) fand einen Bericht, wonach *Ilos (El)* mit Hülfe des Taaut seinen Vater der Herrschaft beraubte und castrirte, und da er von vornherein von der Gleichheit der phoinikischen und griechischen Überlieferung überzeugt war, so identificirte er, höchst wahrscheinlich nicht einmal als der erste, Ilos mit Kronos und demgemäss Ilos' Eltern mit Uranos und Gaia. Dass aber des Ilos' Vater in der phoinikischen Erzählung keineswegs als Himmel charakterisirt war, verrät Philo selbst durch den Zusatz *ἐξ ὧν γεννᾶται Ἐπίγειος ἢ Αὐτόχθων, ὃν ὕστερον ἐκάλεσαν Οὐρανόν*. Auf einem Irrtum beruht es ferner, dass die Genealogie II und III beide mit *Taaut* und den *Kabeiren* schlössen. Von einer Genealogie derselben ist in III überhaupt gar nicht die Rede, vielmehr werden sie, wie bereits bemerkt, während aller in derselben geschilderten Vorgänge als lebend vorausgesetzt. Ewald ist dadurch getäuscht worden, dass § 25 H. [38 G.] die Kabeiren und Taaut noch einmal genannt werden. Es bleibt demnach von allen Argumenten Ewalds nur noch die behauptete Anordnung in der Nennung der Städte übrig. Wie leicht könnte nun bei einmal zwei, einmal drei, im ganzen also fünf Citaten der Zufall mitgespielt haben! Aber nicht einmal dies ist der Fall: um von den anderen Localitäten ganz zu schweigen, wird § 10 H. [12 G.] in dem angeblich tyrischen Bericht grade Byblos, und umgekehrt im § 21 H. [31 G.], der nach Ewald der byblischen Quelle Sanchuniathons angehört, Tyros genannt. Es ist also nicht richtig, dass sich Philos Angabe von der Sammlung der Localüberlieferungen bestätigte. Jene Angabe ist aber auch schon an sich unglaubwürdig, weil sie offenbar ebenso fingirt ist, wie die ganze Persönlichkeit des Sanchuniathon: ein Schriftsteller, der eine ägyptische Kosmogonie des Hekataios plündern muss, um eine angebliche phoinikische Theologie zu stande zu bringen, oder der in seiner Hauptquelle eine derartige dreiste Entlehnung fand, ein solcher Schriftsteller hat gewiss nicht in den Heiligtümern von Tyros und Byblos uralte nationale Theogonien und Kosmogonien gefunden.

Alle bisherigen Analysen des philonischen Berichtes beruhen auf falschen Kriterien. — Die richtigen Kriterien

Die bisherigen Wege also, auf denen man über Philo hinaus vorzudringen suchte, waren Irrwege: wir müssen uns einen neuen Pfad bahnen. Äussere Anzeichen leiten uns nicht auf den Weg, denn Philo ist ein viel zu gewandter Litterat, als dass er dergleichen verräterische Zeugen hätte stehen lassen: versuchen wir es nun einmal mit dem inneren Kriterium des Inhalts. Der grössere Teil des ersten philonischen Buches, Alles nämlich, was übrig bleibt, wenn wir die aus dem Thabioniden stammende

Symbolik am Schluss und die aus Hekataios entlehnte Kosmogonie am Anfang abscheiden, sondert sich von selbst in zwei grosse Abschnitte, eine Anthropogonie und eine Theogonie. Die Anthropogonie beschreibt die Entstehung des Menschen und der menschlichen Cultur; sie reicht ungefähr von § 4—12 H. [7—14 G.]. Was wir als Theogonie bezeichnen, behandelt die Geschichte der Uraniden und reicht ungefähr von § 12—22 H. [14—36 G.]. Der Name Theogonie ist allerdings zunächst nur insofern berechtigt, als hier Geschichten erzählt werden, welche bei Orpheus und Hesiod als theogonische Mythen auftreten; in ihrem jetzigen Zusammenhang dagegen ist nicht allein auch die Uranidengeschichte vollkommen anthropogonisch, sondern gehört sogar auf das engste mit der vorhergegangenen Anthropogonie zusammen. Denn einer der in dieser eingeschlagenen Gedanken wird in der Uranidengeschichte fortgesponnen: die Entstehung der menschlichen Vorstellungen über die Götter. Zuerst werden die Fruchtbäume für Götter gehalten (§ 4 [6]), dann der Himmel und seine Erscheinungen (§ 5 [7]), ferner andere Naturphänomene wie Feuer und Wind (§ 7 [10]). Endlich beginnt die Apotheose der Menschen, und zwar zuerst der Gestorbenen (§ 8 [10]), später aber — und dies eben soll in der Uranidengeschichte dargestellt werden (§ 16 [20]; vgl. oben S. 363) — auch der Lebenden. Soweit also ist eine Verschiedenheit der beiden Abschnitte zunächst nicht zu bemerken: auch hier zeigt sich die sorgfältig überglättende Hand des Bearbeiters. Aber in einem Punkt, der für den Bearbeiter gleichgültig war, zeigt sich doch ein fundamentaler Unterschied der beiden Abschnitte. Die ‘Anthropogonie’ besteht aus einzelnen Angaben, die ätiologisch construirt sind, die ‘Theogonie’ dagegen ist, wie wir schon sahen (S. 384), ein Gedicht; will diese das allmächtige Walten der Weltnotwendigkeit darstellen, so schildert die ‘Anthropogonie’ die Entwickelung der Cultur von Niederem zu Höherem. Der Grundgedanke also ebensowohl wie die Ausführung sind in den beiden Abschnitten entgegengesetzt. Dazu kommt aber weiter eine vollkommene Verschiedenheit in der Auffassung von den Göttern und Menschen. Die Menschen nämlich, welche im ersten Abschnitt vorkommen, sind überwiegend von Haus aus als Menschen gedacht gewesen; die angeblichen Menschen des zweiten Abschnittes sind sammt und sonders ursprünglich Götter gewesen. Dies ist schon auffallend, noch viel bedeutsamer wird aber dieser Unterschied, sowie wir die wenigen wirklichen Götter des ersten Abschnittes ([Σα]μημρούμος, Ἡφαιστός, *Ζεὺς Μίλιχιος*, *Ἀγρούηρος*, *Διόσκουροι*, *Συδύκ*, *Ταάυτ*) genauer betrachten. Die Götter spielen hier nämlich eine ganz andere Rolle, als in der ‘Theogonie’. Sie gehören in diesen Abschnitt nur, sofern sie als wirkliche Menschen gedacht sind; keine Spur ihrer ursprünglichen Göttlichkeit drückt sich in der Erzählung aus. Umgekehrt sind in der Theogonie die Götter zwar auch als Menschen gedacht, aber diese Menschlichkeit ist eine ihnen nachträglich umgehängte Maske, die sich nicht allein ohne Schwie-

Teilung des philonischen Berichtes in eine Theogonie und eine Anthropogonie

Die Theogonie. Gründe für den ursprünglich theogonischen Charakter des zweiten Teiles des philonischen Berichtes

rigkeit entfernen lässt, sondern die man gradezu erst entfernen muss, um den Zusammenhang der Geschichte ganz zu verstehen. Was zunächst die jetzt eingefügten anthropopathischen Züge des Berichtes betrifft, so kommt erstens die Angabe § 16 [20] in Betracht, wonach die Dioskuren mit der Apotheose des Kronos und seiner Familie den Anfang gemacht haben. Diese Angabe aber steht in der sonst so genau zusammenhängenden Geschichte ganz isolirt: entfernt man sie als eine Einfügung des rationalistischen Bearbeiters, so wird der Zusammenhang nur noch enger. Grössere Schwierigkeiten machen anscheinend die in diesen Begebenheiten erwähnten Todesfälle der nach unserer Ansicht ursprünglich als Götter gedachten Menschen. Zunächst sinnt § 13 [17] 'Uranos' darauf, seine eigenen Kinder zu töten: erwägen wir, dass in dem sonst ganz parallelen Bericht des Hesiod (Theog. 157 ff.) etwas anderes, nämlich die Einschliessung in dem Schooss der Erde, steht, so leuchtet ein, dass der Rationalist diesen Zug erst einfügte, weil das, was seine Quelle bot, mit einer vernünftigen Menschengeschichte nicht vereinbar war. Wir werden uns übrigens gleich aus anderen Erwägungen überzeugen, dass das Gedicht ebenso erzählte, wie Hesiod. Ebenso verhält es sich mit dem Tode des Uranos § 20 [29]: wenn der ursprüngliche Bericht meldete, dass Uranos (wie bei Hesiod Kronos) in den Tartaros gestossen wurde, so musste der Rationalist diesen Zug eben in einen einfachen Totschlag verwandeln. Dass aber das Gedicht wirklich den 'Uranos' in die Unterwelt gestossen werden liess, das ergiebt sich ja noch aus dem Auszug mit vollkommener Sicherheit. Denn Uranos ist der Name, den der Excerpent, dem hesiodischen Mythos zu liebe, dem phoinikischen Gotte frei beigelegt hat: die phoinikische Bezeichnung wird § 12 [15] durch Epigeios und Autochthon übersetzt. Nehmen wir an, dass der euemeristische Bearbeiter den Namen ein wenig in seinem Sinne sich zurechtgelegt hat, so werden wir nicht zweifeln, dass der so bezeichnete Gott ursprünglich ein Gott der Erde war. Dies aber wird durch andere Erwägungen vollkommen sichergestellt. In den semitischen Sprachen nämlich wird der Erdboden, weil er Alles hervorbringt, nach Verben benannt, die 'Zeugen' bedeuten. Eines dieser Worte, das hebräische תֵּבֵל, erscheint als Eigenname stets ohne Artikel, es ist also eine mythische Bezeichnung des Erdbodens, und sehr wahrscheinlich haben die altjüdischen Dichter diese mythische Bezeichnung der Litteratur der heidnischen Kanaaniter entlehnt. Nun scheint allerdings תֵּבֵל in der hebräischen Litteratur weiblichen Geschlechtes zu sein, aber die Grundbedeutung von יָבַל 'strömen lassen' weist darauf hin, dass das Substantivum den Erdboden nicht als gebärende Mutter, sondern als zeugenden Vater bezeichnete. Sei es nun aber, dass es תבל, sei es, dass ein Synonymum davon war, das Philo durch *Ἐπίγειος ἢ Αὐτόχθων* wiedergab, jedenfalls wird der Mythos von der übermässigen Zeugungskraft des Epigeios einen viel besseren Sinn haben, wenn bereits der Name ihn als den 'Zeuger'

bezeichnete. Sofort aber ergiebt sich nun auch eine Bestätigung und eine Erklärung dafür, dass der zeugende Erdboden die von ihm gezeugten Geschöpfe wieder in den Schooss der Erde hinabschlingt: Alles, was aus Erde geworden ist, will der Dichter sagen, muss wieder zu Erde werden. Aber noch ein andrer Teil des Mythos, die Entmannung des Uranos, gewinnt eine überraschende Aufklärung: El, der titanenhafte Sohn der zeugenden Erdkraft, der seinem eigenen Vater mit der Sichel die Manneskraft abschneidet, ist das mythische Prototyp des Alles wagenden Menschen, welcher die Halmfrucht, den Samen des Erdbodens, dem doch auch er selbst entstammt, mit der Sichel schneidet. Es scheint freilich unbegreiflich, wie dieser sich immer wiederholende irdische Vorgang in der Kosmogonie verwendet werden konnte, zumal doch die einmalige Entmannung das weitere Fortzeugen des Erdbodens hätte unmöglich machen sollen. Aber der Bericht selbst löst dieses Rätsel und diese Lösung bestätigt zugleich die Richtigkeit unserer bisherigen Schlüsse über den Sinn des Uranosmythos. Die Entmannung des Uranos nämlich lässt Philo § 20 [29] *σύνεγγυς πηγῶν τε καὶ ποταμῶν* stattfinden. Offenbar haben wir es hier wieder mit der euemeristischen Auslegung eines mythischen Zuges zu thun: Philo verlegt die Entmannung in die Nähe von Flüssen und Quellen, weil seine Vorlage diese Flüsse und Quellen aus dem Blute der abgeschnittenen Manneskraft hervorgehen liess. Flüsse und Quellen aber befruchten noch jetzt die Erde. Was also jetzt der Erdboden hervorbringt, ist ein letzter schwacher Rest von dem, was er einst zu zeugen vermochte: einst besass der Erdboden eine Zeugungskraft, die nicht blos Kräuter und Bäume, sondern auch lebendige Wesen hervorbrachte, und das Erlöschen dieser Zeugungskraft ist es, die der Mythos von der Entmannung schildert. Dies Alles stimmt so offenbar zusammen, dass, wie mir scheint, nicht der mindeste Zweifel darüber bleibt, dass unsere Geschichte wenigstens in ihrem ersten Teil in theogonischem Sinn erfunden wurde, und dass die diesem Sinne widersprechenden Züge, insbesondere auch der Tod des 'Uranos' von dem euemeristischen Bearbeiter erfunden sind. — Diese völlig sicheren Interpolationen des ersten Teils der Erzählung zwingen uns aber, auch den übrigen Todesfällen, aus denen die Menschlichkeit der handelnden Personen hervorgehen soll, jede Beweiskraft abzusprechen. Sie sind aber um so weniger beweisend, da wir ja gar nicht wissen, wie weit die phoinikischen Dichter in der Anthropomorphose der Götter giengen. Auch andere semitische Theogonien berichten von Vorgängen, welche in dieser Beziehung an den Pseudo-Sanchuniathon heranreichen: Wenn z. B. Kronos seiner Tochter das Haupt abschneidet, so lässt sich dies passend mit der Angabe des Berossos vergleichen (*FHG* II. 497. 6), wonach sogar Belos selbst sich durch einen der Götter den Kopf abschneiden liess. Die Ähnlichkeit der beiden Berichte wird aber noch klarer, sobald wir Philos Vorlage an dieser Stelle nach den von

Philo selbst gegebenen Andeutungen wiederherstellen. Von den Töchtern des Kronos selbst ist nämlich schon § 14 [18] die Rede: *Κρόνῳ δὲ γίνονται παῖδες Περσεφόνη καὶ Ἀθηνᾶ· ἡ μὲν οὖν πρώτη παρθένος ἐτελεύτα· τῆς δὲ Ἀθηνᾶς γνώμῃ καὶ Ἑρμοῦ κατεσκεύασε Κρόνος ἐκ σιδήρου ἅρπην καὶ δόρυ.* Die von Kronos getötete Tochter ist also sehr wahrscheinlich 'Athena', um so mehr, da die Unthat des Kronos um so furchtbarer wird, wenn ihm die gemordete Tochter selbst bei der Gewinnung der Herrschaft behülflich war. Die 'Athena' des Philo ist sehr wahrscheinlich ענת, wie auch auf einer kyprischen bilinguen Inschrift ענת עזחים durch *Ἀθηνᾶ Σώτειρα Νίκη* wiedergegeben wird; der Name ist entweder wirklich von ענה, 'sich mühen', abzuleiten, oder er wurde doch von dem Dichter unserer Theogonie so abgeleitet, denn offenbar ist ihm ענת das Prototyp des nimmer rastenden, sich ewig mühenden Menschengeistes. Dann aber muss die Entstehung des Menschen eben an jene ענת angeknüpft sein. Wenn nun grade der ענת das Haupt gespalten wird, versteht es sich da nicht von selbst, dass eben aus den Blutstropfen, die aus jenem Haupt auf die Erde fallen, der Erdensohn, der erste Mensch, hervorgieng? Wie die unversehrte Anat den El aufstachelte, die Manneskraft des zeugenden Erdbodens abzusicheln, so treibt sie noch den von ihrem Blute geborenen Menschen jedes Jahr, die letzten Reste jener Zeugungskraft, die Saaten, mit der Sichel zu schneiden. Diese Erfindung lag aber für den phoinikischen Dichter um so näher, da ענה grade gewöhnlich die speciellere Bedeutung der Landarbeit hat. Dies scheint mir so zusammenzupassen, dass die Richtigkeit dieser Verbindung meines Erachtens auch dann gesichert sein würde, wenn sie durch parallele Versionen nicht bestätigt wäre. Aber wir haben zwei verwandte Erzählungen, welche sich mit der soeben reconstruirten sehr nahe berühren. Dies ist erstens der griechische Mythos von der Geburt der Athena: mir wenigstens scheint es einleuchtend, dass der griechische Dichter, welcher die Athena aus dem gespaltenen Haupt des Zeus hervorgehen liess, in seiner Erfindung durch die phoinikische Erzählung, wonach das Haupt der 'Athena' gespalten und aus demselben der Mensch geboren wurde, beeinflusst war. Noch näher aber steht zweitens der schon erwähnte berossische Bericht, wonach aus den Blutstropfen, die aus dem abgeschnittenen Haupt des Bel auf die Erde rannen, die Menschen entstanden sind (*FHG* II. 497. 6). Auch hier also ist unter der euemeristischen Hülle der theogonische Hintergrund unverkennbar. — Über die übrigen menschlichen Schicksale der Uraniden bei Philo ist unter diesen Umständen kaum noch ein Wort zu verlieren; nicht weil es für den Beweis notwendig wäre, sondern weil es das gesammte Verfahren des rationalistischen Bearbeiters trefflich charakterisirt, sei hier hervorgehoben, dass er auch in dieser Beziehung sich grosse Freiheiten gestattet hat. Der Ausgang der philonischen Erzählung war sehr wahrscheinlich der, dass Kronos unwissentlich seinen Vater tötete, dann aber durch

die Feinde und durch Seuchen bedrängt, das Orakel befragte, und nachdem er seine That erfahren, in tiefster Reue die Herrschaft niederlegte. Die Verwandtschaft mit der Oidipuserzählung leuchtet ein. Nun könnte zwar, wer diese zuerst in ihrer gegenwärtigen Gestalt erzählte, einen phoinikischen Mythos nachgeahmt haben; aber abgesehen davon, dass wir mit sehr grosser Wahrscheinlichkeit die Entstehung dieses Teils der Oidipussage innerhalb der griechischen Litteratur nachweisen können, ist jene Möglichkeit schon deshalb zu verwerfen, weil die mit der Oidipussage übereinstimmenden Züge des Philo der ursprünglichen Anlage der Geschichte offenbar widersprechen. Oidipus ist ein zwar tyrannischer, aber edler Mensch, daher ist denn auch sein Unglück sein Schuldbewusstsein; in diesem inneren Schuldbewusstsein, nicht aus einem äusseren Zwang muss er die Herrschaft aufgeben. Kronos dagegen hat schon vorher Gewaltthat auf Gewaltthat gehäuft (§ 16 [21]); die Gerechtigkeit verlangt gebieterisch auch eine äussere Bestrafung seines Frevels. Entscheidend ist ein scheinbar äusserlicher Punkt. Oidipus kennt seinen Vater nicht und kann ihn nicht kennen, denn er ist gleich nach seiner Geburt ausgesetzt: Kronos dagegen war bereits ein Mann (§ 14 [18]), als er sich zuerst gegen den Vater auflehnte. Im Sinne der ursprünglichen Erzählung also ist der jetzige Schluss ein entschiedener Fehler, ganz anders dagegen muss er dem rationalistischen Bearbeiter erschienen sein. Denn der Fortgang des Götterkampfes und die Überwältigung des Kronos war offenbar in seiner Vorlage mit phantastischen Zügen ausgeschmückt, die der Rationalist nicht gebrauchen konnte: was in dieser Beziehung vorausgesetzt werden muss, zeigt schon der Sturz des 'Uranos' in die Unterwelt, noch mehr aber ein offenbar schliesslich auf eine phoinikische Erzählung zurückgehender Bericht des Nonnos (*Dionys.* II.) über den Kampf des Zeus und Typhon. Wenn nun der Rationalist diesen für ihn unbrauchbaren Teil seiner Quelle durch eine Erfindung zu ersetzen suchte, so lag es allerdings sehr nahe, dass seine etwas arme Phantasie durch Reminiscenzen an eine sehr berühmte griechische Sage, in der ebenfalls ein Sohn dem Schicksalsspruch zufolge gegen den Vater kämpfte, befruchtet wurde.

Also beweisen die Züge, welche scheinbar die Menschlichkeit der bei Pseudo-Sanchuniathon auftretenden Personen bezeugen, in Wahrheit diese keineswegs; im Gegenteil sie zeigen, wenn wir ihrer Entstehung nachgehen, deutlich, dass diese Geschichte ursprünglich von Göttern handelte. Und nun betrachten wir umgekehrt die von dem Rationalisten nicht beseitigten Züge, welche selbst jetzt noch unzweifelhaft beweisen, dass unser Mythos als theogonischer Mythos erfunden wurde! Mitten unter den angeblichen Menschen erscheinen § 17 [23] *Εἱμαρμένη* und *Ὥρα* das ist מְנָה 'Anteil', 'Schicksal'[14])

14) Eine Schicksalsgöttin מנה scheint in den Keilschriften wie in den In-

und עת — nicht blos 'Zeit', sondern ebenfalls zugleich 'Schicksal'. Kann man zweifeln, dass es hier sich um wirkliche Gottheiten des Schicksals handelt? Wir werden überdies sehen, dass das entsprechende griechische Gedicht an derselben Stelle die Gottheiten des Schicksals auftreten lässt. Doch wozu bei Einzelheiten verweilen, da doch die Erfindung der ganzen Erzählung darauf hinweist, dass der Kampf nicht um die Herrschaft in Sidon oder Tyros, in Byblos, Berytos oder in einem andern Staate, überhaupt nicht um eine irdische Herrschaft, sondern um die göttliche Weltregierung geführt wird? Denn es lässt sich zwar auch in dem Schicksal des einzelnen Menschen die Allmacht des Schicksals darstellen, dann aber müssen die geschilderten Vorgänge auch menschlich individuell zugespitzt sein: Oidipus tötet seinen Vater und heiratet die Mutter, Don Manuel und Don Cesar gehen zu grunde, weil sie die unerkannte Schwester lieben. Freilich kommt etwas Ähnliches, der Vatermord, auch bei Philo vor, aber nur in der Interpolation und selbst da nicht so, wie es sollte. Denn das leuchtet doch ein, dass dieser Zug jetzt, selbst wenn er echt sein sollte, für die gesammte Peripetie bedeutungslos ist. Nicht darauf, dass der Sohn den Vater tötet, ist die Geschichte zugespitzt, sondern darauf, dass die Herrschaft schliesslich an den fällt, der sie nach dem ewigen Schicksal haben soll: an Demarus. Und diese Herrschaft soll ein phoinikisches Stadtfürstentum gewesen sein? Dazu hätte der Erzähler die ewigen Gottheiten des Schicksals selbst aufgeboten, damit der gute Held, wie in einem Märchen, nach bitterem Elend endlich König wird? Nein, nur wenn es sich um Wesen handelt, deren Schicksal ist zu herrschen, also um Götter, nur wenn die umstrittene Herrschaft die göttliche Weltregierung ist, nur dann hat der ganze Mythos einen Sinn. — Doch wir brauchen uns ja gar nicht auf Schlüsse einzulassen; wir haben ja an der anderen von Eudoxos benutzten Übersetzung, sei es unseres Gedichtes, sei es einer Erweiterung desselben, ein bestimmtes Zeugnis dafür, dass dasselbe von Göttern sprach. Denn der, welcher Demarus durch Zeus und Astarte durch Asteria wiedergab, kann doch unmöglich einen Text vor Augen gehabt haben, in dem Demarus und Astarte Menschen waren.

Wer also auch immer den jetzt zwar überarbeiteten, aber doch noch in seinen Grundzügen erkennbaren Mythos von dem Schicksal der Uraniden erfand, er hat ganz ebenso wie die Verfasser der so nahe verwandten griechischen Göttersagen, einen theogonischen Mythos erzählen wollen. Mit noch anderem Rechte als bisher dürfen wir in dem ersten Buche Philos

Verhältnis der philonischen Theogonie zur Anthropogonie

schriften von Sinai wirklich vorzukommen, vgl. A. Levy Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellschaft XIV. 394; Lenormant *lettres assyriol.* II[1]. 144 und 162; Mordtmann in der Zeitschr. der deutschen morgenl. Ges. 1885. S. 44 (vgl. ebend. XXXI. 99 f.) vergleicht eine Inschrift (Kaibel *epigr.* 836), wo ein *Belus Fortunae rector Menisque magister* genannt wird. — Eine andere semitische Schicksalsgöttin war גד.

einen anthropogonischen und einen theogonischen Bestandteil unterscheiden. Diese beiden Bestandteile sind aber nicht etwa gleichgeordnet, sondern die Theogonie setzt zwar nicht die Anthropogonie voraus, wohl aber die letztere die Theogonie, ja nicht allein diese in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern bereits in ihrer euemeristischen Bearbeitung. Es ergiebt sich das schon aus dem bisher Bemerkten: denn da die nachträglich nur äusserlich überarbeitete ursprüngliche Theogonie nicht im Hinblick auf eine vorhergehende Anthropogonie gedichtet sein kann, trotzdem aber mit der jetzigen Anthropogonie innerlich verbunden ist, so muss die Anthropogonie eben nach der Theogonie und zwar zu dem Zwecke erfunden sein, als Anfang derselben zu dienen; dies aber war nur möglich, wenn die Götter als Menschen gedacht waren. In jedem Punkt zeigt sich die genaue Rücksicht, die der Verfasser der Anthropogonie auf die euemeristisch gedeutete Theogonie nimmt. Schon oben (S. 402) sahen wir, dass in der Anthropogonie die Entwickelung der religiösen Ideen grade bis zu dem Punkte geführt war, dass die Apotheose lebender Menschen, von denen die Theogonie in ihrer jetzigen Gestalt erzählt, eintreten konnte. Ebenso verhält es sich mit dem Opfer: das Menschenopfer, von dem die Uranidengeschichte erzählt, ist sorgfältig durch Pflanzen- (§ 4 [6]), Weihrauch- (§ 6 [9]) und Tieropfer (§ 8 [10]) vorbereitet. Die Kabeiren, welche nach dem Euemeristen mit der Apotheose der Uraniden beginnen, werden gewissenhaft am Schluss der Anthropogonie angeführt und zwar grade in der Function, die sie zu ihrer späteren Verwendung tauglich macht (vgl. § 11 [14] mit 16 [20]). In der Theogonie erfindet 'Athena' und 'Hermes' die Harpe und die Lanze; in der Anthropogonie ist die Entwickelung der Handwerke grade so weit geführt, dass diese Erfindung an ihrer richtigen Stelle steht. Diese und viele ähnliche Übereinstimmungen beweisen aber nicht blos, dass der Verfasser der Anthropogonie die euemeristische Bearbeitung der Theogonie vor sich hatte, sondern auch das, dass er selbst der euemeristische Bearbeiter war. Wie wäre sonst eine so vollkommene Übereinstimmung möglich gewesen? Überdies setzt sich ja die Thätigkeit des Euemeristen in der Anthropogonie fort: eine Anzahl der hier angeführten Erfinder sind ursprünglich ebenfalls Götter gewesen (S. 402).

Die Verbindung der Theogonie und der Anthropogonie. Ihr Urheber Philo

Der Schriftsteller nun, welcher sowohl das kosmogonische Gedicht euemeristisch bearbeitete als auch den Gedankengang für die Anthropogonie erfand, war ein Grieche. Mit Reminiscenzen aus der Oidipussage hilft er sich, wenn es gilt, seine Quelle umzugestalten: Hekataios liefert ihm einen Teil der Notizen, aus denen er seine Anthropogonie zusammenflickt (S. 386 f.). Aber die ganze Anthropogonie zeugt ja selbst dafür, dass sie das Machwerk eines griechischen Litteraten sei. Wohl haben auch die Semiten wie über die Entstehung der Welt, so auch über die Entwickelung menschlicher Cultur nachgedacht; auch in dem phoinikischen kosmogonischen Gedicht waren ebenso wie bei Hesiod und im Hexateuch einzelne

Erfindungen erwähnt. Aber eine so systematische Geschichte der menschlichen Cultur konnte nur ein Hellenist und zwar der späteren Zeit schreiben. Wer anders als ein solcher hätte z. B. auf den bei der Religionsgeschichte durchgeführten Satz verfallen können, dass die Entwickelung der religiösen Ideen nur das Widerspiel sei zu der Entwickelung der irdischen Cultur? Dieser hellenistische Grieche nun hat aber nicht blos die Theogonie umgearbeitet und den Gedankengang der Anthropogonie erfunden, sondern auch die Kosmogonie hinzugefügt, denn diese zeigt ganz dieselbe Benutzung des Hekataios wie die Anthropogonie. Es steht nun schon fest, dass fast das ganze erste philonische Buch seinem Inhalt nach von diesem Hellenisten herrührt: nur noch der Schluss dieses Buches, die Symbolik, ist zweifelhaften Ursprungs. Aber auch dieser Teil ist das Werk unseres Hellenisten. Schon die Benutzung der symbolischen Quelle zeigt ganz die gleiche schriftstellerische Technik, die sonst unserm Autor eigentümlich ist. Er folgt nämlich in jedem Abschnitt einer Hauptquelle, verdeckt aber die Fugen, indem er sehr geschickt, wo er die Quellen wechselt, Notizen aus der einen in den Auszug aus der andern übergreifen lässt. So schiebt er § 1 in den Auszug aus Hekataios die *Ζωφασημίν*, die *ʿοὐρανοῦ κάτοπται'* d. i. צפה־שׁמים aus der phoinikischen Quelle ein, so benutzt er den Hekataios auch noch zu Anfang der Anthropogonie, so construirt er den Schluss der Anthropogonie nach seiner Quelle, der Theogonie. Grade ebenso greift sowohl diese mit einzelnen Notizen in die Symbolik, wie auch umgekehrt diese letztere in die Theogonie über. Dazu kommt, dass die Symbolik des Thabioniden überhaupt nur zu dem Zweck angeführt wird, um von euemeristischem Standpunkt aus widerlegt zu werden. Damit hängt aber die ganze Figur des Sanchuniathon zusammen, die den Thabioniden voraussetzt. Also der ganze Inhalt des ersten philonischen Buches und die Einkleidung des gesammten Werkes ist eine Erfindung unseres Hellenisten. Folglich war derselbe Niemand sonst als Philo selbst, sofern dieser überhaupt eine eigene schriftstellerische Bedeutung hat und nicht blos ein anderes Werk mechanisch ausschreibt.

Die ganze Anthropogonie also ist in ihrem Gedankengange und ihrer Anordnung eine Erfindung Philos. Allein es finden sich in ihr eine Reihe phoinikischer Namen, die nicht aus dem kosmogonischen Gedicht stammen können, weil sie offenbar nicht Götter, sondern von vornherein Erfinder bezeichnen. Es muss also noch eine zweite phoinikische Quelle, eine geschichtliche, angenommen werden, welche Philo entweder selbst, oder doch in einer Bearbeitung las. Die Reconstruction dieser Quelle aber liegt, da sie nicht religionsgeschichtlich ist, ausserhalb unserer Aufgabe; auch ist sie wohl kaum mit Erfolg durchführbar, da Philo hier, wie sich aus dem früher Bemerkten ergiebt, seine Vorlage noch freier als sonst umgestaltet haben muss.

Ägyptische Litteratur. (Allgemeine Übersicht und hymnenartige Litteratur.)

§ 39—40. Die Angaben der Griechen.

§ 39. Hekataios und Manetho.

In Ägypten war das gesprochene oder gesungene Wort für den Cultus von nicht geringerer Bedeutung wie in Indien. Wie Plato von Liedern spricht, die auf Isis zurückgiengen[1]), und der Alexandriner Clemens es als eine noch zu seiner Zeit praktisch bestehende Sitte beschreibt, dass der Priester in ägyptischer Sprache einen feierlichen Paian singe[2]), so spielte schon im ältesten Cultus das Vorlesen von Gebeten und Ritualschriften eine grosse Rolle. Dem entspricht vollkommen die grosse Zahl der heiligen Schriften, welche noch in griechischer und römischer Zeit existirt haben müssen. Die Hymnen und Gebete bildeten einen Teil des systematisch geordneten Corpus der heiligen, angeblich von Hermes, d. i. *Thot (Tehuti)* herrührenden Texte, über welche Clemens von Alexandria[3]) folgendes bemerkt: 'Die Ägypter haben eine besondere und ganz eigentümliche Philosophie, was hauptsächlich aus ihrem ehrwürdigen Gottesdienst (*θρησκεία*) hervorgeht. Denn zuerst schreitet der Sänger hervor, welcher irgend eines der musikalischen Symbole (?) bei sich trägt (*ἕν τι τῶν τῆς μουσικῆς ἐπιφερόμενος συμβόλων*): dieser muss zwei von den Büchern des Hermes auswendig wissen, von denen das eine die Götterhymnen, das andere die Darstellung des königlichen Lebens enthält. Nach dem Sänger kommt der Stundenschauer (*ὡροσκόπος*), welcher einen Stundenzeiger und eine Palme als Symbole der Sternkunde in der Hand trägt: dieser muss diejenigen von den Büchern des Hermes, welche die Sternkunde behandeln, vier an Zahl, stets im Munde haben. Eins dieser Bücher handelt über die Ordnung der Fixsterne, ein anderes über das Zusammentreffen und das Erleuchten von Sonne und Mond, das übrige aber über die Aufgänge. Dann folgt der Hierogrammat, welcher Federn auf dem Kopfe trägt und in der Hand ein Lineal (?*κανόνα*), wobei auch Tinte und ein Binsenrohr

Das von Clemens von Alexandria beschriebene ägyptische Werk

1) Plato *legg. p.* 656 E ff.: *τοῦτο δὲ θεοῦ ἢ θείου τινὸς ἂν εἴη, καθάπερ ἐκεῖ φασὶ, τὰ τὸν πολὺν τοῦτον σεσωσμένα χρόνον μέλη τῆς Ἴσιδος ποιήματα γεγονέναι.*

2) Clem. Alex. *paedog.* III. *c.* 2 *p.* 216 C *ed.* Sylb. [*ed. Colon.* 1688]; *p.* 327 *ed.* Dind.: *σεμνὸν δεδορκὼς Παιᾶνα τῇ Αἰγυπτίων ᾄδων γλώττῃ.* Hieroglyphische Inschriften sind bis tief in das dritte Jahrhundert hinein nachweisbar.

3) *Strom.* VI. 4. 35. *p.* 633^b—634^b *ed.* Sylb.; *p.* 758 Potter; III. *p.* 155 bei Dind.

zum Schreiben. Dieser muss die sogenannte Hieroglyphik wissen und über Kosmographie und Geographie und über die Ordnung von Sonne und Mond und über die fünf Wandelsterne und über Chorographie von Ägypten und über Beschreibung des Nils, und über die Listen der Tempelgeräte und über die für sie geweihten Örter und über die Maasse und über das beim Opfer Nützliche. Darauf folgt der Stolist den Vorhergenannten, mit der Elle der Gerechtigkeit und einem Libationsgefäss: dieser kennt alle Schriften, welche sich auf Erziehung und die sogenannte Moschophagistik (oder Moschosphragistik, wie Marsham nach Herod. II. 39; Porph. *de abst.* IV. 7 vorschlägt) beziehen. Es sind ihrer zehn, welche sich mit der Verehrung der Landesgötter beschäftigen und die ägyptische Landesreligion darstellen: z. B. über Opfer, Erstlinge, Hymnen, Gebete, Aufzüge, Feste und dergleichen. Zu allerletzt kommt der Prophet, welcher in seinem Gewand ein Wassergefäss weithin sichtbar trägt: ihm folgen diejenigen, welche die Schaubrote (?) tragen (οἱ τὴν ἔκπεμψιν τῶν ἄρτων βαστάζοντες). Dieser als Oberpriester kennt die zehn sogenannten hieratischen Bücher, welche über die Gesetze und die Götter und über die gesammte Priestererziehung handeln, denn der Prophet ist in Ägypten zugleich der oberste Steuerbeamte. Die Zahl der unbedingt notwendigen Schriften des Hermes beträgt nun zwar 42, von diesen jedoch lernen nur die 36, welche die ganze Philosophie der Ägypter enthalten, die Vorgedachten, die übrigen sechs aber lernen die Pastophoren, und sie beziehen sich auf die Medicin, nämlich auf den Körperbau, auf Krankheiten, auf Instrumente, auf Medicamente, auf die Augen und zuletzt auf die Frauen.' So lautet der Bericht des Clemens, der schon, weil er der einzige seiner Art ist, an der Spitze jeder Untersuchung über die ägyptischen Religionsschriften stehen muss, obgleich es wahrscheinlich nie gelingen wird, alle die Irrtümer zu beseitigen und zu erklären, durch die er entstellt ist; da die Hymnen einen integrirenden Bestandteil des Corpus bilden, ist es nötig, die Gliederung desselben schon hier im ganzen zu besprechen. So viel erkennt man leicht, dass es nicht blos Fehler gedankenloser Abschreiber sind, die uns den Zugang zu diesem Texte verschliessen, dass vielmehr die einmal irgendwie entstandene Corruption des Textes durch künstliche Nachbesserung zwar keineswegs geheilt, aber doch äusserlich verdeckt worden ist: wie weit aber dieser Process, der möglicherweise sich allmählich vollzog, einer vor Clemens liegenden Quelle, oder dem Kirchenvater selbst, oder gar erst einem seiner Abschreiber zur Last fällt, vermögen wir nicht zu sagen. Versuchen wir zunächst zu erkennen, wie sich die uns vorliegende Redaction das Einteilungsprincip gedacht hat. Da ergiebt sich denn gleich, dass der Redactor die Zahl von 42 Büchern in zwei überschiessende Bücher und vier Dekaden zerlegt dachte. Jede dieser Dekaden sollte, ebenso wie die beiden ausserhalb der Dekaden stehenden Bücher, speciell einer Priesterclasse

zugeeignet sein. Es ist dies also eine Einteilung, ganz ähnlich derjenigen, welche wir in Indien fanden: auch dort gehörte jede der vier grossen Sammlungen einer besonderen Classe von Priestern. Die Zuweisung der einzelnen theologischen Schriften an bestimmte Priestertümer lässt sich mit Hülfe der in einheimischer Sprache geschriebenen Quellen schon in alter Zeit nachweisen. So rechnet z. B. Naville[4]) das im Grabe Setis I. inschriftlich erhaltene Werk über die Zerstörung des Menschengeschlechtes, wegen der Schlussbemerkung, zu den Texten des Propheten, zu denen es übrigens auch nach dem Dispositionsschema des Clemens gehören würde. Zwischen diesem und den indischen Religionsdenkmälern zeigt sich übrigens insofern ein Unterschied, als die Beziehung der Bücher auf die specielle Function der Priester, soweit dieselbe aus dem Namen und den wenigen Nachrichten erkannt werden kann, eine weniger enge ist, als in Indien; so begreift man z. B. nicht recht, warum das Buch vom Leben des Königs grade dem Sänger zugeteilt ist. Es hat den Anschein, als ob entweder die Priestertümer zu der Zeit, der das von Clemens beschriebene Werk entstammt, nicht mehr ihre nach Ausweis des Namens ursprünglichen Functionen versahen, oder aber, als ob die Verfasser jenes Priesterwerkes ein einmal feststehendes Dispositionsschema auf einen neuen Gegenstand übertragen haben, wobei es natürlich an mancherlei Unzuträglichkeiten nicht fehlen konnte. Es könnte freilich auch angenommen werden, dass Clemens die Functionen der einzelnen Priesterbehörden nicht richtig gesondert habe, indessen giebt in dieser Beziehung das bilingue Decret von Kanopos und eine Stelle des Chairēmon[5]) eine gewisse Gewähr. In diesen beiden Quellen ist die Reihenfolge die umgekehrte, aber obwohl die griechischen Übersetzungen in allen drei Quellen variiren, so lassen sich doch ungezwungen die Angaben vereinigen. Es könnten sich nämlich entsprechen:

im ägyptischen	im griechischen	bei Clemens	bei Chairemon
Text des Decretes von Kanopos			
mer-u hat-u māa Vorsteher der Tempel	οἱ ἀρχιερεῖς		
hon nuter-u (Propheten)	οἱ προφῆται	ὁ προφήτης	οἱ προφῆται
sab-u nuter-u die lustrirenden Priester	οἱ εἰς τὸ ἄδυτον εἰσπορευόμενοι πρὸς τὸν στολισμὸν	στολισταί	ἱεροστολισταί

4) Naville *transact. of the society of bibl. archaeol.* IV. 4.
5) Porphyr. *de abst.* IV. 8.

im ägyptischen	im griechischen	bei Clemens	bei Chairemon
Text des Decretes von Kanopos			
smā er ret nuter-u be- zu die Götter- auf- beklei- bilder tragt den *em sāti sen* mit Schmuck ihrem			
saχu neter šat 'Schreiber der heiligen Bücher'	πτεροφόροι	ἱερογραμματεύς, ἔχων πτερὰ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς	ἱερογραμματεῖς
reχ χet-u die Wissenden der Dinge	ἱερογραμματεῖς	ὡροσκόπος	ὡρολόγοι
nuter u ȧtef-u die heiligen Väter	καὶ οἱ ἄλλοι ἱερεῖς	παστοφόροι	τὸ λοιπὸν τῶν ἱερέων τε καὶ παστοφόρων καὶ νεωκόρων πλῆθος καὶ ὑπουργῶν.
ȧb-u die gewöhnlichen Priester		ᾠδός	

Wenn die Reihen, wie doch sehr nahe liegt, dieselbe Priesterordnung vor Augen haben, so ergiebt sich, dass Clemens und Chairemon die griechischen Namen getreuer übersetzen, als der griechische Text des Decretes. Während dieser die *nuter-u ȧtef-u* und die *ȧb-u* summarisch abthut, scheint bei beiden Schriftstellern zwischen ihnen die Sonderung bewahrt[6]); ebenso geben die ὡροσκόποι oder ὡρολόγοι genauer als ἱερογραμματεῖς die *reχ χet-u*, und besonders die ἱερογραμματεῖς genauer als πτεροφόροι die *saχ-u neter šat* wieder. In einem Punkt differirt das Decret von den beiden Schriftstellern: es nennt an der Spitze der ganzen Priesterschaft noch über dem Propheten einen Erzpriester. Der Widerspruch würde sich z. B. durch die Annahme lösen lassen, dass Chairemon und Clemens die localen Priesterschaften beschreiben und daher den obersten Landespriester nicht erwähnen. Jedenfalls ergiebt sich aus der Vergleichung des Clemens mit dem Decret und mit Chairemon, dass die Angaben des Ersteren über die Priester-

6) Dieses Argument ist deshalb zweifelhaft, weil wir nicht sicher wissen, ob der *nuter ȧtef* dem παστοφόρος entsprach. Gewöhnlich heisst der letztere hieroglyphisch *sáu āt* 'Wächter des Hauses' (Devéria *mél. d'archéol.* I. 62 f.); vielleicht beschränkt sich aber dieser Titel auf gewisse Perioden. — Priesterliche Ärzte erscheinen auch unter dem Namen *sunnu*.

tümer im allgemeinen correct sind, und dass die Beseitigung der Widersprüche nach dieser Richtung hin nicht gesucht werden darf.

Nach den Priestertümern also soll das ganze Corpus in vier Abschnitte von je 10 Büchern geteilt sein. Allerdings werden von den vier vorauszusetzenden Dekaden nur zwei, die des Stolisten und des Propheten, ausdrücklich genannt; indessen eine dritte, die des Hierogrammaten, ergiebt sich durch Addition der genannten Büchertitel, und die vierte Dekade setzt sich aus den heiligen Schriften zweier verschiedener Priesterbehörden, aus den vier Büchern des Stundenschauers und den sechs Büchern des Pastophoros zusammen. Diese beiden Classen standen, wie wir schon hier bemerken wollen, um etwaigen Zweifeln an der Grundlage des Systemes zu begegnen, in der Quelle wirklich bei einander. Derjenige, welchem wir den ganzen Bericht verdanken, schrieb die Büchertitel bis zu dem von Buch 22 alle, die der dritten und vierten Dekade dagegen nur summarisch ab: durch die Annahme der Umstellung erklärt sich nunmehr, warum die Titel der sechs Pastophorenbücher, obgleich sie gegenwärtig am Schluss der ganzen Sammlung stehen, doch genau mit ihren Titeln verzeichnet werden. Der Grund der Umstellung lag offenbar darin, dass der ursprüngliche Bericht bemerkt hatte, dass die sechs Pastophorenbücher nicht eigentlich zur 'Philosophie' gehörten. Dieser Umstand macht es zugleich sehr wahrscheinlich, dass die genannten sechs Bücher am Anfang des ganzen dekadischen Teiles standen. Es ergiebt sich nun, wenn wir die beiden Reihen des Pastophoros und des Horoskopos zusammenstellen, im übrigen aber die uns vorliegende Redaction mit allen ihren Fehlern unangetastet lassen, folgendes Schema:

1) 2 Bücher (Kapitel) ausserhalb der Dekaden.
 1. Hymnen.
 2. Über das königliche Leben.

2) 40 dekadisch geordnete Bücher.

Erste Dekade:

a) 6 Bücher des Pastophoros.
b) 4 Bücher des Stundenschauers.

a) 3. Über den Bau des Körpers.
 4. Über den kranken Körper.
 5. Über Instrumente.
 6. Über Medicamente.
 7. Über Augen.
 8. Über die Reinigungen (?) der Frauen (*περὶ τῶν γυναικείων*).

Beginn der eigentlichen Philosophie.

b) 9. Über Fixsterne.
10. — — —
11. Über das Zusammentreffen von Sonne und Mond.
12. Über Aufgänge.

Zweite Dekade. Schriften des Hierogrammaten.

13. Über Hieroglyphik.
14. Über Kosmographie.
15. Über Geographie.
16. Über die Ordnung von Sonne, Mond und den fünf Wandelsternen.
17. Über Chorographie von Ägypten.
18. Beschreibung des Nils.
19. Über Tempelgeräte.
20. Über heilige Örter.
21. Über Maasse.
22. Über das beim Opfer Nützliche.

Dritte Dekade. (23—32.) Die Schriften des Stolisten handeln über Erziehung und Stieropfer; im Einzelnen werden genannt:

Über Opfer.
Über Erstlinge.
Über Hymnen.
Über Gebete.
Über Feste.
Über Aufzüge.

Vierte Dekade. (33—42.) Die Schriften des Propheten. Sie werden als hieratisch bezeichnet, sie sollen über Götter, Gesetze und Priestererziehung handeln.

Dass diese Einteilung — mögen wir über ihre Echtheit übrigens denken wie wir wollen — von irgend Jemandem einmal beabsichtigt gewesen sein müsse, bedarf keines Beweises. Auch ist mindestens das Grundschema selbst der altägyptischen Theologie entlehnt: wir werden sehr bald in einer der ältesten ägyptischen Religionsurkunden eine Sammlung kennen lernen, welche ebenfalls die heilige Zahl von 42 Abschnitten enthält, und diese grade ebenso wie die von Clemens beschriebene Redaction in vier dekadische Reihen und zwei überschiessende Abschnitte zerlegt. So sicher demnach das Grundschema ist, so zweifelhaft wird auf der anderen Seite die Einteilung, sobald wir in das Einzelne gehen: selbst dem flüchtigsten Blick kann es nicht entgehen, dass zusammengestellt erscheint, was ursprünglich nicht bei einander gestanden haben kann. Was soll z. B. am Anfang der

zweiten Dekade das Buch über Hieroglyphik (13 der obigen Tabelle)? Eine Parallele zu diesem Titel finden wir nur in der Gesammtbezeichnung der vierten Dekade, deren Bücher als hieratische bezeichnet werden. Daraus folgt, dass ursprünglich keineswegs ein einzelnes Buch über Hieroglyphik handelte, dass vielmehr die gesammte zweite Dekade die hieroglyphische hiess, offenbar weil sie die Schriften derjenigen Priesterbehörde enthielt, deren specieller Pflege die hieroglyphische Kunst anvertraut war, des Hierogrammatencollegs. Dass die Bezeichnung Hieroglyphika ursprünglich Gesammttitel der ganzen Dekade gewesen war, ergiebt sich mit Sicherheit selbst aus der grammatischen Form: denn die Hieroglyphika sind zwar durch ein beiordnendes *τε* den Einzeltiteln coordinirt, aber sie stehen in anderem Casus; es heisst nämlich vom Hierogrammaten: *τοῦτον τά τε ἱερογλυφικὰ καλούμενα περί τε τῆς κοσμογραφίας καὶ γεωγραφίας, τῆς τάξεως τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης καὶ περὶ τῶν πέντε πλανωμένων, χωρογραφίαν τε τῆς Αἰγύπτου καὶ τῆς τοῦ Νείλου διαγραφῆς κτλ. . . . εἰδέναι χρή.* Wir werden die ursprüngliche Ordnung — die freilich vielleicht nicht die des Clemens ist — herstellen, wenn wir zwischen *τά* und *ἱερογλυφικά* das *τε* streichen[7]. Damit ist nun aber ein Grundstein des ganzen Gebäudes herausgenommen: der Hierogrammat besitzt nun keine Dekade mehr, sondern nur noch neun Bücher. Dies Bedenken liesse sich nun freilich äusserlich leicht beseitigen, sofern wir mit W. Dindorf den Titel unseres sechzehnten Buches 'über die Ordnung von Sonne und Mond und über die 5 Wandelsterne', den wir vorhin, um innerhalb der Überlieferung die Zehnzahl festzuhalten, als eine Einheit fassten, in zwei Titel zerlegen dürfen, was anscheinend sogar durch die grammatische Form mehr empfohlen wird. Jedoch wäre in Wahrheit hiermit nichts geholfen, vielmehr gewahren wir in dieser Überschrift sofort einen neuen schweren Anstoss. Jener Titel nämlich oder falls damit zwei Bücher bezeichnet werden sollten, jene Titel unterbrechen, die sich concentrisch nach der Mitte fortbewegende geographische Reihe:

14. Über Kosmographie.
15. Über Geographie.
17. Über Chorographie von Ägypten.
18. Beschreibung des Nils.

Ebenso wie beim dreizehnten Buch deutet sich auch in diesem Fall die Störung schon durch die grammatische Form an: ohne jede Verbindung folgen in der soeben angeführten Stelle auf *καὶ γεωγραφίας* die Worte: *τῆς τάξεως τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης καὶ περὶ τῶν πέντε πλανωμένων.* Auch im weiteren ist die Construction unterbrochen; es schliesst sich

7) Dem Sinne nach übersetzt so auch W. Dindorf (*annot. in Clem.* S. 378), aber auffallenderweise lässt er im Text *τε* unangetastet.

unregelmässig an: χωρογραφίαν τε τῆς Αἰγύπτου κτλ. Die Verbesserung ist in diesem Falle evident: die Worte, welche von dem angeblichen Buche über die Planeten handeln, sind an dieser Stelle nicht ursprünglich, und der Accusativ χωρογραφίαν ist in den Genetiv zu verwandeln. Der ganze restituirte Text lautet demnach:

> τοῦτον τὰ ἱερογλυφικὰ καλούμενα περί τε τῆς κοσμογραφίας καὶ γεωγραφίας χωρογραφίας τε τῆς Αἰγύπτου καὶ τῆς τοῦ Νείλου διαγραφῆς περί τε τῆς καταγραφῆς (? Vielleicht nur Correctur für das vorhergehende διαγραφῆς) σκευῆς τῶν ἱερῶν καὶ τῶν ἀφιερωμένων αὐτοῖς χωρίων, περί τε μέτρων καὶ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς χρησίμων εἰδέναι χρή.

Da die ausgefallenen Worte natürlich nicht willkürliche Erfindung sein können, so gilt es, die Stelle in der Liste ausfindig zu machen, wo sie ursprünglich standen. Auf diese Frage ist ebenfalls eine sichere Antwort möglich. Die Quelle, nach der unsere Redaction gearbeitet ist, gab die Titel der Einzelbücher entweder überhaupt oder doch bis zum Schluss der zweiten Dekade vollständig an; erst mit dem Beginn der dritten Dekade beginnt bei Clemens das summarische Verfahren. Aber innerhalb der ersten Dekade befindet sich eine unmotivirte Lücke: ohne weitere Bemerkung wird der Titel des zehnten oder elften Buches unterdrückt. Diese Auslassung ist um so unerträglicher, da das am Schlusse der astronomischen Reihe (B. VI) stehende τὸ δὲ λοιπὸν περὶ ἀνατολῶν ausdrücklich auf eine voraufgegangene vollständige Aufzählung zurückweist. W. Dindorf hat allerdings diese Lücke auf die Weise zu ergänzen versucht, dass er den Titel τὸ δὲ περὶ τῶν συνόδων καὶ φωτισμῶν ἡλίου καὶ σελήνης wieder in zwei Titel zerlegte: περὶ τῶν συνόδων ἡλίου καὶ σελήνης und περὶ τῶν φωτισμῶν ἡλίου καὶ σελήνης. Aber abgesehen davon, dass dies in dem ganzen Katalog der einzige Fall einer solchen Zusammenziehung zweier Bücher sein würde, ist diese Deutung durch die bestimmte Angabe des Clemens, dass es ein Buch (τὸ δὲ) sei, vollkommen ausgeschlossen. Hier liegt also eine wirkliche Lücke vor. Eben in diese astronomische Reihe fügen sich nun aber die heimatlos gewordenen Worte unter Hinzufügung eines τὸ δὲ περὶ vollkommen ein; zweifelhaft bleibt zunächst noch, ob der in ihnen beschriebene Titel der des zehnten oder elften Buches war, doch wird auch dieser Zweifel sich demnächst im ersteren Sinne lösen und gewinnen wir demnach auch für diesen Teil des Textes folgende, wie mir scheint, evidente Restitution:

> τοῦτον ⟨τὸν ὡροσκόπον⟩ τὰ ἀστρολογούμενα τῶν Ἑρμοῦ βιβλίων, τέσσαρα ὄντα τὸν ἀριθμόν, ἀεὶ διὰ στόματος ἔχειν χρή· ὧν τὸ μέν ἐστι περὶ τοῦ διακόσμου τῶν ἀπλανῶν φαινομένων ἄστρων, τὸ δὲ περὶ τῆς τάξεως τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης καὶ περὶ τῶν ε′ πλανωμένων, τὸ δὲ περὶ τῶν συνόδων καὶ φωτισμῶν ἡλίου καὶ σελήνης, τὸ δὲ λοιπὸν περὶ τῶν ἀνατολῶν.

Bis hierher ist die Genesis des Irrtums ganz klar. Ein Abschreiber irrte von dem einen τὸ δὲ περὶ zum folgenden hinüber, bemerkte aber seinen Irrtum und trug die ausgelassenen Worte am Rande nach; derjenige, welcher diesen Text copirte, schob die Randglosse in die folgende Dekade ein, und darüber giengen zwei Titel von Büchern dieser Dekade verloren, sei es nun, dass der erste Abschreiber diese ebenfalls ausgelassen und seinen Irrtum entweder nicht bemerkt oder doch nicht deutlich genug verbessert hatte, sei es, dass hier ein durch die Umstellung in der Vorlage verursachtes Versehen des zweiten Abschreibers vorliegt. Nun aber war die geforderte Zehnzahl zerstört, und um diese wiederherzustellen, wurde durch die Einfügung von τε zwischen τὰ und ἱερογλυφικὰ der Gesammttitel der Dekade zum Buchtitel gestempelt.

Überblicken wir den durch die bisherigen Änderungen geschaffenen neuen Text, so treten nunmehr zwei wichtige Principien der Einteilung unzweideutig hervor. Das erste derselben ist die paarweise Anordnung der Bücher, welche zwar wegen der Fehlerhaftigkeit des Textes noch nicht ganz durchgeführt werden kann, die sich aber doch in einer Reihe von Fällen schon jetzt mit Sicherheit ergiebt; man vergleiche nur:

{Über die Fixsterne, Über Sonne, Mond und die Planeten;	{Über Chorographie von Ägypten, Über den Nil;
{Über Instrumente, Über Medicamente;	{Über Tempelgeräte, Über heilige Örter; u. s. w.
{Über Kosmographie, Über Geographie;	

Dies Gesetz der Responsion setzt uns nun in den Stand, eine Anzahl von Titeln noch genauer zu formuliren. So z. B. in der ersten Dekade

{Über das Leuchten und das Zusammentreffen von Sonne und Mond,
Über den Aufgang (von Sonne und Mond);

{Über den Bau des (gesunden) Körpers,
Über den kranken Körper.

Die Corresponsion des ersteren der beiden Paare wird noch eclatanter, wenn wir den Ausdruck „Zusammentreffen“ (σύνοδος) in dem eigentümlichen Sinn interpretiren dürfen, den die heilige Litteratur der Ägypter damit verband. Die Worte der Vereinigung, auf die Gestirne angewendet, bedeuten hier nämlich deren Untergang[8]), der demnach dem Aufgang entgegengesetzt war. Die auffällige Voranstellung des Unterganges erklärt sich daraus, dass nach Plut. *quaest. conviv.* 4. 5. 2 die ägyptische Lehre die Finsternis als früher ansetzt, wie das Licht. Unter diesen Umständen sind vielleicht in der S. 417 restituirten Stelle die Worte καὶ φωτισμῶν an den Schluss hinter

8) Wie *Num àten, hotep Rā.* Vgl. Brugsch Zeitschr. für ägypt. Gesch. und Altert. 1874. S. 135.

ἀνατολῶν zu stellen. Das zweite Princip ist das bereits erwähnte der Concentration. Wie der ägyptische Tempel durch immer engere Räume zum Allerheiligsten hinführt, so will die uns vorliegende Anordnung der heiligen Schriften von aussen her in das innerste Geheimnis der Gotteslehre hineingeleiten. Es zeigt sich dies schon in der gesammten Anordnung. Erst in der Mitte der zweiten Dekade beginnen die eigentlichen religiösen Texte, die letzten Geheimnisse über die Götter stehen am Schlusse des ganzen Werkes. Das Princip tritt aber auch in den einzelnen Abteilungen hervor. Die astronomischen Schriften beginnen mit der fernsten der Sphären, mit dem Fixsternhimmel, und schreiten bis zum Monde vor; auf die ähnliche Anordnung der geographischen Bücher ist bereits vorhin hingewiesen. Hiermit gewinnen wir zugleich eine Bestätigung für die vorhin ausgesprochene Vermutung, dass die Bücher der Pastophoren die ersten der ersten Dekade waren: der Gedanke war der, dass sie gewissermaassen die Vorhalle zu den eigentlichen 'philosophischen' Büchern bilden sollten. Allerdings scheint diese Vorhalle zu dem sich an sie zunächst anschliessenden philosophischen Abschnitt, der Astronomie, in keinem inneren Zusammenhang zu stehen, und es scheint rätselhaft, wie in einer sonst so sorgfältig gegliederten Schematik zwei so disparate Gegenstände wie Medicin und Astronomie zu einer Dekade vereinigt gewesen sein können; den Aufschluss giebt aber die Vorstellungsweise der griechischen Theosophie, deren Abhängigkeit von der ägyptischen Mystik wir noch genauer kennen lernen werden. Diese Schulen pflegten den Menschen als Mikrokosmos der Welt als Makrokosmos entgegenzustellen[9]); und von diesem Standpunkt aus ist die Lehre vom Menschen und von seinem Körper allerdings der Vorhof zu der Lehre vom Makrokosmos, dessen Beschreibung von aussen her mit der Darstellung der Himmelssphären beginnt, um bald auf die Erde, auf Ägypten, auf den ägyptischen Cultus und endlich auf dessen geheimsten Mittelpunkt zu kommen. Hier zeigt sich nun ferner eine sehr sorgfältige Verbindung der einzelnen Dekaden. Der Schluss der ersten Dekade handelt von den Gestirnen, das erste Buch der zweiten Dekade enthält wieder eine Kosmographie. Mit Hülfe des Anordnungsprincipes, das einen dauernden Fortschritt auf den Mittelpunkt des Weltalls, das ägyptische Opfer hin fordert, gelingt es auch die Lücke der zweiten Dekade genauer zu bestimmen. Das Nächstliegende wäre es, die Lücke eben da anzusetzen, wo fälschlich der Einschub steht, der sie wahrscheinlich mit veranlasst hat. Allein grade hier ist der Fortschritt ununterbrochen. Auch das folgende Paar (B. XIX

9) So lässt z. B. Aristides (Photius *bibl. p.* 440ᵃ. 33) den Pythagoras sagen: *ὅτι ὁ ἄνθρωπος μικρὸς κόσμος λέγεται, οὐχ ὅτι ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων σύγκειται (τοῦτο γὰρ καὶ ἕκαστον τῶν ζώων καὶ τῶν εὐτελεστάτων), ἀλλ' ὅτι πάσας ἔχει τὰς τοῦ κόσμου δυνάμεις κτλ.* Über Philo vergl. Zeller Phil. der Griechen V^3. 397. 3.

u. XX) fügt sich dem Gedankengang leicht, zumal wenn die beiden Glieder umgestellt werden. Dagegen ist die Ordnung im letzten Paar gestört, und hier ist daher wahrscheinlich die Lücke anzunehmen, so jedoch, dass das von Clemens an letzter Stelle genannte Buch wirklich die Dekade beschloss. Denn der Titel desselben: 'Über das zum Opfer Erforderliche' steht in offenbarer Beziehung zu der Inhaltsbezeichnung, die Clemens in seinem Auszug aus der dritten Dekade an erster Stelle nennt: 'Über die Opfer'. Auch hier sehen wir also eine sorgfältige Verbindung der beiden Dekaden.

Die Ideenassociation bei der Commissur der dritten und vierten Dekade zu bestimmen reicht die hier nur summarische Aufzählung des Clemens nicht aus; dagegen lässt sich vermuten, dass in dem Titel des zweiten Einleitungsbuches eine Beziehung zu dem des ersten Dekadenbuches hervortreten werde. Dies ist aber nicht der Fall: der Titel des zweiten Buches der ganzen Sammlung redet von dem königlichen Leben, der des dritten vom gesunden Körper. Zufällig vermögen wir auch hier den ursprünglichen Zusammenhang festzustellen. Diodor verspricht am Schluss von B. I. Kap. 69 darzustellen *αὐτὰ τὰ παρὰ τοῖς ἱερεῦσι τοῖς κατ' Αἴγυπτον ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς γεγραμμένα*. Das erste nun, was er (Kap. 70. 71) darstellt, ist das Leben der Könige: daraus ergiebt sich, wie es auch schon Fruin *de Manethone Sebennyta* Lugd. Batav. 1847. S. XXXIX u. LXXVII vermutet hat, dass die *ἀναγραφαί* Diodors mit dem Corpus des Clemens entweder identisch oder aber ihm doch ganz verwandt waren, dass wir demnach berechtigt sind, aus dem diodorischen Excerpt Schlüsse auf den Inhalt des zweiten Buches zu ziehen, natürlich abzüglich dessen, was Diodor oder seine Gewährsmänner hinzugefügt zu haben scheinen. Da sehen wir denn, dass das zweite Buch vorzugsweise diätetische Vorschriften enthielt. Bei diesem Inhalt aber steht es in unverkennbarem Zusammenhang zu dem folgenden Buch über den Bau des gesunden Körpers. Als Einleitungsbuch galt es, weil die vorgeschriebene Diät Vorbedingung für den Empfang der in den Dekaden mitgeteilten heiligen Lehre ist. Dass das Buch grade vom königlichen Leben handelte, kann auf verschiedene Art erklärt werden. Es könnte z. B. das ganze Corpus, wie es auch bei einigen in der Urschrift erhaltenen Denkmälern der Fall ist, für den König verfasst gewesen sein, oder das gesammte Priesterleben könnte mit dem stolzen Namen des königlichen bezeichnet werden, mit dem es in der That fast durchgängig übereinstimmte, und zwar übereinstimmen musste, da der König zugleich an der Spitze des Clerus stand. — Unter diesen Umständen bedarf es wohl keines weiteren Beweises, dass das erste Buch keineswegs die gottesdienstlichen Hymnen enthalten haben kann. Für diese war in der Einleitung kein Raum; erst im siebzehnten Buche beginnen ja die eigentlich religiösen Texte. Es kommt dazu, dass an der richtigen Stelle, in der dritten Dekade, ja wirklich von den Hymnen die Rede ist.

Vielmehr sind die im ersten Buch genannten Hymnen als Anrufungen und Einleitungsgebete zu denken, welche den Segen der Gottheit für das ganze Werk herabflehen sollten.

Bisher haben wir bei unserer Reconstruction wesentlich nur den Bericht des Clemens in Betracht gezogen, weiter aber gelangen wir auf diesem analytischen Wege nicht; denn wenn auch schwerlich bereits die ursprüngliche Disposition des Werkes festgestellt ist, so ist doch die jetzt erreichte Ordnung eine innerlich wohl zusammenhängende und bietet weder Nötigung noch Anhalt zu weiteren Änderungen. Wir können die gewonnene Erkenntnis nur noch dadurch zu erweitern hoffen, dass wir die sonstige Überlieferung über ägyptische Religionslehren zur Vergleichung heranziehn und so die leeren Rubriken der Disposition auszufüllen versuchen. Die ägyptische Überlieferung kommt hierbei zunächst nicht in Betracht, denn obwohl einige Denkmäler derselben, z. B. die medicinischen Texte und die Hymnen, sich hinsichtlich des Inhalts allenfalls mit den Teilen des von Clemens beschriebenen Corpus vereinigen liessen, so fehlt es doch an jedem Beweisgrund dafür, dass auch nur eine einzige Zeile desselben zur Zeit in der Ursprache gelesen worden sei. Desto mehr lässt sich voraussetzen, dass den Griechen, zumal denen der späteren Zeit, die sich so oft auf ägyptische Priesterweisheit berufen, ein Teil ihrer Kenntnis aus einem so systematischen und dabei wahrscheinlich als kanonisch geltenden Werke zugekommen sei.

Dass bei Diodor sich wahrscheinlich Excerpte aus dem zweiten Buche unseres Werkes finden, wurde bereits S. 420 bemerkt: der betreffende Abschnitt ist der erste in der Darstellung der ägyptischen Priesterlehre, welchen Diodor nach den Aufzeichnungen der Priester zu geben verspricht: *αὐτὰ δὲ τὰ παρὰ τοῖς ἱερεῦσι τοῖς κατ' Αἴγυπτον ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς γεγραμμένα φιλοτίμως ἐξητακότες ἐκθησόμεθα.* Heilige Bücher werden dann auch im folgenden noch öfters genannt (so Kap. 81; 82; 96) und offenbar fingirt Diodor, dass der ganze Schluss des ersten Buches von Kap. 70 an seinem wesentlichen Inhalt nach aus ägyptischen Quellen stamme: eine Fiction allerdings, die für uns nur insofern von Wert ist, als sie beweist, dass Diodor keineswegs eine klare Vorstellung von dem Inhalte altägyptischer Religionsschriften hatte, dass vielmehr die Kenntnisse, die er gelegentlich in dieser Beziehung verrät, ihm nur auf Umwegen zugeflossen sein können. Dass das von Clemens beschriebene Werk die letzte Quelle von Diodors Angaben ist, wird nun zwar schon dadurch nahe gelegt, dass die Beschreibung des königlichen Lebens, welche eines der beiden Einleitungsbücher unseres Werkes bildete, bei Diodor ebenfalls am Anfang der Darstellung steht; und auch im folgenden finden sich manche Abschnitte, welche sehr wohl unserem Werke angehört haben können, wie der über die Gesetze (Kap. 77—80 Anf.), über Astronomie (Kap. 81), über

Diodors Verhältnis zu dem Werk der 42 Bücher

Medicin (Kap. 82) — beide Disciplinen erscheinen auch hier, wie in unserem Werke verbunden —, über heilige Tiere (Kap. 83—90). Daneben aber enthält der Schluss des ersten diodorischen Buches doch auch Angaben, von denen nicht abzusehen ist, wie sie systematisch in dem Werke der 42 Bücher abgehandelt gewesen sein können; dazu gehört z. B. die bekannte missverstandene Beschreibung des Totengerichtes, das angeblich über den gestorbenen König veranstaltet wurde (Kap. 72), die Darstellung des Totenrituals (Kap. 91—93) und der Kasteneinteilung (Kap. 73. 74), sowie auch die Geschichte der Gesetzgebung (Kap. 94—95). Es könnte sich dies teils so erklären, dass Diodors Quelle verschiedene ägyptische Ritualschriften compilirte, teils aber auch so, dass Diodor selbst verschiedene Berichte vereinigte. Das letztere ist in mindestens zwei Fällen anzunehmen: Kap. 72 kann kaum von dem sonst so kundigen Gewährsmann herrühren, und Kap. 94 f. erscheint neben Kap. 77 ff. so heterogen, dass eine mangelhaft verdeckte Commissur zweier erst von Diodor zusammengestellter Berichte vorzuliegen scheint. Zweifelhaft bleibt zunächst, ob Diodors Quelle unser Werk noch unverfälscht vortrug. Bevor wir uns mit dieser beschäftigen, müssen wir vorausschicken, dass Diodor auch in dem ersten Teile seines ersten Buches sich öfters auf die heiligen Bücher der Ägypter beruft, nämlich abgesehen von einigen gelegentlichen Hinweisen, die nicht ausdrücklich die Fiction directer Benutzung erwecken, an folgenden Stellen:

Kap. 31 heisst es von Ägypten: *ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἀρχαίων χρόνων ἔσχε κώμας ἀξιολόγους καὶ πόλεις πλείους τῶν μυρίων καὶ ὀκτακισχιλίων, ὡς ἐν ταῖς ἱεραῖς ἀναγραφαῖς ὁρᾶν ἔστι κατακεχωρισμένον.*

Kap. 46 von den thebanischen Gräbern: *οὐ μόνον δὲ οἱ κατ' Αἴγυπτον ἱερεῖς ἐκ τῶν ἀναγραφῶν ἱστοροῦσιν, ἀλλὰ καὶ πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων κτλ.*

Kap. 62 *τούτου δὲ τελευτήσαντος ἐπὶ γενεὰς ἑπτὰ διεδέξαντο τὴν ἀρχὴν βασιλεῖς ἀργοὶ παντελῶς καὶ πρὸς ἄνεσιν καὶ τρυφὴν ἅπαντα πράττοντες. διόπερ ἐν ταῖς ἱεραῖς ἀναγραφαῖς οὐδὲν αὐτῶν ἔργον πολυτελὲς οὐδὲ πρᾶξις ἱστορίας ἀξία παραδέδοται, πλὴν ἑνὸς Νειλέως κτλ.*

Ausser diesen Aufzeichnungen der ägyptischen Priester citirt Diodor nur wenige Quellen, welche zum Teil, wie Agatharchides (Kap. 41), als Hauptquelle nicht in Betracht kommen. Diese scheint, wie längst vermutet wurde[10]), in dem allerdings nur einmal citirten, aber wie sich aus

Diodors Quelle: Hekataios

10) Allerdings ist dies Verhältnis von J. Krall 'Manetho und Diodor' Wien 1880, in Zweifel gezogen und vielmehr Manetho als Quelle Diodors hingestellt

der Vergleichung der Fragmente ergiebt, viel öfter benutzten Hekataios von Abdera gesucht werden zu müssen. Allerdings ist das Citat (Kap. 46), welches sich übrigens gleich auf einen längeren Abschnitt bezieht, derart, dass Hekataios möglichst nebensächlich genannt ist: nachdem die Aufzeichnungen der Priester genannt sind, lesen wir, dass mit ihnen übereinstimmend auch viele der Hellenen erzählen τῶν παραβαλόντων μὲν εἰς τὰς Θήβας ἐπὶ Πτολεμαίου τοῦ Λάγου, συνταξαμένων δὲ τὰς Αἰγυπτιακὰς ἱστορίας, ὧν ἐστὶ καὶ Ἑκαταῖος. Aber an solche Verkleidungen des Gewährsmannes sind wir nachgerade bei der antiken Historiographie gewöhnt; es liegt von vornherein sogar der Verdacht nahe, dass es Hekataios ist, dem Diodor die Kenntnis der heiligen Aufzeichnungen verdankt. Dieser Verdacht erhält weitere Nahrung durch den Umstand, dass auch Plutarch[11]) den Hekataios mit den Aufzeichnungen der Priester zusammennennt. Dazu kommt, dass mit dem ersten diodorischen Citat der heiligen Litteratur eine auf die Zeit des ersten Ptolemaios sich beziehende, also höchst wahrscheinlich auch auf Hekataios zurückgehende Angabe verbunden ist (Kap. 31). Es scheint demnach fast, als habe sich Hekataios fortwährend auf die Angaben der ägyptischen Priester berufen, und dazu stimmt es, dass Diodor auf diese Quelle auch solche Notizen zurückführt, welche unzweifelhaft von Hekataios selbst herrühren. Entscheidend ist hierfür Kap. 96. Hekataios[12]) gehörte, wie wir sehen werden, zu denjenigen Schriftstellern,

worden, aber mit offenbarem Unrecht. Vgl. z. B. Wiedemann Ägypt. Gesch. Leipz. 1880. S. 101; E. Schwartz *de Dionysio Scytobrach.* Bonn 1880. S. 53 ff. und 'Hekataeos von Teos' Rhein. Mus. 40. (1885) S. 223—262; C. Frick Philol. Rundschau Bremen 1881. S. 1435.

11) *de Iside et Osiride* c. 6 οἱ δὲ βασιλεῖς καὶ μετρητὸν ἔπινον ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων, ὡς Ἑκαταῖος ἱστόρηκεν, ἱερεῖς ὄντες.

12) Vgl. bes. Schwartz. Rhein. Mus. 40. (1885) S. 251 ff. Die Fragmente sind gesammelt bei Müller *fr. hist. gr.* II. 384, welcher (wie auch Schwartz a. a. O. S. 234) die Identität des Teiers und Abderiten behauptet, wogegen Roeper 'Über einige Schriftsteller mit Namen Hekataios II.' Danzig 1878 einige zum Teil unrichtige, zum Teil aber auch nicht unerhebliche Einwendungen macht. — Hekataios war übrigens keineswegs der einzige Geschichtschreiber, welcher die griechische mit der ägyptischen Geschichte zu verbinden suchte; zu dieser Gattung gehörte z. B. auch *Ister* (*Αἰγυπτίων ἀποικίαι*) *fr. hist. gr.* I. 423) und wohl auch *Asklepiades* von Mendes (vgl. das Excerpt, das Porphyr *abst. p.* 176. 10—177. 3 aus desselben Schrift über Kypros mitteilt). Man kann auch an *Euphantos* denken, welcher, obgleich ein geborener Ägypter, griechisch über die ägyptische Geschichte schrieb; (aus ihm stammt Porph. *de abst. p.* 170. 19 vgl. Bernays Theophr. Schrift über die Frömmigkeit S. 151). Um nicht alle Schriftsteller dieser Gattung aufzuführen, die für uns grösstenteils nur Namen sind, sei hier noch *Leo qui res Aegyptiacas conscripsit* (Hyg. *p. A.* II. 20. *p.* 61. 21 Bunte über Dionysos-Ammon) gedacht, auf welchen Robert *cat. p.* 231 auch II. 16. *p.* 56. 8 (über *Anubis* und *Aphrodite*) und II. 28. *p.* 69. 22 (über *Typhon*) bezieht.

welche Griechentum und Barbarentum zu vereinigen suchten, er liess deshalb Barbaren nach Hellas gelangen und umgekehrt Hellenen in das Nilland zu den Quellen des Wissens ziehen. Eben diese Behauptung aber begründet Diodor mit der Berufung auf die heiligen Bücher: *οἱ γὰρ ἱερεῖς τῶν Αἰγυπτίων ἱστοροῦσιν ἐκ τῶν ἀναγραφῶν τῶν ἐν ταῖς ἱεραῖς, βίβλοις παραβαλεῖν πρὸς αὐτοὺς τὸ παλαιὸν Ὀρφεά τε καὶ Μουσαῖον καὶ Μελάμποδα καὶ Δαίδαλον, πρὸς δὲ τούτοις Ὅμηρόν τε τὸν ποιητὴν καὶ Λυκοῦργον τὸν Σπαρτιάτην κτλ.* Diodors *ἀναγραφαί* sind demnach sehr wahrscheinlich Hekataios.

Das Verhältnis des Hekataios zu Manetho

Aber selbst über diesen Schriftsteller können wir noch hinausgehen. Hekataios erscheint an zwei wichtigen Stellen so mit Manetho verbunden[13]), dass ein unter Manethos Namen gehendes Werk entweder die Quelle des Hekataios gebildet oder den Hekataios benutzt haben muss. Nun sind allerdings der Fälschungen und freien Bearbeitungen Manethos in der späteren Zeit so viele, dass aus dieser Übereinstimmung noch keineswegs gefolgert werden muss, dass auch der echte Manetho die unter seinem Namen überlieferten Notizen mitgeteilt hat; aber da von jenen mit Hekataios übereinstimmenden Notizen die eine schon bei Plutarch, also in einer Zeit überliefert ist, in welcher höchst wahrscheinlich wenigstens jene dreisten Fälschungen der späteren Zeit noch nicht existirten, die andere aber, wie wir sehen werden, aus einem besonderen Grunde als echt verbürgt wird, so scheint mir in diesen beiden Fällen ein Zweifel an dem manethonischen Ursprung nicht berechtigt, und zwar um so weniger, da sehr wahrscheinlich entweder das Manethocitat aus Hekataios oder das Hekataioscitat aus Manetho entlehnt ist, pseudonyme Schriften aber, welche den Namen Manethos trugen, sich gewiss vielmehr auf altägyptische Urkunden berufen haben werden als auf den Griechen Hekataios. Wenn nun die mit Manethos Namen bezeichneten merkwürdigen Notizen wirklich von dem echten Manetho sind, so ist es sehr wahrscheinlich, dass Hekataios auf Manetho beruht; denn dass beide etwa unabhängig die 42 hermetischen Bücher benutzten, wie Fruin annimmt, ist schon aus dem angeführten Grunde, dass in den beiden Doppelcitaten das eine Glied auf dem anderen beruht, unwahrscheinlich. — Allerdings erheben sich gegen die Benutzung des Manetho durch Hekataios insofern chronologische Bedenken, als die Lebenszeit des Hekataios in die Regierung des Alexander und des ersten Ptole-

Lebenszeit des Hekataios und Manetho

13) Plut. *de Iside et Osir.* c. 9 über *Ȧmun: Μανεθὼς μὲν ὁ Σεβεννύτης τὸ κεκρυμμένον οἴεται καὶ τὴν κρύψιν ὑπὸ ταύτης δηλοῦσθαι τῆς φωνῆς· Ἑκαταῖος δὲ ὁ Ἀβδηρίτης φησὶ τούτῳ καὶ πρὸς ἀλλήλους τῷ ῥήματι χρῆσθαι τοὺς Αἰγυπτίους, ὅταν τινὰ προσκαλῶνται· προσκλητικὴν γὰρ εἶναι τὴν φωνήν·*; Diog. Laert. I. *prooem.* §. 10: *αἰνίττεσθαί τε αὐτοὺς* (Sonnen- und Mondgottheit) *διά τε κανθάρου καὶ δράκοντος καὶ ἱέρακος καὶ ἄλλων, ὥς φησι Μάνεθως ἐν τῇ τῶν φυσικῶν ἐπιτομῇ καὶ Ἑκαταῖος ἐν τῇ πρώτῃ περὶ τῆς Αἰγυπτίων φιλοσοφίας.*

maios, dagegen die des Manetho in die Regierung der beiden ersten Ptolemaier verlegt wird; aber abgesehen davon, dass diese Differenz zu gering ist, um eine an sich so gut wie feststehende Combination zu erschüttern, gehören auch alle Zeugnisse, welche das Lebensalter des Manetho in die Zeit des zweiten Ptolemaios hinunterrücken (*FHG* II. 511) späten und gefälschten Quellen an[14]). Umgekehrt sprechen entscheidende Gründe dafür, dass grade Hekataios erst unter Philadelphos schrieb. Die meisten derselben hat Krall in seiner Monographie 'Manetho und Diodor' (Wien 1880 aus den Sitzungsber. der phil. hist. Classe der kais. Akad. der Wissensch. XCVI. 237 ff.) richtig hervorgehoben, und es scheint mir dies ein wertvolles Ergebnis dieser in ihrem Hauptresultat verfehlten Arbeit zu sein. Dass Diodor eben noch den Ptolemaios II. mit erwähnt (I. 33. 11; 37. 5), muss dabei, da diese beiden Stellen wahrscheinlich nicht aus Hekataios geschöpft sind (Krall a. a. O. S. 33 führt auch sie auf Manetho zurück), aus dem Spiel bleiben; aber entscheidend scheinen mir versteckte Anspielungen wie die Beziehung zwischen der I. 45 erzählten Anekdote und einem Abenteuer des Philadelphos (Gutschmid bei Sharpe, Gesch. Äg. S. 33 A. 2), die Erwähnung des Unsterblichkeitstrankes I. 25. 6, mit dessen Bereitung sich Philadelphos beschäftigte (Droysen Epigonen² (1877) I. 263 A. 2) u. a. Es scheint mir deshalb höchst wahrscheinlich, dass Hekataios jedenfalls nicht erheblich älter, sehr wahrscheinlich aber etwas jünger als Manetho war. Es steht demnach sicher von

14) Unger hat zu Anfang seiner 'Chronologie des Manetho' Berlin 1867 jene Zeugnisse deshalb für glaubwürdig erklärt, weil das gefälschte Sothisbuch ja eben durch die angebliche Widmung des Manetho an Philadelphos für echt ausgegeben werden sollte: aus jenem gefälschten Brief folgt aber natürlich nur, dass in jener Zeit geglaubt wurde, Manetho habe unter Philadelphos geschrieben, nicht dass man darüber eine zuverlässige Überlieferung besass. Worauf sich der Glaube gründete, können wir freilich nicht mehr wissen — denn dass die Müllersche Combination verfehlt ist, geben wir Unger gern zu —; dass es aber schwerlich gute Quellen waren, lässt sich aus dem frühen Untergang der manethonischen Werke leicht vermuten. Der einzige relativ zuverlässige Zeuge, jener Wunderbericht über die Gründung des Serapeums, auf den trotz einzelner Abweichungen Plut. *de Iside et Osir.* c. 28 und Tacit. *hist.* IV. 83 f. zurückgehen müssen (schwerlich Manetho selbst, wie J. Krall 'Tacitus und der Orient' Wien 1880 behauptet, sondern eher Hekataios, wie Frick Phil. Wochenschr. Bremen 1881. S. 1436 ansetzt), lässt darauf schliessen, dass schon im Anfang der Regierung Soters (*'cum Alexandriae recens conditae moenia templaque et religiones adderet'* Tac. IV. 83. Aus nicht ausreichenden Gründen verlegt Krall 'Tac. u. d. Or.' S. 15 den Vorgang gegen das Ende der Regierung Ptolemaios' I.) Manetho eine angesehene Stellung einnahm. — Die *Αἰγυπτιακά* könnten trotzdem geraume Zeit später verfasst sein, etwa 270, wie Unger annimmt, aber dass in den Excerpten, welche Africanus und Eusebios benutzten (*fr.* 34. 35 Müller), Krokodilopolis unter dem Namen Arsinoites erscheint, ist bei dem jetzt feststehenden Charakter jener Excerpte nicht mehr als Beweis zu verwerten. Vgl. Stern Zeitschr. für ägypt. Spr. u. Alt. 1885. S. 93.

Manetho die Quelle des Hekataios

dieser Seite der Annahme nichts im Wege, dass Hekataios Manetho benutzte und citirte. Hierfür aber sprechen bei genauerer Betrachtung jene beiden Doppelcitate selbst ganz entschieden. Was zunächst die Stelle Plut. *Is. et Os. c.* 9 anbetrifft, so schreibt sie dem Manetho die Erklärung des *Âmen* als 'des Verborgenen', Hekataios dagegen die Bemerkung zu, dass sich die Ägypter mit diesem Wort gegenseitig anrufen, und dass deshalb ebenso der geheimnisvolle und unsichtbare Gott gebeten werde, sich zu offenbaren. Wie man sieht, setzt die Erklärung des Hekataios die des Manetho voraus: Der Grieche hat das in seiner Vorlage gebotene *Ἀμοῦν* 'der Verborgene' mit seiner eigenen dürftigen Sprachkenntnis in Übereinstimmung bringen wollen. Noch entscheidender ist die zweite Stelle, die bei Diogenes. Von den Sätzen, welche dort gemeinschaftlich auf Hekataios und Manetho zurückgeführt werden[15]), kehrt der eine fast wörtlich bei Diodor wieder

Diogen. (vor den A. 10 citirten Worten) *pr.* 10	Diod. I. 11
φάσκειν τε ἀρχὴν μὲν εἶναι τὴν ὕλην, εἶτα τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἐξ αὐτῆς διακριθῆναι, καὶ ζῶά τινα ἀποτελεσθῆναι. θεοὺς δ' εἶναι ἥλιον καὶ σελήνην, τὸν μὲν Ὄσιριν τὴν δ' Ἶσιν καλουμένην	*τοὺς δ' οὖν κατ' Αἴγυπτον ἀνθρώπους . . . ὑπολαβεῖν εἶναι δύο θεοὺς ἀϊδίους τε καὶ πρώτους, τόν τε ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, ὧν τὸν μὲν Ὄσιριν τὴν δὲ Ἶσιν ὀνομάσαι*[16])

und da eine solche Übereinstimmung der Form nicht begreifbar wäre, wenn sie auf Manetho selbst zurückgienge, dessen Werk durch Hekataios gänzlich umgestaltet wurde, so hat Diogenes hier ebenso wie Diodor den Hekataios ausgeschrieben, folglich dieser den Manetho citirt. Überhaupt aber ist — und dieser Grund würde, selbst wenn die Bestätigung im einzelnen fehlte, meines Erachtens entscheidend sein — das Werk des Hekataios ohne Manetho gar nicht verständlich. Denn Alles weist darauf hin,

15) Wenn Fruin *de Manethone diss. phil.* Lugd. Bat. 1847. S. 144 vermutet, dass in der letzteren Stelle sich das Manethocitat auf die angeführten Worte über die Symbola, das Hekataioscitat dagegen auf die Kosmogonie bezieht, so liest er etwas in die Worte des Diogenes hinein, was jedenfalls dieser selbst nicht hat sagen wollen.

16) Im folgenden freilich unterscheidet sich Diodor insofern von Diogenes, als dieser von 4, Diodor dagegen von 5 Elementen spricht: ein Widerspruch, der zwar kein absoluter ist, weil die *quinta essentia* (*πνεῦμα* = *Ζεύς*) als von den vier anderen wesentlich verschieden betrachtet wurde, immerhin aber auffallend bleibt und zu der Frage führt, ob nicht hier vielleicht dem Diodor ausser Hekataios eine andere Quelle, die dem Hekataios allerdings sehr ähnlich gewesen sein müsste, vorlag. Übrigens scheint grade an dieser Stelle (I. 11. 6) Diodors Bericht durch Auslassung entstellt, vgl. Schwartz Rhein. Mus. 40. 242.

dass Manetho der erste war, welcher in der Diadochenzeit die ägyptischen Priesterlehren den Griechen wieder eröffnete: woher also, wenn nicht aus ihm hätte Hekataios, über dessen ägyptische Kenntnisse wir eben ein so beredtes Zeugnis erhielten, seine Bekanntschaft mit jenen Lehren schöpfen können?

Die von Hekataios benutzte manethonische Schrift nicht die 'ägyptische Geschichte'

Das manethonische Werk nun, welches Hekataios benutzte, war aller Wahrscheinlichkeit nach nicht die ägyptische Geschichte; denn wenn es auch an sich keineswegs unwahrscheinlich ist, dass diese Schrift längere theologische Excurse enthielt, so wäre doch kaum begreiflich, wie ein verhältnismässig gewiss sehr unbedeutender Teil jener Excurse mit einem eigenen Namen als eine *φυσικῶν ἐπιτομή*, wie Diogenes sagt, hätte bezeichnet werden können. Es kommt hinzu, dass Suidas einem der beiden von ihm genannten Manethos eine Schrift *φυσιολογικά* beilegt: ein Titel, der, gleichviel ob er einen Teil des manethonischen Werkes selbst oder aber eine spätere Bearbeitung dieses Teiles bezeichnet, jedenfalls darauf hinweist, dass die 'Physik' von Manetho nicht blos ganz nebensächlich, wie es in einem historischen Werke hätte der Fall sein müssen, behandelt war. Noch weniger aber als ein historisches Werk kann die von Diogenes bezeichnete Schrift eine wissenschaftlich-physikalische gewesen sein, denn in der mitgeteilten Notiz handelt es sich um religiöse Speculationen; die *φυσιολογικά* waren also entweder ein Specialwerk, welches die Lehren der ägyptischen Priester über die Natur und ihre Entstehung darlegte, oder sie bildeten einen Teil eines grösseren Werkes, in welchem die gesammten priesterlichen Lehren dargestellt waren. Da nun unzweifelhaft nicht blos die unter Manethos Namen sich versteckenden Fälscher, sondern schon Manetho selbst auch andere Teile der ägyptischen Priesterlehre behandelt hat, und da diese anderen Darstellungen grade von demselben Hekataios benutzt sind, der die *φυσιολογικά* benutzte, so spricht grosse Wahrscheinlichkeit dafür, dass alle diese Berichte über die ägyptische Priesterlehre zusammen in einem einzigen grossen Werke dargestellt waren.

Das theologische Werk Manethos

Daraus folgt aber mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit, dass ein Teil der diodorischen Citate aus den Priesteraufzeichnungen aus Manethos religionswissenschaftlichem Werke herrühre. Für diese Annahme spricht auch noch ein äusserlicher Grund. Diodor nämlich bezeichnet die ägyptischen Vorlagen des Manetho, auch das Werk der 42 Bücher, gewöhnlich mit der in diesem Sinne[17]) seltenen Bezeichnung *ἀναγραφαί*, eben dieser Ausdruck findet sich aber in der Beschreibung,

17) Lauth 'Manetho und die Turiner Königspap.' München 1865. S. 77 behauptet zwar, dass *ἀναγραφαί* ausschliesslich 'die schriftlichen Verzeichnisse von Königen' nach Art des Turiner Papyrus hiessen, was zum griechischen Sprachgebrauch viel besser stimmen würde, indessen mit der Anwendung des Wortes bei Diodor (z. B. Kap. 69) nicht im Einklang steht.

welche Jos. *contra Ap.* I. 32 von den ägyptischen Quellen Manethos, also aller Wahrscheinlichkeit nach doch nach dem (bearbeiteten) Manetho (*Αἰγυπτιακά*) selbst giebt: ἕως μὲν ἠκολούθει ταῖς ἀρχαίαις ἀναγραφαῖς.

Wenn demnach Diodors Aigyptiaka manethonisch sind, so müssen wir uns diesem manethonischen Werke selbst jetzt zuwenden. Leider ist es gar nicht leicht, ein richtiges Bild von demselben zu gewinnen, denn es ist ihm ebenso ergangen, wie der grossen ägyptischen Geschichte: die Auszüge und Bearbeitungen[18]) haben das Original verdrängt, weil sie alle diejenigen Elemente mitenthielten, wegen deren jenes der späteren Zeit überhaupt merkwürdig war, daneben aber noch manches andere, was diese Zeit in dem ägyptischen Altertum suchte. Grade das Werk des Hekataios scheint in dieser Beziehung einen dem Manetho sehr verhängnisvollen Einfluss ausgeübt zu haben. Es erklärt sich so am einfachsten der Umstand, dass dem Manetho eine Reihe von religionsgeschichtlichen Specialwerken, wie περὶ ἑορτῶν[19]), περὶ κατασκευῆς κυφίων[20]) und die φυσικῶν ἐπιτομή[21]) zugeschrieben werden, welche, wie man längst vermutet hat[22]), nur Teile eines grossen religionsgeschichtlichen Werkes sind, und deren Titel höchst wahrscheinlich gar nicht von Manetho selbst herrühren, sondern von Hekataios erfunden worden sind, um auf einzelne Abschnitte des manethonischen Werkes zu verweisen. Unter diesen Umständen ist der eigentliche Titel des manethonischen Werkes nicht leicht festzustellen. Fruin glaubt denselben in dem von Porphyr *abst.* II. 55 genannten Titel Περὶ ἀρχαισμοῦ καὶ εὐσεβείας zu erkennen. Dieser Titel ist indessen jedenfalls für ein Werk wie das unsrige, wahrscheinlich aber überhaupt unmöglich. Der erste Teil nämlich περὶ ἀρχαισμοῦ scheint auf einer Textcorruption zu beruhen, dagegen wird der zweite Teil des Titels verständlich durch die Beschreibung, welche Clemens von den zehn Büchern des Stolisten macht:

Der Titel des manethonischen theologischen Werkes

18) In einem Falle scheint schon der Titel die Bearbeitung anzudeuten: dass nämlich die dem Manetho beigelegte Schrift πρὸς Ἡρόδοτον (*Etym. Magn.* Λεοντοκόμος, Eustath. *Il.* Λ 480) nicht von dem Sebennyten selbst herrühre, sondern ein Auszug eines Späteren sei, welcher die zahlreichen in Manethos *Αἰγυπτιακά* enthaltenen Abweichungen von Herodot (Jos. *contra Ap.* I. 14) zusammenstellte, ist eine zwar nicht streng beweisbare, aber doch an sich sehr wahrscheinliche Vermutung von Bunsen (Äg. Stell. I. 100) und Fruin *de Manethone* S. LXXVII. Auch das pseudomanethonische Sothisbuch (*FHG* II. 512) mag im Kerne Auszüge aus unserm Werk enthalten haben, die freilich durch vielerlei Zuthaten aus trüben Quellen gefälscht gewesen zu sein scheinen.

19) Lyd. *de mens.* IV. 55; *FHG* II. 615. 82.

20) Suid. *Μάνεθως*, *fr.* S. 84.

21) Oben Anm. 13. — Ausser unter diesen Specialtiteln sind ein paar Fragmente auch unter der einfachen Bezeichnung Manetho (z. B. Plut. *Is. et Os.* c. 9.; 49; 62 *cf.* 28) erhalten.

22) So urteilt z. B. Fruin *de Manethone* S. LXXVII und neuerdings Krall Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wiss. phil. hist. Cl. 1879. S. 149.

δέκα δέ ἐστι τὰ εἰς τὴν τιμὴν ἀνήκοντα τῶν παρ' αὐτοῖς θεῶν καὶ τὴν Αἰγυπτίαν εὐσεβείαν περιέχοντα: hier nämlich hat *εὐσεβεία* die auffallende Bedeutung 'Opferdienst'. Grade auf diese Bedeutung nun aber führt das Citat des Porphyr, denn eben dort ist vom Opferdienst die Rede. Wir gewinnen hieraus nicht allein eine neue Bestätigung dafür, dass das Werk der 42 Bücher wirklich von Manetho benutzt ist, sondern überzeugen uns zugleich, dass der von Porphyr erhaltene Titel auch nur ein Teiltitel ist. — Andere Forscher, deren Ansicht gegenwärtig die verbreitetste ist, finden vielmehr den wahren Gesammttitel in den Worten des Eusebios erhalten *prooem.* II. § 3 [5] *πᾶσαν μὲν οὖν τὴν Αἰγυπτιακὴν ἱστορίαν εἰς πλάτος τῆς Ἑλλήνων μετείληφε φωνῆς ἰδίως τε τὰ περὶ τῆς κατ' αὐτοὺς θεολογίας Μανέθως ὁ Αἰγύπτιος, ἔν τε ᾗ ἔγραψεν ἱερᾷ βίβλῳ καὶ ἐν ἑτέροις αὐτοῦ συγγράμμασι.* Fruin (*Manetho* S. XXXVIII) hat in diesem Titel die *Αἰγυπτιακά* erkennen wollen; darauf führt aber die Bezeichnung *Αἰγυπτιακὴ ἱστορία* keineswegs, welche vielmehr einen Stoff wie den der 42 hermetischen Bücher sehr passend bezeichnen konnte, und was Fruin vorbringt, dass Eusebios, der doch von den *Αἰγυπτιακά* genaue Kenntnis hatte, dieses Werk hier unter allen Umständen citiren musste, ist schon deshalb hinfällig, weil dem Bischof jenes historische Werk nur aus Auszügen bekannt war, aus denen er unmöglich schliessen konnte, dass in dem Original auch religionsgeschichtliche Excurse überhaupt auch nur enthalten gewesen sein, geschweige denn den eigentlichen Mittelpunkt gebildet haben können. Der Titel *ἱερὰ βίβλος* stimmt nun aber vorzüglich grade zu unserm Werk und zwar dies um so mehr als Diodor I. 82 die kanonischen medicinischen Schriften, also wahrscheinlich B. III—VIII der 42 hermetischen Bücher, wirklich unter dem Titel *ἱερὰ βίβλος* citirt. Aber hier erhebt sich ein schweres Bedenken, insofern als Eusebios nicht allein sich den Anschein giebt, als folge er freiwillig dem Diodor statt dem Manetho, besitze also auch dessen Werk, sondern auch gradezu zweimal Diodor und Manetho mit einander vergleicht[23]). Denn da wohl Niemand annehmen wird, dass Eusebios ein so seltenes Werk, wie den echten Manetho besessen habe, so wird der Verdacht rege, dass jene *ἱερὰ βίβλος* überhaupt kein manethonisches Werk, sondern eine späte Fälschung sei[24]),

23) Ausser der eben angeführten Stelle noch *praep. ev.* III. 2. § 9 [7] *γράφει δὲ καὶ τὰ περὶ τούτων πλατύτερον μὲν ὁ Μάνεθως, ἐπιτετμημένως δὲ ὁ Διόδωρος ἐν τῇ προλεχθείσῃ αὐτοῦ γραφῇ.*

24) So findet sich z. B. in einem Glossem der Hieronymoshandschriften die Verweisung auf die *membranae Aegyptiacae Ptolemaei, quae dicitur Sacra scriptura*, d. h. auf ein dem Priester Ptolemaios von Mendes zugeschriebenes apokryphes Werk, welches sich nach der Vermutung von Unger 'Chronol. des Manetho' S. 28 den Titel 'heilige Schrift' beilegte, um eine Ausflucht für den Fall zu gewinnen, dass ein Gegner auf das echte Werk und dessen Inhalt hin-

wie denn grade in jener gefälschten Litteratur Titel dieser Art häufig gewesen zu sein scheinen. Hiergegen spricht doch aber wieder, was Eusebios über die Beziehung zwischen Diodor und Manetho sagt; denn jene späten, apokryphen Darstellungen der barbarischen Religionen bewegten sich überwiegend in mystischen Bahnen, und schwerlich hätte eine derselben als Quelle des Diodor bezeichnet werden können. Übrigens könnte natürlich, selbst wenn die ἱερὰ βίβλος des Eusebios eine Fälschung war, schon das echte manethonische Werk den Titel 'heiliges Buch' geführt haben, und diese Bezeichnung, wie es mehrmals sonst geschehen ist, auf die Fälschungen übergegangen sein; dieser Titel der von Hekataios benutzten Schrift ist demnach, meinem Urteil nach wenigstens, wenn auch nicht unbestreitbar, so doch am wahrscheinlichsten.

Inhalt und Form der manethonischen theologischen Schrift. Ihr Verhältnis zu dem Werk der 42 Bücher

Wichtiger als die Feststellung des Titels ist es natürlich, den Inhalt und die Form des manethonischen Geschichtswerkes zu ermitteln. Glücklicherweise ist in dieser Beziehung die Entscheidung viel sicherer. Schon die bisherigen Erörterungen lassen darüber kaum einen Zweifel aufkommen, dass das Werk des Manetho zwar verkürzt, aber ohne wesentliche Zuthaten aus eigener Erfindung oder aus andern Werken und ohne Veränderung der Disposition das hermetische Werk der 42 Bücher wiedergab. Dieselben genossen, wie ihre Einführung bei Clemens deutlich zeigt, kanonisches Ansehn, hier war für den ägyptischen Priester die Gesammtsumme der nationalen Weisheit, die er den Griechen zeigen wollte, niedergelegt. Was hätte er also noch andere Werke zu Rate ziehen sollen? Aber wir haben

weisen sollte. — Auch in der späteren 'hermetischen' Litteratur kommt der Titel 'heiliges Buch' vor. — Mit Sicherheit folgt aber daraus natürlich die Unechtheit der ἱερὰ βίβλος um so weniger, da der Titel ἱερὰ βίβλος auch unzweifelhaft alten Werken beigelegt wird, wie denn z. B. auf der *bilinguis* von Tanis *šef en per ānχ* mit diesem Ausdruck wiedergegeben wird (vgl. Krall Tac. u. d. Or. S. 4); auch würde der gewichtigere Teil der im Text hervorgehobenen Bedenken durch die allerdings zunächst sehr kühn erscheinende Annahme eliminirt werden, dass bei Eusebios die beiden Vergleichungen des Diodor und Manetho auf eine jetzt verlorene Stelle bei Diodor selbst hinweisen. Darauf scheinen die beiden eusebischen Stellen selbst zu führen, welche, mit einander verbunden, kaum einen anderen Sinn zulassen, als dass Diodor von dem Bericht des Manetho einen Auszug gemacht (ἐπιτετμημένως) und diesen Auszug mit anderen Berichten verbunden habe (ἐκ πλειόνων τὰς ἱστορίας ἀναλεξάμενος): eine Quellenangabe, wie sie wohl Diodor selbst machen konnte, die aber in dem Munde eines dritten, und nun gar des Eusebios, höchst auffällig erscheinen würde. Es bliebe dann nur die kleine Unredlichkeit zurück, dass Eusebios für die Bevorzugung des Diodor einen anderen Grund angiebt, als den, dass er den Manetho nicht hatte: eine Unredlichkeit, die vielleicht der Bischof als solche kaum empfand, und die gewiss weniger unwahrscheinlich ist, als dass er, der seine Bücherkenntnis so gern auskramt, ein manethonisches Werk, wenn er es besass, so ganz und gar beiseite liess.

dafür auch positive Zeugnisse, dass Manetho sich genau an das von Clemens beschriebene ägyptische Werk anschloss. Noch bei Diodor konnten wir die einzelnen Darstellungen der Priesterlehre grösstenteils ungezwungen in das Schema des Clemens einordnen; es müsste also, wenn jenes Schema nicht auch in dem manethonischen Werke angewendet war, zwar Diodor durch Hekataios auf Manetho zurückgehen, und Manetho unser Werk benutzt haben, gleichwohl aber Diodor seine Kenntnis von demselben nicht aus Manetho, sondern aus einem sonst gänzlich verschollenen Schriftsteller haben! Dazu kommen als weitere, wie mir scheint, entscheidende Argumente die Bezeichnungen der einzelnen Abschnitte des manethonischen Werkes. Dass der Titel *περὶ εὐσεβείας* eine sehr auffallende Übereinstimmung mit der Gesammtbezeichnung der Bücher XXIII—XXXII unseres Werkes zeigt, sahen wir bereits S. 429. Noch wichtiger scheint mir die Bezeichnung *φυσικῶν ἐπιτομή* bei Diogenes von Laerte. Man hat daran gedacht, dass dies die Benennung eines Auszugs aus Manetho sei; aber weder hätte ein solcher Auszug als *Μάνεθως ἐν τῇ τῶν φυσικῶν ἐπιτομῇ* bezeichnet werden können, noch ist anzunehmen, dass Hekataios, auf den jene Stelle des Diogenes zurückgeht (S. 424 Anm. 13), einen Auszug des Manetho benutzte. Unter diesen Umständen bleibt nur die Erklärung übrig, dass Hekataios mit den angeführten Worten auf den Teil des manethonischen Werkes verwies, in welchem der Auszug aus den physischen Büchern des grossen hermetischen Werkes enthalten war. Auch die Titel der übrigen dem Manetho beigelegten Schriften, welche wahrscheinlich nur Teile unseres Werkes waren (S. 428), lassen sich mit dem Schema des Clemens leicht vereinigen. So stimmt der Titel *περὶ ἑορτῶν* mit einem von Clemens mitgeteilten der dritten Dekade überein, und in der 'Darstellung der Bereitung des *Kyphi*' ist wahrscheinlich nur ein Teil des XXII. B. zu sehen, wie denn auch wirklich in Plutarchs Schrift über Isis und Osiris, welche mehrfache Auszüge aus Manethos 'heiliger Schrift' enthält, von der Bereitung des Kyphi die Rede ist (Kap. 80). Dazu stimmt es ferner, dass ein offenbar unserm Hekataios angehöriges Bruchstück (bei Müller *fr. h. gr.* I. 20 unter Hecat. Miles. *fr.* 291) wahrscheinlich dem Abschnitt über das Leben der Könige entlehnt ist. Endlich würde, wenn der Titel des manethonischen Werkes *ἱερὰ βίβλος* war, wie es das wahrscheinlichste ist, dieser Titel mit einer von Diodor erhaltenen Bezeichnung eines kanonischen ägyptischen Priesterbuchs, das höchst wahrscheinlich grade unser Buch ist, übereinstimmen (S. 429). Unter diesen Umständen halte ich es für erwiesen, dass das religiöse Werk Manethos im wesentlichen nur eine verkürzte Übersetzung des grossen hermetischen Werkes von 42 Büchern war.

Wir versuchen nunmehr eine Übersicht über das manethonische Werk zu geben, indem wir die betreffenden Bestandteile des Hekataios und Diodor an der gehörigen Stelle — soweit in dieser Beziehung Sicherheit möglich ist — nachtragen. Eine Berücksichtigung auch der späteren griechischen Litteratur verbot sich durch die Unbestimmtheit der aus ihnen etwa zu entnehmenden Angaben.

Das *heilige Buch nach Manethos Übersetzung.

I. Einleitende Bücher des 'Sängers' (eines untergeordneten Priesters).

1. Einleitende Hymnen.
2. Über das königliche Leben.
 Diod. *c.* 70 f.
 Hekataios *fr.* 10. Plut. *Is. Osir. c.* 6.

II. Dekadische Bücher.

I. Dekade φυσικῶν ἐπιτομή oder φυσιολογικά des Manetho.

a) Vorhalle: 6 Bücher des Pastophoros; Diod. *c.* 82.

{ 3. Über den Bau des (gesunden) Körpers.
{ 4. Über den kranken Körper.

{ 5. Über (medicinische) Instrumente.
{ 6. Über Medicamente.

{ 7. Über das Auge.
{ 8. Über die Reinigungen (?) der Frauen.

Die Titel von 7 und 8 sind in ihrer Entsprechung unverständlich und vielleicht verderbt.

Die eigentliche Philosophie.

b) Die 4 Bücher des Horoskopos Diod. *c.* 81.

{ 9. Über Fixsterne.
{ 10. Über Planeten, Sonne und Mond.

{ 11. Über σύνοδος (d. h. Untergang? S. 418) von Sonne und Mond.
{ 12. Über Aufgang *und Leuchten von Sonne und Mond.

II. Dekade Hieroglyphika. Schriften des Hierogrammaten.

{ 13. Über Kosmographie.
{ 14. Über Geographie.

{ 15. Über Chorographie von Ägypten. Diod. *c.* 30 ff.
{ 16. Über den Nil. Diod. *c.* 32 ff.

{ 17. Über heilige Örter.
{ 18. Über heilige Geräte.

Diese beiden Bücher sind in umgekehrter Reihenfolge überliefert.

(19. Über die Maasse (der heiligen Geräte).
(20. [Über den Stoff (der heiligen Geräte).
(21. Über die Maasse der Opferbestandteile].
(22. Über (das Material der) Opferbestandteile.
Über Kyphi Plut. *Is. et Os. c.* 80.

III. Dekade. Schriften des Stolisten.

23. Über Opfer.
Erstlinge.
Hymnen.
Gebete.
Feste. (Manetho *περὶ ἑορτῶν* Joh. Lyd. *de mens.* IV. 55.)

IV. Dekade. Hieratika. Bücher des Propheten.

Über Gesetze (*cf.* Diod. I. 77).
Über Götter (Hec. *fr.* 9).
Über Priestererziehung.

§ 40. Chairemon. Plutarch. Ägyptisirende Neuplatoniker. Hermetische Bücher.

Das Werk des Manetho ist wahrscheinlich früh verschollen; alle bisherigen Citate gehen auf Hekataios zurück. In der römischen Zeit spielte eine ähnliche Rolle, wie Manetho in der griechischen, der 'Stoiker' Chairemon. Auf ihn geht vermutlich der grösste Teil der Nachrichten über Ägypten zurück, welche sich in immer wachsender Entstellung bei den späteren griechischen Philosophen und Kirchenvätern finden. Gelesen wurde Chairemon sicherlich noch spät: Porphyr behauptet bei Eusebios, dass Origenes, welcher die alttestamentlichen Religionsvorschriften mit den griechischen zu vereinigen versuchte, auf den allegorischen Charakter der griechischen Mysterien durch den Stoiker Chairemon geführt worden sei[1]. Da nun Origenes wirklich beifällig eine Schrift des Stoikers Chairemon *περὶ κομητῶν* citirt[2], so liegt kein Grund vor, diesen Chairemon von Chairemon

1) Auf das bei Müller fehlende Fragment ist von Bernays 'Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit' S. 150 hingewiesen worden; es lautet (Euseb. *hist. eccl.* VI. 19 *p.* 206 Heinichen): *ἐχρῆτο δὲ* (Origenes) *καὶ Χαιρήμονος τοῦ στωϊκοῦ Κουρνούτου τε τοῖς βιβλίοις· παρ' ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἕλλησι μυστηρίων γνοὺς τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσῆψε γραφαῖς.*; vgl. Const. Sathas *bull. de corr. hell.* I. 129 ff.

2) *c. Cels.* I. 51; *fr. hist. gr.* III. 499 *Ἀνέγνωμεν δ' ἐν τῷ περὶ κομητῶν Χαιρήμονος τοῦ στωϊκοῦ, τίνα τρόπον ἔσθ' ὅτε καὶ ἐπὶ χρηστοῖς ἐσομένοις κομῆται*

demjenigen, den Porphyr meint, zu sondern. Porphyr selbst beruft sich mehrmals auf Chairemon, sowohl in den Fragmenten des Briefes an Anebo (Euseb. *praep. evang.* III. 4 und V. 10; vgl. die Restitution des Briefes bei Gale u. Parthey *c.* 31; 36; 40) als auch in der Schrift über die Enthaltsamkeit, in deren viertem Buch ein längerer Abschnitt (6—9) aus einem Werke des Stoikers stammt[3]). Durch Porphyr wurde Hieronymos (*adv. Iov.* II. 14) auf Chairemon geführt; die Excerpte des Hieronymos gehen mindestens in einem nicht unwichtigen Punkte über Porphyr hinaus: daraus hat Bernays (ʻTheophr. Schr. über Frömm.' S. 150) geschlossen, dass noch Hieronymos den Chairemon selbst las, es ist indessen bei dem Zustand unseres Porphyrtextes nicht ganz ausgeschlossen, dass er blos ein vollständigeres Exemplar des Porphyr besass, als wir. Abgesehen von einigen späteren und weniger bedeutenden Citaten, welche sich auf ein grammatisches Werk, sowie auf ein Werk *περὶ τῶν ἱερῶν γραμμάτων* (Tzetz.) beziehen, hat Joseph. *contr. Apion.* I. 32 ein Bruchstück aus einem Chairemon, ʻder erklärt, die ägyptische Geschichte schreiben zu wollen', erhalten. — Obwohl demnach Schriften eines Chairemon in einer gewissen Periode der hellenistischen Litteratur nicht selten benutzt wurden, ist doch die Sonderung der unter diesem Namen gelesenen Werke keineswegs leicht. Schon die Feststellung des Verfassers erregt Schwierigkeiten. Chairemon heisst bald Hierogrammat, bald Philosoph oder Stoiker: eine Doppelbezeichnung, welche die Herausgeber der Fragmente der griechischen Geschichtschreiber[4]) zu dem Zweifel darüber veranlasst hat, ob nicht zwei verschiedene Schriftsteller dieses Namens unterschieden werden müssen. Müller betont insbesondere, dass nach Strabo[5]) ein Chairemon aus Alexandria, welcher wegen seiner angemaassten Kenntnis in der ägyptischen Theologie allgemein verspottet wurde, den Aelius Gallus 23 v. Chr. oder kurz nachher nach dem inneren Ägypten begleitete; dagegen wird der Philosoph Chairemon ein Lehrer des Nero genannt (Suid. *Ἀλέξανδρος Αἰγαῖος*). Da indessen der von Strabo genannte Chairemon keineswegs als ein bekannter Schriftsteller bezeichnet, dies vielmehr durch die lächerliche Rolle, welche jener ʻGewisse Namens Chairemon' spielte, gradezu ausgeschlossen wird, so sind wir natürlich keineswegs berechtigt, diesem strabonischen Chairemon irgend eines der unter dem Namen Chairemon überlieferten Werke zuzuschreiben; wollten wir aber dies auch thun, so würden

Chairemon der Stoiker und der Hierogrammat identisch

ἀνέτειλαν καὶ ἐκτίθενται τὴν περὶ τούτων ἱστορίαν. Die Schrift *περὶ κομητῶν*, die vielleicht auch von Seneca (*nat. qu.* VII. 5 *Char(i)mander quoque in eo libro, quem de cometis, composuit)* gemeint ist, könnte ein eigenes Buch, aber auch einen Teil der *ἱερὰ γράμματα* gebildet haben.

3) Vgl. Bernays Theophr. Schrift über die Frömmigkeit S. 21.

4) *fr. hist. Gr.* III. 495.

5) Str. *p.* 806.

wir wohl annehmen müssen, dass die Reise mit Gallus in eine Zeit fiel, als Chairemon noch keins seiner späteren Werke veröffentlicht und überhaupt noch kein Ansehn sich erworben hatte: durch diese Annahme aber würde wieder die Zeitdifferenz mit dem Erzieher des Nero so vermindert werden, dass sie nicht mehr zum Beweis verwendet werden könnte. Andrerseits wäre es dagegen höchst auffallend, wenn in derselben Stadt — denn der 'Philosoph' Chairemon hatte nach Suid. *Διονύσιος Ἀλεξανδρεύς* seine Schule in Alexandria — zeitlich sich mindestens nahe berührend zwei Männer gleichen Namens über ägyptische Theologie geschrieben hätten. Ausserdem nennt derselbe Porphyr den Chairemon in der Schrift über die Enthaltsamkeit einen Stoiker und in dem Briefe an Anebo einen Hierogrammaten. Es würde demnach zu den bereits hervorgehobenen Unwahrscheinlichkeiten auch noch die treten, dass die beiden homonymen Schriftsteller von demselben Porphyr benutzt wären. Und doch hält derselbe Porphyr nicht einmal eine genauere Bezeichnung des Mannes für nötig; er citirt an einer anderen Stelle des Briefes an Anebo Chairemon schlechthin (Euseb. *pr. ev.* III. 4). Sehr bedeutsam ist auch, worauf Zeller Hermes XI. 436 hinweist, dass in einem Fragment des Hierogrammateus Chairemon Hieroglyphen ganz offenbar in demselben Sinn allegorisch gedeutet werden, wie es die Stoiker mit den Mythen thaten. Unter diesen Umständen kann die Identität des Hierogrammaten und des Stoikers als gesichert gelten.

Chairemon wahrscheinlich kein ägypt. Priester

Viel schwieriger ist es nun aber, von der schriftstellerischen Thätigkeit des Chairemon ein klares Bild zu gewinnen. Zeller (a. a. O. u. Gesch. der griech. Phil. IV³. 688 Anm.) und ihm folgend Mommsen (röm. Gesch. V. 579) fassen die Bezeichnung 'Hierogrammat' im eigentlichen Sinn auf und sehen in unserm Autor einen gelehrten ägyptischen Priester, der sich mit der stoischen Philosophie beschäftigte, und diese ebenso in die Überlieferung seines Volkes hineintrug wie etwa Philo in die biblische Überlieferung. Ist diese Auffassung richtig, so haben wir in Chairemon gleichsam einen zweiten Manetho verloren; denn dass im Anfang der Kaiserzeit ein ägyptischer Priester einen grossen Teil der alten heiligen Litteratur nicht blos kennen konnte, sondern gradezu kennen musste, wird wohl nicht bezweifelt werden. Dem scheinen nun freilich die Fragmente zu widersprechen. Die aus einem Werke Chairemons erhaltene Geschichte von dem Auszug der Aussätzigen wird zwar von Josephos in einen bestimmten Gegensatz zu dem ihm vorliegenden (wahrscheinlich ebenfalls schon gefälschten) Manetho gesetzt, nichts desto weniger aber harmonirt die Darstellung des Chairemon in entscheidenden Punkten mit dem angeblichen Manetho so, dass einer der beiden Autoren von dem anderen oder dessen Quelle irgendwie abhängen muss. Nun trifft es sich, dass Chairemon in einigen Angaben, in denen er von Manetho abweicht, mit anderen Schriftstellern übereinstimmt; so lässt sich z. B. anscheinend die Motivirung der Vertreibung der Aus-

sätzigen mit Tac. *hist.* V. 3 — beide Berichte sind nur offenbar sehr lückenhaft — vereinigen. Dies lässt kaum eine andere Erklärung zu, als dass Chairemon willkürlich zwei Berichte verbunden hat, von denen der eine aus dem angeblichen Manetho bei Josephos erhalten ist, während Reste des anderen sich versprengt bei verschiedenen Schriftstellern z. B. bei Tacitus finden. Jedenfalls aber giebt Chairemon nicht mehr die echte nationale Überlieferung, sondern eine Entstellung derselben, wie sie durch das Zusammenfliessen ägyptischer, jüdischer und hellenistischer Elemente gebildet worden war. Dass nun ein derartiges Machwerk von einem hohen ägyptischen Priester herrühre, kann zwar natürlich nicht als ganz unmöglich bezeichnet werden, wahrscheinlich aber ist es doch nicht grade. Wäre ein solcher Priester wirklich auf den Gedanken verfallen, auf den Philo verfiel, so fand er in der heiligen Überlieferung gewiss ganz andere Berührungspunkte mit der griechischen Bildung, viel besseren Stoff zur Übung der Mythendeutung als jenen zusammengeflickten Bericht. Überhaupt aber tritt in den erhaltenen Bruchstücken des Chairemon keineswegs jene Bekanntschaft mit der alten Landesreligion hervor, die wir bei einem ägyptischen Priester zu Anfang der Kaiserzeit voraussetzen müssen. Ein weiteres Bedenken liegt darin, dass Chairemon Lehrer des Nero genannt wird; denn dass ein ägyptischer Landespriester eine solche Stellung bekleidete, scheint mir wenigstens nicht so ohne weiteres angenommen werden zu dürfen, wie es Zeller thut. Aber der Name Hierogrammat scheint mir auch keineswegs ausschliesslich den Sinn zu haben, dass ein so bezeichneter Mann eines der Landespriestertümer verwaltet haben müsse; vielmehr liegt es nach der Art der antiken Schriftstellerbezeichnung sogar näher, anzunehmen, dass jener Name den Autor nach dem Inhalt seines Hauptwerkes, nicht nach dem Beruf charakterisirte. Hierogrammat könnte Chairemon deswegen genannt sein, weil er *διδάγματα τῶν ἱερῶν γραμμάτων*, wie Tzetzes *hist.* V. 403 sagt, schrieb. Auf diese Auslegung des Namens verfiel schon Zeller (Hermes XI. 432); er liess sie aber wieder fallen, indem er als Grund anführte, dass die *ἱερὰ γράμματα* weder von Josephos noch von Porphyr, sondern erst von Tzetzes und Suidas — Zeller meint die von Suidas *s. v. Χαιρήμων* citirten *ἱερογλυφικά* — erwähnt werden, während Chairemon doch schon von Porphyr *ἱερογραμματεύς* genannt wird. Dieser Grund indessen würde nur in dem Falle einige Beweiskraft besitzen, wenn nachgewiesen wäre, dass die *ἱερὰ γράμματα* eine nach Porphyrs Zeit entstandene Fälschung waren, — ein Nachweis, welchen zu führen Zeller nicht einmal unternommen hat. Wichtiger würde ein anderes Bedenken sein, welches der Beweisführung des genannten Forschers zu grunde liegt. Er bezieht nämlich, wie es anscheinend sehr nahe liegt, den Titel *ἱερὰ γράμματα* auf eine allegorische Deutung der Hieroglyphen, wie uns eine solche unter dem Namen des

Horapollo teilweis überkommen ist: von einem derartigen Werke wird uns nämlich bei Tzetzes in *Hom. Il.* S. 123 *ed.* G. Herm. 1812 (vgl. Birch *rev. arch.* 1851. I. 13—30) eine Probe grade unter Chairemons Namen mitgeteilt. Wäre diese Deutung richtig, so würde allerdings die Bezeichnung des Chairemon als Hierogrammat höchst auffallend sein; denn da die grosse Mehrzahl der Fragmente keine Spuren der Hieroglyphendeutung zeigt, so würden die *ἱερὰ γράμματα* in der That ein ganz unbedeutendes und vergessenes Werk des Chairemon gewesen sein. Aber jene Interpretation wird durch die Stelle des Tzetzes keineswegs gesichert, denn es ist sehr wohl möglich, dass das Buch über die Hieroglyphen (vgl. das Schol. zu Tzetzes in *Il. p.* 146 Herm. *Χαιρήμων δὲ ὁ ἱερογραμματεὺς ὅλην βίβλον περὶ τῶν τοιούτων γραμμάτων συνέταξεν*) Teil eines grösseren Werkes war; sicher nötigt der blosse Titel *ἱερὰ γράμματα* keineswegs dazu, anzunehmen, dass in denselben nur von den Hieroglyphen gehandelt wurde. Es steht also gar nichts im Wege anzunehmen, dass die *ἱερὰ γράμματα* des Chairemon entweder im weiteren Sinn die gesammte ägyptische Priesterlehre oder im engeren Sinn die Lehre des Hierogrammaten, also die von Manetho der zweiten Dekade zugewiesene Hieroglyphik befasste. Dann aber können wir entweder alle oder doch die Mehrzahl der erhaltenen Fragmente auf die *ἱερὰ γράμματα* beziehen und in dieser Schrift das Hauptwerk des Chairemon sehen, nach welchem der Mann den Namen sehr wohl empfangen konnte; und dies scheint mir, wenn auch nicht sicher, so doch wahrscheinlich.

In diesem Falle also könnte Chairemon eben das gewesen sein, als was er sich uns bereits ergab: ein griechischer Philosoph von der oberflächlichen Art seiner Zeit, der ohne genügende Kenntnis von der Priesterlehre diese nach griechischen Quellen im stoischen Sinn darzustellen unternahm. So gering demnach auch der wissenschaftliche Wert Chairemons gewesen zu sein scheint, so ist doch die Betrachtung seines Werkes schon wegen des grossen Einflusses, den es auf die Folgezeit ausübte, nicht gleichgültig. Es gilt zunächst die noch offen gelassene Frage nach dem Umfang des Werkes zu erörtern. Suidas nennt, wie schon bemerkt, einen Chairemon als Verfasser von *ἱερογλυφικά*, welche entweder mit den *ἱερὰ γράμματα* identisch gewesen sein oder einen Teil derselben ausgemacht haben müssen. Das letztere ist viel wahrscheinlicher, schon weil ein so ähnlicher Doppeltitel gar keinen Sinn haben würde. Dazu kommt, dass Chairemon nach Ausweis der Fragmente, sei es in der genannten, sei es in anderen Schriften, auch Teile anderer Dekaden des manethonischen Werkes behandelte: so ist z. B. in den durch Porphyr erhaltenen Bruchstücken von Astrologie, Zauberei und von dem Leben der Priester die Rede. Da nun dem Porphyr, wie soeben von uns gefolgert wurde, das Werk über die *ἱερὰ γράμματα* als einzige oder doch mindestens als die hauptsächlichste

Umfang und Zweck des Werkes des Chairemon

Schrift des Stoikers bekannt gewesen sein muss, so ist es schon an sich sehr wahrscheinlich, dass die genannte Schrift ein grosses, die gesammte ägyptische Priesterlehre umfassendes Werk war und nicht blos den Inhalt der zweiten manethonischen Dekade wiedergab. Dies ist um so mehr anzunehmen, da die Bezeichnung des Hierogrammaten von Porphyr grade einem solchen Bruchstück hinzugefügt ist, welches nicht wohl jenem Teil des ägyptischen Werkes angehört haben kann. Wenn demnach die *διδάγματα ἱερῶν γραμμάτων* die vielgelesene Hauptschrift des Chairemon waren, so liegt es nahe, auf sie auch das Citat des Josephos zu beziehen und mithin anzunehmen, dass der alexandrinische Stoiker seinem Werke auch eine Übersicht über die ägyptische Geschichte einverleibte. Es wird freilich umgekehrt vermutet, dass Chairemon wie z. B. Diodor als Hauptgegenstand vielmehr die ägyptische Geschichte, die ägyptische Priesterlehre dagegen nur episodisch behandelte; allein dem steht erstens der Titel der Schrift, zweitens aber auch die Art der Einführung des Chairemon bei Josephos entgegen. Denn wenn dieser von seinem Gewährsmann sagt: *καὶ γὰρ οὗτος Αἰγυπτιακὴν φάσκων ἱστορίαν συγγράφειν*, so würde er sich sehr gekünstelt ausgedrückt haben, falls er mit diesen Worten einfach eine ägyptische Geschichte hätte umschreiben wollen; dagegen wird der Ausdruck wohl verständlich, wenn er sich auf eine Stelle des grossen religiösen Werkes bezieht, in welcher der Verfasser erklärte, dass er nunmehr zur Geschichte, d. h. von der allegorischen zur euemeristischen Mythendeutung übergehen wolle. Auch widerspricht der Gesammtcharakter von Chairemons schriftstellerischer Thätigkeit der Annahme, dass seine Darstellung der ägyptischen Theologie nur einen Teil eines historischen Werkes ausgemacht habe. Chairemon stellt die ägyptischen Lehren so wenig um ihrer selbst willen dar, wie Hekataios; aber in der Tendenz unterscheidet er sich wesentlich von seinem Vorgänger. Von politischen Beweggründen kann bei ihm keine Rede mehr sein; philosophische und pseudophilosophische Lehren sind es, die er der ägyptischen Priesterlehre entlehnt. Porphyr deutet von ihm an, dass er griechische Vorstellungen aus orientalischen allegorisch-mystisch erklärt habe. Aus den Fragmenten lernen wir Chairemon als einen sehr abergläubischen Schriftsteller kennen, der mit offenbarem Behagen bei dem vermeintlichen tiefen Sinne der ägyptischen Ceremonien und Dogmen verweilt. Der alexandrinische Stoiker gehört zu jenen Schriftstellern, welche das reine Licht der griechischen Philosophie durch die Wiedereinführung orientalischer Mystik verdunkelten; grade diese Tendenz erklärt das grosse Ansehn, das er bei einer gewissen Classe namentlich späterer Schriftsteller genoss.

Chairemon, der ägyptische Philo, würde in der antiken Litteratur isolirt stehen: Chairemon, der griechische Stoiker, welcher die heilige Überlieferung der Ägypter in den Kreis der allegorischen Mythendeutung zog,

hat eine grosse Reihe von Männern neben sich, die dasselbe Ziel verfolgen. Wie überhaupt in der Mythendeutung der griechischen Philosophie, so unterscheiden wir auch auf diesem Gebiet derselben zwei Richtungen: die frühere physische und die metaphysische der späteren Mystik. Etwa auf der Grenze beider steht Plutarchs Schrift 'über Isis und Osiris'; fast vor unsern Augen sehen wir hier die übernatürliche Erklärung aus der natürlichen sich entwickeln. Der Verfasser stellt eine grosse Reihe physischer Deutungen des Osiris zusammen; und indem er die Summe zieht, gelangt er zu dem Ergebnis, dass sie alle zwar den Mythos teilweise richtig erklärt haben, alle aber nur äusserlich, weil sie das metaphysische Princip nicht kannten, welches allen jenen physischen Erscheinungen zu grunde liegt, die sie in der Sage suchten: Kap. 45 *ὅθεν οὐκ ἀπέοικεν εἰπεῖν, ὡς ἰδίᾳ μὲν οὐκ ὀρθῶς ἕκαστος, ὁμοῦ δὲ πάντες ὀρθῶς λέγουσιν. Οὐ γὰρ αὐχμὸν, οὐδ' ἄνεμον, οὐδὲ θάλατταν, οὐδὲ σκότος, ἀλλὰ πᾶν ὅσον ἡ φύσις βλαβερὸν καὶ φθαρτικὸν ἔχει, μόριον τοῦ Τυφῶνος εἶναι κτλ.* Vgl. Kap. 64. Nicht als ob Plutarch selbst vorzugsweise die spätere metaphysische Ausdeutung der ägyptischen Göttersage angebahnt und vorbereitet hätte: er war wahrscheinlich nur einer von vielen, seine Auffassungsweise war durch allgemeine Bedingungen bestimmt. Nicht er stellte sich, seine Zeit stellte ihn an das Ende der innerweltlichen und an den Anfang der überweltlichen Mythendeutung. Durch diese Stellung ist er natürlich die Hauptquelle für die erstere geworden, denn diese ist grossenteils von ihm aufgenommen. Der Umfang derselben ist überaus gross; aber einzelne litterarische Erscheinungen auszuscheiden oder gar die Fortbildung innerhalb derselben zu erkennen, dazu sind wir, wie mir wenigstens scheint, nur zum geringen Teil im Stande. Plutarch ist ein viel zu gewandter Litterat, als dass es ohne Parallelberichte möglich wäre, seine Vorlagen auszusondern; und an verwandten Versionen fehlt es nun zwar nicht ganz, aber sie sind doch zu dürftig, um zu reichen Ergebnissen zu führen. Die wichtigsten Vergleichungspunkte bietet Diodor dar, und diese Übereinstimmungen gehen zum Teil jedenfalls, wie auch bereits im Vorstehenden vorausgesetzt wurde, auf den von Plutarch gleichfalls benutzten Hekataios zurück. Zweifelhaft aber ist, ob dies von allen Übereinstimmungen angenommen werden dürfe, insbesondere von dem Bericht über den Osirismythos, welchen beide Schriftsteller zwar mit vielen Varianten im einzelnen, aber doch so vortragen, dass sie ohne Frage schliesslich wenigstens auf denselben griechischen Schriftsteller zurückgeführt werden müssen. Die ursprünglichere Form des Berichtes hat Plutarch erhalten: bei ihm findet sich der für die spätere Zeit so charakteristische Synkretismus zwar schon vor, aber erst in seinen Anfängen; blos ägyptische und phoinikische Bestandteile sind mit einander vereinigt. Dagegen ist diese Vermengung der Mythen bei Diodor bereits durchgeführt

Plutarch *de Iside et Osiride*

und insbesondere werden auch griechische Sagen herangezogen. Diese jüngere Form nun kennt Plutarch auch, wie sich aus zahlreichen Anspielungen in den reflectirenden Abschnitten seiner Schrift ergiebt; nur den Bericht des Mythos selbst giebt er rein in der älteren Version. Dies Alles führt darauf, dass jene jüngere Quelle Hekataios, die ältere dagegen die Vorlage des Hekataios ist: denn dieser Schriftsteller verfolgte, wie wir sahen, eben die Tendenz, durch welche sich Diodors Bericht von dem des Plutarch unterscheidet. Dadurch ist für den älteren Bericht ein *terminus ante quem* gewonnen, der um so wertvoller ist, als die Zahl der vor Hekataios lebenden Schriftsteller über Ägypten überhaupt klein ist. Am meisten erinnert die plutarchische Darstellung des Osirismythos an das, was Eudoxos
Eudoxos über Typhon sagt: erstens, weil auch Eudoxos (Athen. 392 d) eben jene Verbindung des ägyptischen und phoinikischen Mythos zeigt, wie wir sie bei Plutarch constatirten, dann aber, weil beide Berichte die alte Göttersage zugleich mit eigentümlichen phantastisch-märchenhaften Zügen und mit ätiologischen Anekdoten ausstatten. Denn vergleichen wir, was wir S. 381 über die Erweckung des Herakles durch Iolaos folgerten, mit dem Bericht z. B. über Isis' Aufenthalt in Byblos, so kann man, nach meinem Gefühl wenigstens, dieselbe schriftstellerische Hand gar nicht verkennen. Bei Eudoxos nun aber erfüllt sich das oben aufgestellte Postulat wirklich; er lebte vor Hekataios. Dazu kommt weiter, dass der Knidier von Plutarch in der That nicht blos in anderen Schriften sehr viel, sondern grade auch in unserer Schrift und zwar allem Anschein nach als Hauptquelle benutzt worden ist: wenigstens wird er bei weitem am häufigsten citirt (Kap. 6; 21; 30; 52; 62; 64), und dies ist zwar nicht bei allen Autoren, wohl aber bei Plutarch ein Argument, auf das etwas gebaut werden darf. Aber auch Hekataios hat nachweislich den Eudoxos benutzt, wie sich aus der Gegenüberstellung folgender Notizen ergiebt:

Diod. 69	Diod. 96	Plut. *Is. et Osir.* 10	Favorinus bei Diog. Laert. VIII. 90
καίπερ γὰρ τῆς χώρας τὸ παλαιὸν δυσεπιβάτου τοῖς ξένοις οὔσης διὰ τὰς προειρημένας αἰτίας, ὅμως ἔσπευσαν εἰς αὐτὴν παραβαλεῖν τῶν μὲν ἀρχαιοτάτων Ὀρφεὺς	*οἱ γὰρ ἱερεῖς τῶν Αἰγυπτίων ἱστοροῦσιν ἐκ τῶν ἀναγραφῶν τῶν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις, παραβαλεῖν πρὸς αὐτοὺς τὸ παλαιὸν Ὀρφέα τε καὶ Μουσαῖον καὶ Μελάμποδα καὶ*	*μαρτυροῦσι δὲ καὶ τῶν Ἑλλήνων οἱ σοφώτατοι Σόλων, Θαλῆς, Πλάτων, Εὔδοξος, Πυθαγόρας, ὡς δ' ἔνιοι φασὶ καὶ Λυκοῦργος εἰς Αἴγυπτον ἀφικόμενοι καὶ συγ-*	*ὅτε δὲ συνεγένετο <ὁ Εὔδοξος> ἐν Αἰγύπτῳ Χνούφιδι τῷ Ἡλιουπολίτῃ, ὁ Ἆπις αὐτοῦ θοἰμάτιον περιελιχμήσατο.*

Diod. 69	Diod. 96	Plut. *Is. et Osir.* 10
καὶ ὁ ποιητὴς Ὅμηρος, τῶν δὲ μεταγενεστέρων ἄλλοι τε πλείους καὶ Πυθαγόρας ὁ Σάμιος, ἔτι δὲ Σόλων ὁ νομοθέτης.	Δαίδαλον, πρὸς δὲ τούτοις Ὅμηρόν τε τὸν ποιητὴν καὶ Λυκοῦργον τὸν Σπαρτιάτην, ἔτι δὲ Σόλωνα τὸν Ἀθηναῖον καὶ Πλάτωνα τὸν φιλόσοφον, ἐλθεῖν δὲ καὶ Πυθαγόραν τὸν Σάμιον καὶ τὸν μαθηματικὸν Εὔδοξον, ἔτι δὲ Δημόκριτον τὸν Ἀβδηρίτην καὶ Οἰνοπίδην τὸν Χῖον. πάντων δὲ τούτων σημεῖα δεικνύουσι, τῶν μὲν εἰκόνας, τῶν δὲ τόπων ἢ κατασκευασμάτων ὁμωνύμους προσηγορίας, ἔκ τε τῆς ἑκάστῳ ζηλωθείσης παιδείας ἀποδείξεις φέρουσι, συνιστάντες ἐξ Αἰγύπτου μετενηνέχθαι πάντα, δι᾽ ὧν παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἐθαυμάσθησαν; vgl. Diod. Kap. 98.	γενόμενοι τοῖς ἱερεῦσιν. Εὔδοξον μὲν οὖν Χονούφεώς φασι Μεμφίτου διακοῦσαι κτλ.

Zwar ist an keiner dieser Stellen Hekataios ausdrücklich genannt, dass er aber Diod. 69 u. 96 als Quelle vorlag, folgerten wir schon oben S. 421 ff., bes. 424 mit Schwartz aus der Nennung der Priesteraufzeichnungen, sowie aus der

für Hekataios charakteristischen Tendenz der Darstellung. Als weiteres Argument kommt noch die Datirung in Kap. 69 und vor allem die offenbare Übereinstimmung zwischen Plutarch und Diodor hinzu. Es kann demnach als sicher angenommen werden, dass Hekataios auf die Zuverlässigkeit der eudoxischen Nachrichten über Ägypten, da sie auf die Angaben eines ägyptischen Priesters zurückgiengen, besonderen Wert legte; und es erklärt sich somit vollkommen, dass er ihn neben Manethos theologischem Werke eingehend benutzte.

Eudoxos und Hekataios haben zusammen dem Plutarch die kleinere Hälfte seines reichen Materials geliefert. Über die andere Hälfte sind wir leider viel schlechter unterrichtet; insbesondere über die Quellen, welchen die allegorische Mythendeutung entlehnt ist, erfahren wir fast gar nichts.

Hermeios

Zweimal wird Hermeios citirt (37 'ἐν τῇ πρώτῃ περὶ τῶν Αἰγυπτίων'; 42) jedoch nur für ägyptische Etymologien, nicht für die Auslegung der Göttersagen. Eher dürften in dieser Beziehung die γενέθλια Ὥρου (Kap. 52) und die Ἑρμοῦ λεγόμενοι βίβλοι (Kap. 61) zu nennen sein, sofern wir nämlich in diesen, wie es entschieden den Anschein hat, späte apokryphe Schriften sehen müssen. — Auffallend ist, dass Chairemon nirgends citirt wird; eine sachliche Übereinstimmung scheint sich zwar aus Kap. 34 zu ergeben, οἴονται δὲ καὶ Ὅμηρον, ὥσπερ Θαλῆ μαθόντα παρ' Αἰγυπτίων, ὕδωρ ἀρχὴν ἁπάντων καὶ γένεσιν τίθεσθαι· τὸν γὰρ Ὠκεανόν Ὄσιριν εἶναι, τὴν δὲ Τηθὺν Ἶσιν, ὡς τιθηνουμένην πάντα καὶ συνεκτρέφουσαν, denn ähnlich heisst es bei Tzetzes *exeg. in Iliad. p.* 18. 2 Herm. zu dem offenbar auch Plutarch vorschwebenden Verse Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν der Form nach schwerlich richtig, aber dem Sinn nach verständlich: καὶ τὸ ὑγρὸν ὠκεανὸν πάλιν φησίν, ὃ ἑρμηνεύεται τροφὴν μητέρα· ᾧ συνᾴδει τὸ μητέρα Τηθύν. καὶ περὶ μὲν τὸν πρὶν Ὠκεανὸν λεγόμενον, νῦν δὲ καλούμενον Νεῖλον, θεῶν γενέσεις φασί, τοὺς βασιλεῖς οὕτω καλοῦντες. Aber einerseits ist es keineswegs sicher, dass schon hier Tzetzes aus Chairemon schöpft, andrerseits geht die ganze Notiz offenbar auf Hekataios zurück. Es folgt dies nicht allein daraus, dass sie sich genau in den oben S. 440 f. ermittelten Gedankengang des Hekataios einfügt, sondern auch aus der Übereinstimmung des Diodor, welcher wenigstens die eine Hälfte derselben zweimal erhalten hat: Kap. 19 τὸν δὲ ποταμὸν ἀρχαιότατον μὲν ὄνομα σχεῖν Ὠκεάνην, ὅς ἐστιν ἑλληνιστὶ ὠκεανός, und 96 ὠκεανὸν μὲν οὖν καλεῖν τὸν ποταμόν, διὰ τὸ τοὺς Αἰγυπτίους κατὰ τὴν ἰδίαν διάλεκτον Ὠκεανὸν λέγειν τὸν Νεῖλον. Damit schwindet jede directe Beziehung zwischen Plutarch und Chairemon. Der Methode nach aber stehen die von dem Chaironeier ausgeschriebenen physischen Mythendeutungen ganz auf demselben Niveau, wie die des Chairemon, und es scheint sich mir daher auch von dieser Seite her unsere Annahme zu bestätigen, dass der Letztere ein Grieche

Das Buch von der Geburtstagsfeier des Horos. — Pseudohermetische Schriften Plutarchs

Chairemon nicht von Plutarch benutzt

war, welcher mit viel Selbstbewusstsein und wenig Kenntnis die ägyptischen Gottesdienste zu deuten versuchte.

Metaphysische Deutungen der ägyptischen Mythen

Es bleibt nur noch die mystische und metaphysische Behandlung der ägyptischen Theologie zu erörtern. Metaphysisch nennen wir diese Producte des späten Altertums nicht, weil sie diesen Charakter ausschliesslich tragen — denn gelegentlich kommen auch sie gern auf physische Auslegungen zurück —, sondern weil sie, in der Hauptsache wenigstens, metaphysische Gedanken im Mythos finden oder doch suchen. Die Litteratur, um die es sich hier handelt, zerfällt wiederum in zwei Classen, von denen die eine sich direct an die wissenschaftliche Litteratur des Neoplatonismus anschliesst, während die andere, die sogen. hermetischen Bücher umfassend, mit diesem zwar in der Denkweise ebenfalls sich berührt, auch auf Neuplatoniker anzuspielen scheint[6]), aber doch ihm keineswegs selbst beigezählt werden darf. Was zunächst die eigentlichen Neuplatoniker anbetrifft, so können wir innerhalb der Führer der Schule die allmähliche Annäherung an die ägyptische Theologie deutlich verfolgen. Während *Plotinos* dieser ägyptisirenden Richtung noch fern steht, und sein Schüler *Porphyr* in dem Brief an *Anebo* Fragen aufwirft, welche offenbar wenigstens einen Teil der ägyptischen Theurgie bekämpfen[7]), stellt der jüngere Neoplatonismus sich auf den Boden jener Theurgie. Als Hauptwerk dieser Classe ist uns unter dem Namen des *Iamblichos*[8]) das grosse Buch *de mysteriis*[9]) erhalten, in welchem ein fingirter Priester *Abammon*, der sich als Lehrer des Anebo ausgiebt, auf die in dem Briefe an diesen enthaltenen Fragen antwortet. Eingehend wird die Möglichkeit der verschiedenen Weissagungsformen des Opfers und der Theurgie begründet. So sehr nun die Schrift bemüht ist, die abergläubischen Religionsübungen der orientalischen Theologie mit den philosophischen Lehren der griechischen Weisen in Übereinstimmung zu bringen, so klafft uns doch der innere Widerstreit, sowie die leichte Decke abgehoben wird, mit welcher der nicht ungewandte Dialektiker durch seine Syllogismen ihn zu verhüllen sucht, sehr deutlich ent-

Pseudo-Iamblichos *de mysteriis*

6) Wie z. B. der Verfasser des Dialogs von der gemeinen Erkenntnis auf den Neuplatoniker *Ammonios Sakkas* (Mén. *Herm. trism.* S. LXXIII).

7) Gesammelt sind die Fragmente dieses nach Wolff *de oracul. phil.* S. 27 kurz vor 252 n. Chr. verfassten Werkes von Gale und danach bei Parthey vor seiner Ausgabe des Buches *de mysteriis* S. XXVIII ff.

8) Iamblichos selbst würde, wie Zeller Gesch. der gr. Phil. V^3. 716 hervorhebt, wohl schwerlich seinen Lehrer Porphyr so angegriffen haben. Aber aus Iamblichos' Schule rührt die Schrift wohl sicher her.

9) Hauptausgaben von Gale 1678; Parthey 1857. Harless 'das Buch von den ägypt. Mysterien 1858' ist mir nicht zugänglich.

gegen: fast immer ist das Verfahren das, dass von den geläuterten Lehren der griechischen Philosophie der Ausgang genommen, sehr bald aber ein kleiner Seitenpfad eingeschlagen wird, der in die ägyptische Mystik hinüberführt. Auf eine derartige Verbindung zwischen den Forderungen des praktischen Gottesdienstes und den theoretischen Lehren einer metaphysischen Gotteserkenntnis musste übrigens, wie wir sehen werden, schon die Aufmerksamkeit der altägyptischen Priester gerichtet sein, welchen metaphysisch-theologische Begriffe keineswegs fremd waren: und von jenen älteren Versuchen mag sich die Schrift über die ägyptischen Mysterien weniger durch das Wesentliche der Methode, als durch die äusserliche Verwertung der aus der griechischen Philosophie stammenden Begriffe unterscheiden. Das Hauptmittel, welches der Verfasser unserer Schrift anwendet, um Porphyr gegenüber die Vereinbarkeit der ägyptischen Religionsgebräuche mit der griechischen Philosophie darzuthun, besteht in der Einschiebung einer grossen Zahl fictiver Mittelglieder, zwischen dem πρῶτον νοητόν und der sinnlichen Welt. Der Mensch selbst hat zwei Seelen, von denen die eine von dem πρῶτον νοητόν abstammt und demgemäss Anteil an den Qualitäten des Demiurgen hat, während die andere aus den Himmelssphären stammt und daher deren Bewegungen unterworfen ist (8. 6). Nun kann zwar der Mensch sich von dieser Abhängigkeit frei machen, durch die Energie des besseren Teils seines Ichs, welche die Seele zu Höherem emporhebt, und von den sie nach unten ziehenden Fesseln befreit, aber das ist doch immer die Ausnahme: das Schicksal der gewöhnlichen Menschen wird von der Bewegung der himmlischen Sphären bestimmt, und muss deshalb durch die Astrologie erkannt werden können. Ebenso wie mit den Menschen verhält es sich nun auch mit den Göttern und Dämonen: unter ihnen giebt es ebenfalls verschiedene Rangclassen, je nachdem sie an dem reinen Urgeist Anteil haben. Mit Hülfe dieser beiden Sätze über die doppelte Natur des Menschen und der Gottheit gelingt es nun natürlich, jede Cultusform der überlieferten Religion zu rechtfertigen. Es wird zwar ausdrücklich hervorgehoben, dass diejenigen Menschen, welche im reinen Geiste leben, losgelöst von den Banden der Natur sich direct mit dem Geiste an den Urgeist wenden können und daher des Opfers überhaupt nicht bedürfen (5. 18); aber dies darf nicht als allgemeines Gesetz aufgestellt werden (5. 20), denn die Mehrzahl der Menschen hängt von der Natur ab und muss deshalb den sensiblen Göttern körperliche Opfer darbringen. Da nun aber deren Zahl unendlich gross ist, und da auch die oberen Götter nie allein kommen, sondern stets in Begleitung von δυνάμεις, die auch mit Opfern gefeiert sein wollen, und deren Zahl und Art nur die Priester bestimmen können, so ist die Opfertheorie eine besondere Wissenschaft (5. 21), und mit Hülfe dieser Wissenschaft wird selbst das scheinbar Unvernünftigste vernünftig. Von diesem Standpunkt aus wird

nun die Darlegung und die Verteidigung der ägyptischen Cultusgebräuche unternommen. Doch beschränkt sich der Verfasser nicht auf die ägyptische Religion, er zieht vielmehr auch andere barbarische Völker heran, die er in ihrer Gesammtheit wegen ihrer Gottesfurcht den neuerungssüchtigen Griechen gegenüberstellt: *φύσει γὰρ Ἕλληνές εἰσι νεωτεροποιοὶ καὶ ἄττοντες φέρονται πανταχῇ, οὐδὲν ἔχοντες ἕρμα ἐν ἑαυτοῖς, οὐδ' ὅπερ ἂν δέξωνται παρά τινων διαφυλάττοντες, ἀλλὰ καὶ τοῦτο ὀξέως ἀφέντες πάντα κατὰ τὴν ἄστατον εὑρεσιλογίαν μεταπλάττουσι* (VII. 5). Besonders häufig werden die 'Assyrier' (I. 2 *p.* 5. 8; VII. 4 *p.* 256. 6 Parth.) und die 'Chaldaier' (I. 1 *p.* 4. 11; III. 31 *p.* 176. 2; VI. 7 *p.* 249. 3; VIII. 5 *p.* 278. 8) herangezogen, welchen sogar eine Art Vorzug vor den Ägyptern deswegen eingeräumt wird, weil sie blos die Götter verehren und daher der Theurgie nicht bedürfen[10]), und welche neben den Ägyptern als heiliges Volk bezeichnet werden[11]). Diese Wertschätzung einer fremden Religion, verbunden mit den unvermeidlichen griechischen Einflüssen, musste nun natürlich zu einem Synkretismus führen, der auch unverkennbar hervortritt, indessen doch andrerseits nicht überschätzt werden darf. Was als ägyptische Lehre direct bezeugt wird, hat sich in der Regel als mit den Denkmälern übereinstimmend erwiesen, besonders soweit es sich um die transscendentale Metaphysik handelt (VIII. 2 ff.). Als Quelle werden hier die Bücher des Hermes genannt, deren nach *Seleukos*[12]) 2000, nach *Manetho* dagegen 36525 (d. h. so viel, dass auf jeden Tag von 100 Jahren je ein Buch kommt) sein sollen (VIII. 1). Von diesen Büchern, die natürlich, wenn sie existirten, unser Verfasser nicht gelesen hat, handelten 100 über die *ἐμπύριοι θεοί*, 100 über die *αἰθέριοι θεοί*, 1000 über die *ἐπουράνιοι θεοί*. In Verbindung mit diesen hermetischen Büchern erscheint zweimal Bitys VIII. 5 *p.* 267. 14 *ὑφηγήσατο δὲ καὶ ταύτην τὴν ὁδὸν Ἑρμῆς· ἡρμήνευσε δὲ Βίτυς προφήτης Ἄμμωνι βασιλεῖ ἐν ἀδύτοις εὑρὼν ἀναγεγραμμένην ἐν ἱερογλυφικοῖς γράμμασι κατὰ Σάϊν τὴν ἐν Αἰγύπτῳ* und X. 7 *p.* 293. 1 *αὐτὸ δὲ τἀγαθὸν τὸ μὲν θεῖον ἡγοῦνται*

10) VI. 7 *διόπερ παρὰ Χαλδαίοις, παρ' οἷς διακέκριται καθαρὸς ὁ πρὸς μόνους τοὺς θεοὺς λόγος, οὐδαμοῦ ἀπειλὴ γίγνεται· Αἰγύπτιοι δὲ, συμμιγνύοντες ἅμα μετὰ τῶν θείων συνθημάτων καὶ τοὺς δαιμονίους λόγους, χρῶνται ἔστιν ὅτε καὶ ταῖς ἀπειλαῖς.*

11) VII. 4. 256. 6 *διότι γὰρ τῶν ἱερῶν ἐθνῶν, ὥσπερ Αἰγυπτίων τε καὶ Ἀσσυρίων, οἱ θεοὶ τὴν ὅλην διάλεκτον ἱεροπρεπῆ κατέδειξαν, διὰ τοῦτο καὶ τὰς κοινολογίας οἰόμεθα δεῖν τῇ συγγενεῖ πρὸς τοὺς θεοὺς λέξει προσφέρειν κτλ.*

12) *Cf.* Suid. *Σέλευκος Ἀλεξανδρεὺς γραμματικός, ὃς ἐπεκλήθη Ὁμηρικός. ἐσοφίστευσε δὲ ἐν Ῥώμῃ. ἔγραψεν ἐξηγητικὰ εἰς πάντα ὡς εἰπεῖν ποιητήν, περὶ τῆς ἐν συνωνύμοις διαφορᾶς, περὶ τῶν ψευδῶς πεπιστευμένων, περὶ τῶν παρ' Ἀλεξανδρεῦσι παροιμιῶν, περὶ θεῶν βιβλία ρ' καὶ ἄλλα σύμμικτα. cf.* Porph. *abst.* II. 55 (Eus. *pr. ev.* IV. 16. 3). Vgl. M. Schmidt Philol. III. 447.

τὸν προεννοούμενον ϑεόν, τὸ δὲ ἀνϑρώπινον τὴν πρὸς αὐτὸν ἕνωσιν, ὅπερ Βίτυς ἐκ τῶν Ἑρμαικῶν βίβλων μεϑηρμήνευσεν. Die Art der Anführung dieses sonst nicht bekannten Bitys gestattet nicht zu entscheiden, ob hinsichtlich desselben eine ältere Tradition vorhanden war, oder ob diese Person lediglich eine Fiction der griechischen Quelle ist, welche doch dem Verfasser des Buches über die griechischen Mysterien vorgelegen haben muss. Auch was dieser sonst über seine Quellen angiebt, ist höchst unsicher, denn er bezieht sich vorzugsweise auf die schon von Porphyr benutzten Schriftsteller, wie *Chairemon* und die unbekannten *Σαλμενισχιακά*[13]), welche unser Verfasser zwar auch benutzt haben kann, welche aber schon deshalb nicht seine Hauptquelle ausgemacht haben können, weil der Zweck des ganzen Buches eben der ist, die Einwürfe Porphyrs gegen die ägyptische Theurgie als auf mangelhafter Kenntnis von derselben beruhend darzustellen. Dass uns nun die erst von Pseudo-Iamblichos benutzten Quellen nicht mehr bekannt sind, ist um so mehr zu beklagen, weil wir in ihnen offenbar seine Vorgänger und somit den Ursprung dieser Litteraturgattung kennen lernen würden, welche uns gegenwärtig ebenso lückenhaft wie überhaupt der ausserhalb des Pseudo-Iamblichos stehende Teil ihrer Entwickelung bekannt ist. Wir wissen im allgemeinen in dieser Beziehung nicht viel mehr, als dass die ägyptische Lehre in gewissen Kreisen zähe auch noch während der ersten Jahrhunderte fortlebte und eine Zufluchtsstätte für alle mögliche Mystik ward, und dass sie eben deshalb, durchsetzt mit vielen nicht speciell ägyptischen Formen des Mysticismus, in das Gebiet der eigentlichen griechischen Philosophie mit wachsender Stärke einbrach.

Heraiskos und Asklepiades

Am wichtigsten noch sind von den übrigen ägyptisirenden Neuplatonikern zwei Männer, welche im fünften Jahrhundert unserer Zeitrechnung die ägyptische und griechische Speculation zu vereinigen suchten, Heraiskos und Asklepiades. Was wir über sie erfahren, verdanken wir ihrem jüngeren Zeitgenossen Damaskios, welcher in der Schrift 'über die ersten Anfänge' (S. 385 f. Kopp) ihnen, da ihn sein bis dahin wichtigster Gewährsmann Eudemos im Stich lässt, in der Darstellung der ägyptischen Kosmogonie folgt, in dem 'Leben des Isidoros' aber, der mit ihnen in Ägypten zusammengetroffen zu sein, mit Asklepiades überdies Reisen gemacht zu haben scheint, ihnen eine ausführliche Darlegung gewidmet hatte, die in dem Auszug des Photios zwar (S. 343 Bekker) sehr verstümmelt ist, aber aus dem Artikel *Ἡραΐσκος* bei Suidas ergänzt werden kann. Heraiskos gehört zum Kreise des Proklos, und dieser soll die Überlegenheit seines Anhängers mit der Begründung anerkannt haben, dass jener zwar

13) VIII. 4 *τά τε ἐν Σαλμενισχιακοῖς μέρος τι βραχύτατον περιέχει τῶν Ἑρμαϊκῶν διατάξεων.* *cf.* Euseb. *pr. ev.* III. 4. 1, (*ἀλμενιχιακά*).

Alles wisse, was er selbst, nicht er aber Alles, was jener. Heraiskos erscheint fast mehr als ein wunderthätiger Religionsstifter, denn als Philosoph. Schon an seine Geburt heften sich abenteuerliche Erzählungen von jener Art, die aus diesen letzten Stadien der griechischen Philosophie so wohl bekannt ist: er sollte z. B. wie Horos mit dem Finger auf dem Munde geboren sein. Damit sein Tod nicht minder fabelhaft sei, wurde erdichtet, dass, als ihm die 'Osirisgewänder' angelegt waren, plötzlich, wie Damaskios bei Suidas berichtet, die mystischen Figuren auf den Gewändern in wunderbarem Lichte erstrahlten. Etwas Mystisches nun muss auch seine ganze Thätigkeit gehabt haben. Er fingirte oft Ekstase, scheint sich auch selbst irgendwie göttlichen Ursprung beigelegt zu haben, wie es abgesehen von der Fabel über seine Geburt auch dadurch angedeutet wird, dass ein Traum ihn als 'Bakchos' bezeichnet haben soll. — Wie es schon dieser zuletzt genannte Umstand schliessen lässt, beschränkte sich Heraiskos nicht auf die ägyptische Religion, suchte vielmehr den Anschluss an die Mystik anderer Völker; wirklich sagt Damaskios von ihm, dass er grosse Reisen gemacht habe, um die noch vorhandenen Reste sonstiger Mysterien kennen zu lernen. Verfasst hat Heraiskos eine dem Proklos gewidmete *ἀναγραφὴ τοῦ Αἰγυπτίου καθ' ὅλον λόγου*. — Verhältnismässig nüchterner als Heraiskos war nach der Beschreibung des Damaskios der ältere, aber überlebende Asklepiades. Unser Gewährsmann stellt ihn zwar hinsichtlich der intuitiven Erkenntnis weit unter Heraiskos, rühmt ihm aber nach, dass er genauer als dieser die väterlichen Lehren gekannt und sie reiner mitgeteilt habe. Indessen muss doch auch ihm der Synkretismus, welcher in jener ganzen Richtung so aufdringlich hervortritt, eigen gewesen sein: dies lässt wenigstens die unvollendet gebliebene *συμφωνία τῶν Αἰγυπτίων πρὸς τοὺς ἄλλους θεολόγους* vermuten. Sonst kennt Damaskios von ihm noch Hymnen an die ägyptischen Götter und eine ägyptische Geschichte. — Was nun den Inhalt der von Damaskios aus der *ἀναγραφή* und der *συμφωνία* mitgeteilten Kosmogonie anbetrifft, so erlaubt zwar die Dürftigkeit der Angaben nicht, begründete Vermutungen, welche über das aus den allgemeinen litterarischen Bedingungen sich Ergebende hinausgehen, über den Zusammenhang dieser Lehren mit der altägyptischen Litteratur aufzustellen, das aber ergiebt sich sofort, dass sie beide auf ganz verwandten Überlieferungen fussen. Der Name *Kamephis*, der auch in der hermetischen Litteratur wiederkehrt, scheint zu beweisen, was übrigens schon an sich sehr wahrscheinlich ist, dass sie mit diesem Litteraturkreis sich berührten.

Wenden wir uns nun dieser letzteren schriftstellerischen Gattung zu, so sind wir in Bezug auf sie insofern in einer günstigeren Lage als bei den bisher betrachteten Werken, weil ein nicht unbedeutender Teil der hermetischen Bücher erhalten ist, deren Analyse und gegenseitige Ver- Hermetische Bücher

gleichung über die Entstehung dieser Litteratur einiges Licht verbreitet[14]). Gemeinsam ist diesen Büchern die dialogische Form; das Gespräch wird von ägyptischen Gottheiten geführt. Bald unterrichtet *Isis* ihren *Horos* in den Weihen, die sie von *Hermes* empfangen hat, bald der Agathodaimon *(Knef)* den Osiris. Bisweilen ist Hermes auch der Schüler, am gewöhnlichsten aber unterrichtet dieser Gott seinen Sohn *Thot* oder auch den *Asklepios*. Auch im Inhalt zeigt sich insofern eine Übereinstimmung, als überall versteckt oder offen ein mystischer Pantheismus, sehr ähnlich dem späteren indischen Brahmanismus, den Gedankenkreis beherrscht: als Ziel alles religiösen Strebens gilt die Vereinigung mit Gott, welche durch Frömmigkeit und Gnosis erreicht werden kann (Ménard S. LXXII). Neben diesen gemeinsamen Grundgedanken aber finden sich doch namhafte Unterschiede hinsichtlich der Stellung zu den überlieferten Religionen. Wir unterscheiden mit Ménard drei Classen, eine judaisirende, eine hellenisirende und eine im engeren Sinn ägyptisirende. Die erste Classe, zu welcher der Poimandres und die 'Bergpredigt' gehört, steht Philo nahe, doch äussert sich das Judentum nicht wie bei diesem in unaufhörlichen Anspielungen auf die hebräischen Religionsbücher, sondern mehr in versteckten Erinnerungen; eine ungefähre Zeitbestimmung soll sich daraus ergeben, dass das Johannisevangelium in seiner *Logos*theorie und noch mehr in der Lehre von der Palingenesie (vgl. die 'Bergpredigt' bei Ménard S. 93—104) den Poimandres voraussetzt, während umgekehrt dieser später angesetzt werden zu müssen scheint, als die Entwickelung der essenischen Lehren (Mén. S. LVI). Als jüngeren Ursprungs betrachtet Ménard (S. LXXV ff.) die hellenisirenden Stücke, zu welchen z. B. der Dialog 'der Schlüssel' gehört. Uns interessirt hier besonders die dritte Classe, die wir als eine im engeren Sinn ägyptisirende bezeichneten, weil ja auch die übrigen Schriften schon durch ihre Einkleidungsform die Hinneigung zu der ägyptischen Theologie verraten. Dasjenige Stück der hermetischen Litteratur, in welchem der ägyptische Einfluss am stärksten hervortritt, ist die κόρη κόσμου (Stob. *ecl.* I. 92[b]. 55). Dies hat schon Ménard erkannt, und es ist durch die Erschliessung der ägyptischen Litteratur nur bestätigt wor-

14) Dies ist angebahnt von Vacherot *hist. crit. de l'école d'Alexandrie* Paris 1846—1851 (III. 3 ff.); eingehend hat in feinsinniger Weise Ménard die Geschichte dieser Litteratur beschrieben in der von der Pariser Akademie gekrönten Preisschrift *Hermès trimegiste, traduct. compl. précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques* Paris 1866. Herausgegeben sind die Fragmente, jedoch nicht vollständig von Parthey *Hermetis Trismegisti Poemander* Berlin 1854. Devéria wollte die altägyptischen philosophischen Elemente bei Hermes trism. nachweisen, aber sein beklagenswerter Tod unterbrach diesen Vorsatz. Einige wertvolle Bemerkungen bietet in dieser Beziehung Pierret *mél. d'arch. égypt. et assyr.* II. 112—117.

den: manches, was der französische Forscher für jüdische oder hellenische Beimischung hielt, hat sich als echt ägyptisch herausgestellt. So glaubte z. B. Ménard (S. LXXXIII) in der Bedeutung, welche in diesem Dialog das Wort Gottes für die Weltschöpfung hat, eine Erinnerung an das alte Testament sehen zu müssen, während es jetzt feststeht, dass grade die ägyptische Theologie in diesem Punkt die Vorläuferin der hebräischen gewesen ist.

Überhaupt, so spät auch der Ursprung der hermetischen Schriften ist, welche ein berühmter neuerer Geschichtsschreiber mit einem leicht irreführenden Namen als eine Litteratur der 'Tractätchen und Wunderbücher' bezeichnet, und so bunt sich hier griechische, ägyptische und syrische Vorstellungen mischen, ganz ohne Wert sind diese Werke für die Geschichte der religiösen Ideen in Ägypten selbst jetzt nicht, wo so viele Litteraturdenkmäler aus der alten Zeit entziffert sind. Denn jene Denkmäler, so gross jetzt auch schon ihr Umfang ist, sind doch sowohl der Zeit wie dem Inhalt nach beschränkt: der Zeit nach, sofern die überwiegende Mehrzahl aller Texte dem zweiten Jahrtausend angehört; dem Inhalt nach, weil sie vorzugsweise sich auf den Totencult und die Lehre von dem Leben nach dem Tode erstrecken. Dagegen lernen wir in den hermetischen Büchern, wie überhaupt in den ägyptisirenden Werken der griechischen Litteratur, die jüngeren Speculationen der ägyptischen Theosophen und zwar besonders die über die Weltschöpfung kennen; und wir gewahren, dass auch in dieser Beziehung die Phantasie der priesterlichen Weisen im Pharaonenland ähnliche Bahnen eingeschlagen hat, wie in derselben Zeit am Euphrat, am Jordan und in den syrischen, phoinikischen und griechischen Gemeinden. Von dem Werke des Hekataios sahen wir schon, dass es in kosmogonischen Betrachtungen sich ergieng (S. 386): ähnlich wie die ägyptische Quelle des Hekataios, leitet Heraiskos und Asklepiades die Entstehung der Welt aus Wasser und Erde her (Dam. *de princ.* S. 385). Schon diese Übereinstimmung mit einem unverdächtigen Zeugen legt es nahe, dass die Angaben jener späten Gewährsmänner keineswegs alle dreist erfunden oder kritiklos mit anderen als ägyptischen Angaben vermischt seien. Es kommt aber dazu, dass vielfach zwar nicht die in der neuplatonischen und hermetischen Litteratur überlieferten Theorien selbst, aber doch deren unzweifelhafte Ausgangspunkte in der hieroglyphischen Litteratur bezeugt sind. Ein derartiges Beispiel fanden wir bereits in der Bedeutung, welche schon in den heiligen Texten selbst das Wort Gottes für die Weltschöpfung hat; ein anderer nicht minder bemerkenswerter Fall betrifft die Sage von der Auflehnung der Dämonen und der Menschen gegen die Götter. Ein erster Anfang dieses später in der ganzen antiken Litteratur verbreiteten Mythos findet sich auf den Wänden eines ägyptischen Königsgrabes; den Mythos selbst aber würden wir den Ägyptern vielleicht abzusprechen geneigt sein,

fände er sich nicht in der spätesten griechischen Litteratur vereinzelt zwar aber doch, wie mir scheint, unverdächtig bezeugt[15]).

Bevor wir zur Besprechung der Hieroglyphentexte übergehen, müssten wir eigentlich auch die astrologische Litteratur berücksichtigen. Wir sahen bereits S. 329 Anm. 21, dass Bardesanes die Identität der chaldäischen und ägyptischen Sterndeutung behauptete, und wir erfahren von einigen offenbar ägyptisirenden Schriften, die sich mit diesem Gegenstand beschäftigten[16]). Genauere Untersuchung würde vielleicht dahin führen, die specifisch ägyptischen Elemente dieser Form des antiken Aberglaubens näher zu umgrenzen; wir aber müssen es aus den S. 336 dargelegten Gründen ablehnen, auf diese Frage näher einzugehn.

15) Denn dies scheint nicht allein der Ausgangspunkt für die öfters hervorgehobene Behauptung (s. oben S. 32) der christlichen Apologeten zu sein, dass der Götzendienst von gefallenen Engeln herrühre, die sich in Ägypten als Götter verehren liessen, sondern es muss dieser Mythos auch gradezu in dem Buche *Simenuthi* erzählt gewesen sein. Theoph. *ad Aut.* II. 6 heisst es von Hesiod: *ἀνθρώπους δεινοτάτους τινὰς συγγενεῖς θεῶν καταγγέλλει, Τιτάνων γένος καὶ Κυκλώπων καὶ Γιγάντων πληθύν, τῶν τε κατ' Αἴγυπτον δαιμόνων ἢ ματαίων ἀνθρώπων, ὡς μέμνηται Ἀπολλωνίδης ὁ καὶ Ὡράπιος* (das soll Horapollo sein nach Lauth Sitzungsber. der Münch. Akad. der Wiss. 1876 S. 61 ff., vgl. dagegen Zeller Hermes XI. 432) *ἐπικληθεὶς ἐν βίβλῳ τῇ ἐπιγραφομένῃ Σιμενουθὶ* (d. i. nach Lauth *semu nuter* 'heilige Zeichen') *καὶ ταῖς λοιπαῖς κατ' αὐτὸν ἱστορίαις περί τε τῆς θρησκείας τῆς Αἰγυπτιακῆς, καὶ τῶν βασιλέων αὐτῶν καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ματαιοπονίας.* Schon in diesem Bericht leuchtet die Beziehung der *μάταιοι* zu den נְפִלִים Gen. VI. 4 ein, und darum ist es wahrscheinlich, dass jene christliche Lehre eben hier anknüpfte; denn das Umgekehrte, dass die Lehre des Simenuthi aus der genannten christlichen Vorstellung entstand, ist kaum anzunehmen. — Nachdem somit das Vorhandensein ägyptischer Sagen über Titanenkämpfe constatirt ist, wird man auch die Andeutungen von Hekataios (Diod. I. 26) und Eudoxos (Plut. *de Iside et Osir.* c. 6 *cf.* c. 25) auf wirkliche ägyptische Titanenkämpfe beziehen und nicht etwa darin willkürliche Gleichsetzung mit griechischen Mythen finden müssen.

16) Plin. *n. h.* II. 88; VII. 160 nennt *Nechepsos* und *Petosiris*. Vgl. die peratischen *Προάστειοι* in den *philosophum.* V. 2. 14. *p.* 196 Cr. sowie die von Lauth (Sitzungsber. der Münchener Akademie der Wissensch. 1875. S. 96) mitgeteilte Stelle eines Papyrus: *σκεψάμενος ἀπὸ πολλῶν βίβλων, ὡς παρεδόθη ἡμῖν ἀπὸ σοφῶν ἀρχαίων, τοῦτ' ἔστιν Χαλδαίων καὶ [Πετ]οσίριος, μάλιστα δὲ καὶ ὁ βασιλεὺς *Νεχεύς κτλ.* — Einiges bietet über die ägyptische Astrologie dieser Zeit A. de Maury *la magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen-âge* Paris 1860. S. 38—48. Siehe auch Usener Rh. Mus. XXVI. 158; Diels *doxogr.* S. 196.

§ 41—43. Die hieroglyphische Litteratur.

§ 41. **Ihr Gesammtcharakter.**

Der grossen Zahl der noch in griechischer Zeit vorhandenen religiösen Texte entspricht vollkommen die grosse Zahl der an den Mauern der Tempel und Gräber, an den Wänden der Sarkophage, an den Seiten der Götterbilder und Obelisken, auf Rollen aus Papyros erhaltenen sacralen Texte, welche den weitaus bedeutendsten Teil der gesammten bisher bekannten Litteratur ausmachen und die, nach ungefährer Schätzung, alle zusammengenommen an Umfang etwa den Resten der althebräischen Religionsurkunden gleichkommen dürften. Eine wissenschaftliche Übersicht über diese ausgedehnte Litteratur giebt es zur Zeit nicht[1]; auch ist die Zeit für eine solche noch nicht gekommen. Auch die folgenden Bemerkungen bezwecken viel weniger positiv die Lösung der mannichfachen Probleme zu fördern, als dem Leser die eigentümlichen Schwierigkeiten klar zu machen, welche sich der wissenschaftlichen Ausnutzung so reicher Schätze in den Weg stellen.

Schwierigkeit des Verständnisses der ägyptischen Religionsdenkmäler

Wir beginnen zunächst mit einem Punkt, den wir auch bei der Besprechung der Veden hervorhoben, mit den eigentümlichen Schwierigkeiten der Sprache. Wohl ist das ägyptische Lexikon und die Grammatik zu einem gewissen Abschluss gelangt; ein Hieroglyphentext kann im wesentlichen in derselben Weise gelesen werden, wie ein griechischer oder ein Sanskrittext. Aber in den religiösen Urkunden begegnen wir innerhalb der Sprache einer neuen Sprache: die entzifferten Texte lehren uns zwar Worte, aber keinen Zusammenhang. Der Gedanke verbirgt sich unter fremden Formeln, Anspielungen auf unbekannte mythische Begebenheiten, auf Symbole, die nicht erklären, sondern der Erklärung bedürfen. Wer würde z. B. erraten können, was die Worte 'wann eintritt die Beschützerin ihres Herren' bei der Zeitbestimmung einer Hathorprocession auf einem Kalender von Denderah besagen, wüssten wir nicht zufällig, dass unter der 'Beschützerin ihres Herrn' die dritte Tagesstunde verstanden ward? Wer würde anders als durch Combination einer Reihe von Stellen darauf verfallen, dass 'das Wort zur Wahrheit machen' so viel bedeutet als 'zur Unsterblichkeit verhelfen'? Oder wer würde von selbst darauf kommen, dass

[1] Denn der '*de heilige Letterkunde*' überschriebene Abschnitt in Tieles *vergelijkende Geschiedenis* I. (1869) S. 35—49 und Navilles *littérature de l'ancienne Égypte* Genève 1871. S. 23 ff. sind weit entfernt, diesen Anspruch zu erheben. Für die erste Einführung sind, besonders wegen ihrer Zuverlässigkeit, wertvoll die Citate in den Anmerkungen zu E. Meyers Geschichte des Altertums I. 1884.

das Auge, welches die Schlange ausspeien lässt, was sie verschlungen hat, die aufgehende Sonne, dass ʿder Stier von Ȧn' die Nachtsonne ist? Wieviel mystische termini knüpfen sich nicht allein an die durch die ganze Sacrallitteratur gehende Vorstellung, dass Himmel, Erde und Unterwelt durch die Sonnenbahn in eine nördliche und südliche Hälfte geteilt werden! Selbst solche Texte, welche scheinbar ganz unverfänglich sind, wimmeln oft von dergleichen dunkelen Ausdrücken und haben demgemäss einen ganz anderen Sinn, als man zunächst aus ihnen herauslesen muss. Ein sehr charakteristisches Versteckspiel dieser Art hat z. B. Maspero in der Inschrift des Iritesen (Louvre C. 14) nachgewiesen: ein langer Abschnitt ist von Anfang bis zu Ende einer doppelten Deutung, einer gewöhnlichen und einer mystischen, fähig[2]). In einer nicht unbedeutenden Zahl von Texten wird die Unverständlichkeit des Ausdruckes noch künstlich durch die Anwendung einer irreleitenden Orthographie gesteigert. Mit Vorliebe werden ähnlich klingende Worte verwechselt, um den Leser irre zu führen; dazu kommt dann häufig die absichtliche Vertauschung der Determinative. So wird z. B. die Appellativbezeichnung für ʿOrient' nicht allein mit dem anklingenden Namen der Stadt Abydos verwechselt, sondern erhält auch deren Determinativ, den kreisförmigen Stadtplan[3]). Ist schon dadurch das Verständnis einer ägyptischen Religionsurkunde viel schwieriger als das der übrigens in ähnlich dunkeler Sprache abgefassten indischen Sacrallitteratur, so verschiebt sich das Verhältnis noch weiter zu Ungunsten der Denkmäler des Nillandes, da es unter ihnen an einer exegetischen Litteratur, wie sie wertvoll genug, wenn auch nicht auf ununterbrochener Überlieferung beruhend, für die Veden existirt, so gut wie gänzlich fehlt. Wohl unterscheiden wir in den verschiedenen Redactionen z. B. gewisser Teile des Totenbuches (am deutlichsten im 17 Kap.) einen Grundtext von verschiedenen Schichten interpretirender Zusätze; aber diese Zusätze haben fast immer den Zweck, den Sinn des Urtextes für Wissende zu specialisiren, sie tragen also natürlich nur ausnahmsweise dazu bei, den Text selbst verständlicher zu machen. Ähnlich verhält es sich mit den Mythen. Zwar sind uns an den Wänden der Tempel und Gräber unzählige mythologische Darstellungen erhalten; aber wir können sie nicht verstehen, weil uns der mythologische und der genealogische Zusammenhang fehlt — denn die begleitenden Inschriften geben über diesen fast gar keine Auskunft. Ein-

2) Maspero *transact. of the society of bibl. arch.* V. 555 ff.

3) Anderes z. B. bei Goodwin *on the enigmatic writing on the coffin of Seti I* Zeitschr. für äg. Spr. und Alt. 1873. S. 138; *sur les papyr. hiérat.* (*rev. archéol.* 1860); Chabas *calendr.* S. 8 ff.; Lauth Zeitschr. für äg. Spr. u. Alt. 1866. S. 24 ff. mit der Replik von Dümichen ebd. 1867. S. 74 und der Duplik von Lauth ebd. 1868. S. 43. — de Rougé *rapport* S. 20; Brugsch Religion u. Mythol. der alten Ägypt. I. (1884) S. 51 ff. — Übrigens sind innerhalb der änigmatischen Schrift die mannichfaltigsten Stufen zu unterscheiden.

zelne mythologische Anspielungen finden sich in den Kalendern, aber auch sie sind meist kurz und unverständlich nach dem Muster der folgenden: 20 Thot: 'Während dieses Tages peinigten die Götter *Rā* folgend (die Gottlosen)'[4]). Man kann solche Anspielungen begreiflicherweise kaum verstehen, wenn sie sich auf schon bekannte Daten beziehen; noch viel weniger natürlich, wenn die angedeuteten Mythen, wie es gewöhnlich der Fall ist, sonst unbekannt sind. Von den Mythen und Legenden, deren es, wie sich aus den zahlreichen Anspielungen mit Sicherheit ergiebt, eine unerschöpfliche Fülle gegeben haben muss, sind nur ganz wenige, wie der von der Zerstörung des Menschengeschlechtes[5]) und der von den *Horos*- und *Rā*kämpfen, in den mythologischen Kapiteln des Totenbuches[6]) in ausführlichen Erzählungen erhalten; über mehrere der wichtigsten sind die späten Angaben der Griechen immer noch die reichhaltigste Quelle. Es ist nun zwar, wenn auch nach Art der gesammten Litteraturüberlieferung, wie wir sehen werden, nicht grade wahrscheinlich, so doch immerhin möglich, dass dereinst bedeutende Reste der ägyptischen exegetischen Religionslitteratur gefunden werden; denn dass das Bedürfnis zu isagogischen Schriften am Nil nicht minder vorhanden war, als am Ganges, versteht sich von selbst. Zur Zeit aber sind wir in noch viel höherem Grade als bei den Veden auf diejenigen Aufklärungen angewiesen, welche aus der Vergleichung der Texte selbst folgen. Die deutliche Erkenntnis dieses Verhältnisses, welche ein methodisches Eindringen in das Verständnis der sacralen Litteratur überhaupt erst ermöglichte, gehört den letzten beiden Decennien an; um die Interpretation der Texte in diesem Sinne, welche von der viel früher erreichten wortgetreuen Übersetzung ganz verschieden ist, haben sich, abgesehen von den gelegentlichen Versuchen, besonders Eugène Grébaut, Lefébure, Naville verdient gemacht; vieles Einzelne ist bereits von Brugsch in seinem hieroglyphisch-demotischen Lexikon gefunden. So wenig nun bestritten werden kann, dass z. Z. überhaupt nur dieses comparative Verfahren zum Ziel führen kann, so darf doch nicht vergessen werden, dass auf diesem Wege immerhin höchstens eine ungefähre und nur probable Erklärung möglich ist, und dass namentlich die rigorose Anwendung des Principes, wie sie Grébaut in seiner höchst verdienstlichen Ausgabe des Hymnos an *Amen Rā* erstrebt, leicht zu einer Verfälschung der Überliefe-

4) *Papyr. Sallier* IV. — Vgl. im allgemeinen über dergl. mythol. Kalenderangaben Chabas *le calendrier des jours fastes et néfastes* S. 107 ff.

5) Naville *transact. of the soc. of bibl. arch.* IV. 1 ff.; Brugsch die neue Weltordnung nach Vernichtung des sünd. Menschengeschlechtes 1881. Über ein zweites Exemplar vgl. Naville *transact. of the soc. of bibl. arch.* 1885. S. 412.

6) Horoskämpfe Kap. 112 und 113 (anderes aus dem Tempel von Edfu bei Naville *textes relatifs au mythe d'Horus* Genf 1870); über *Rā* Kap. 115. — Ein anderer *Rā*mythos in dem Turiner Zauberpapyrus über s. von Lefébure Zeitschr. für ägypt. Spr. u. Alt. 1883. S. 27 ff.

rung führen kann. Es muss indessen anerkannt werden, dass diese Gefahr allerdings durch den Umstand vermindert wird, dass die in den Hymnen niedergelegte Religion der Ägypter weniger die Volksvorstellungen wiederspiegelt, als die Theorien einer gelehrten Priesterkaste, und dass sie demnach von einer Exclusivität ist, wie wir sie wohl nur noch in gewissen Perioden der indischen Religionsgeschichte finden. Grébaut sucht jeder Formel einen Sinn abzugewinnen, der sie für den Zusammenhang, in welchem sie sich findet, möglichst geeignet macht; er setzt mit anderen Worten das Vorhandensein des denkbar besten Gedankenfortschritts in der Composition der Texte voraus. Diese Voraussetzung kann aber weder von vornherein noch auch nachträglich durch die Möglichkeit ihrer Durchführbarkeit bewiesen werden; vielmehr zeigen die religiösen Texte aller Völker in der Regel eine mangelhafte Logik. Selbst der von Grébaut häufig geltend gemachte Umstand, dass dieselbe Formel wiederholt, bisweilen regelmässig in einem bestimmten Zusammenhang wiederkehre, kann deshalb nicht als ein entscheidender Beweis betrachtet werden, weil das Gesetz der Ideenassociation für jede Stufe des Bewusstseins gleichmässig, nicht weniger für das streng logische wie für das unbeholfene Denken gilt. Die Texte ergeben nach Grébaut einen zwar durchweg präcisen, häufig eleganten Sinn, aber oft genug muss bezweifelt werden, dass es derselbe ist, der den Verfassern vorschwebte. Es liegt im allgemeinen bei dieser allerdings nach Lage der Dinge jetzt einzig möglichen Methode immer die Gefahr vor, den Wert der in den Texten enthaltenen Lehren höher zu stellen, als er in Wirklichkeit war; es könnte sich leicht ereignen, dass wir, wie Brugsch sich treffend ausdrückt, statt einer altägyptischen Religionsphilosophie ein individuelles System moderner Philosophie auftauchen sehen.

Lückenhaftigkeit der erhaltenen ägyptischen Religionsdenkmäler

Zu diesen in der Dunkelheit der sacralen Sprache wurzelnden Schwierigkeiten kommt aber eine andere, welche bisher, soweit mir bekannt, nicht hervorgehoben ist, auf welche aber die Vergleichung mit den indischen Religionsquellen sofort hinweist. Dass die Formeln der ägyptischen Sacralsprache vielfache und höchst auffällige Berührungspunkte mit denen der Veden zeigen, ist eine wohl von Allen, die den Vergleich anstellen können, zugegebene Thatsache; mehrere neuere Systeme der ägyptischen Götterlehre sind offenbar ganz abhängig von einer bestimmten Methode, die vedischen Formeln zu deuten. So steht z. B. Le Page Renouf[7]) unter dem sichtlichen Einfluss M. Müllers. Es liegt nun sehr nahe, zu vermuten, dass

7) Le Page Renouf hebt selbst öfters z. B. in den *Hibb. lect.* 1879. S. 117 die Identität der indischen und der ägyptischen Mythologie hervor. Vgl. auch seine *Egyptian mythology in reference to mist and cloud* in den *transact. of the soc. of bibl. arch.* VIII. 198.

die ägyptischen Formeln in einem ähnlichen Zusammenhang zu der Ceremonie standen, wie er von den verwandten vedischen Formeln nachgewiesen ist. Da im weiteren Verlaufe unserer Betrachtung immer neue Belege für dies Verhältnis angeführt werden werden, genüge es an dieser Stelle, beispielsweise auf zwei Punkte aufmerksam zu machen, welche übrigens an sich, wie mir scheint, schon hinreichen würden, einen eigentümlichen Parallelismus zwischen indischer und ägyptischer Religionssprache festzustellen. Zu den gewöhnlichsten Formeln, mit denen die Gottheit in den ägyptischen Hymnen angeredet wird, gehört *qeper tesef* 'zeugend sich selbst'. Der Gott umarmt seine eigene Mutter und zeugt sich selbst in deren Leib, darum heisst er *ka mut-f*, oder auch[8]) *men men mut-f*, 'Stier seiner Mutter'. Dieser Anschauungskreis, welcher in den Überlieferungen des Nillandes nur transcendental gedeutet auftritt, erscheint nun auch in Indien, so jedoch, dass wir daselbst die allmähliche Entstehung des gewiss auffälligen Ausdruckes aus einer ritualistischen Vorstellung verfolgen können. Agni erzeugt sich selbst als Stier[9]), als Vater sitzt er in dem unvergänglichen Schoosse der Mutter[10]). Neben dieser schon über die sinnliche Sphäre hinausreichenden Anwendung der Formel erscheinen nun aber sehr häufig Stellen, in welchen die als Mütter gedachten Ströme der Opfertränke wie brünstige Kühe ihrem Jungen, dem Agni, zuströmen, der als zeugungskräftiger Stier in sie gesetzt ist. Der zu grunde liegende sinnliche Gedanke ist, dass die Fettströme, welche Agni erzeugen, und die deshalb seine Mütter heissen, sich mit ihm vermählen. Es ist ebenso schwer, die zuletzt genannte sinnliche Vorstellung von der übersinnlichen indischen, die übrigens häufig mit ganz den gleichen Worten ausgesprochen wird, wie sie, und sich offenbar aus ihr entwickelt hat, als die transscendentale indische Vorstellung von der ganz gleichartigen ägyptischen zu trennen. Nicht minder auffallend ist die zweite Übereinstimmung, die hier des Beispiels wegen angeführt werden soll: Inder und Ägypter lassen die Sonne am Himmel in einer Flüssigkeit dahin gleiten. Während nun im *Ṛigveda* diese Vorstellung in eclatanter Beziehung zur Ceremonie steht, da die Sonne mit dem in Mitten der Opferströme, seiner Mütter, geborenen Agni identificirt wird, ist diese Ideenverbindung in Ägypten nicht nachweisbar; wohl aber finden sich selbst im einzelnen auch hier wieder die merkwürdigsten Berührungspunkte zwischen Indien und Ägypten. Dadurch, dass der *Veda* die Opferströme einerseits mit den himmlischen Lichtströmen, andrerseits aber auch mit den segnenden Strömen der Erde vergleicht, entsteht die

8) z. B. von *Ȧmen*: J. Rougé *mél. d'archéol. ég. et ass.* II. 105.

9) *Ṛigveda* II. 35. 13 *sá īṃ vṛíshājanayat tā́su gárbham.* Stern, welcher (Zeitschr. für äg. Spr. u. Alt. 1873. S. 125) *vṛishan* (*Ṛigveda* VII. 31. 4) und *ka* vergleicht, hat nicht gesehen, dass der Stier sich selbst erzeugt.

10) *Ṛigveda* VI. 16. 35 *gárbhe mātúḥ pitúsh pitā́ vididyutānó akshā́re.*

eigentümliche Vorstellung, dass die bildlich gedachten himmlischen Ströme die Abbilder oder vielmehr die Vorbilder der irdischen Ströme seien: es bildet sich eine Art himmlischer Geographie, welche ganz der wirklichen entspricht. Alles dies finden wir — nur ohne die Beziehung auf das Ritual — in Ägypten. Wie der Inder seine *Sarasvatī*, so findet der Bewohner Ägyptens seinen Nil am Himmel wieder[11]). In diesem Fall können wir sogar die vermittelnde Vorstellung in einem vorderasiatischen Religionssystem noch nachweisen. Die Mandäer nämlich, deren Lehre in letzter Linie meist auf die altbabylonische zurückgeht (s. o. S. 329), versetzen den Jordan, den für sie wegen ihres Johannes d. T. wichtigsten Strom, als *Jardenā rabbā* an den Himmel (F. Kessler 'über Gnosis und altbabylonische Religion' Oriental. Congr. von 1881 semit. Sect. S. 291 vgl. denselben Herzogs Realencyklop. IX unter 'Mandäer'). Was im übrigen die fictive himmlische Geographie der Ägypter betrifft, so dürfte zwar Champollion, de Rougé und Brugsch in der Ansetzung einer solchen bisweilen zu weit gegangen sein, aber andrerseits scheint mir Lepsius[12]) die Bedeutung dieses allerdings sehr wunderbaren Vorstellungskreises doch zu unterschätzen. So waltet eine unzweifelhafte Beziehung zwischen den himmlischen Feinden des Lichtgottes und den irdischen Gegnern des menschgewordenen Lichtgottes, des Pharao (Schiaparelli *il libro dei funerali degli ant. Egiz.* Turin 1881. S. 95) vor: eine Beziehung, wie sie ganz ebenso in den indischen *Dasyu* hervortritt. Diese letztere Übereinstimmung führt weiter nach einer andern Richtung hin, die wir hier nicht verfolgen wollen, weil ja die erschöpfende Darstellung doch erst in der Darstellung der Mythen selbst gegeben werden kann. Die angeführten beiden Punkte betreffen nun aber nicht etwa Vorstellungen, die an der Peripherie der indischen oder ägyptischen Mythologie stehen; im Gegenteil, sie gehören in beiden zu den wichtigsten und fundamentalsten Vorstellungen. An jeden der beiden Punkte knüpft sich eine ganze Reihe verwandter an, bei denen immer das Verhältnis so ist, dass die indische Vorstellung in unzweifelhafter Beziehung zum Ritual steht und, wie wir zu erweisen versuchten, eben aus diesem erwachsen ist. Es erscheint demnach doch von vornherein als sehr glaublich, dass auch die ägyptische Vorstellung einmal an das Ritual sich angeschlossen habe. Man könnte sogar noch einen Schritt weitergehen und schliessen, dass, da die vedischen Formeln aus der Ceremonie hervorgegangen sind, ein gleicher Ursprung auch für ihre ägyptischen Ebenbilder anzunehmen sei: es würde dieser Schluss um so mehr berech-

11) Umgekehrt wird auch der Nil gradezu *Nun* genannt, z. B. in dem Hymnos an die Gottheit (Denkm. Abt. 6. 118), nach der Übersetzung von Pierret *Stèle Éth.* 2: *Grand Noun il produit les aliments et fertilise la campagne.*

12) Älteste Texte S. 47.

tigt erscheinen, als thatsächlich in vielen ägyptischen Texten aller Zeiten, am häufigsten in denen von Abydos die Ceremonie oder die Opfergabe als Gottheit bezeichnet wird[13]). Doch möge dieser weitergehende Satz vorläufig dahin gestellt bleiben, da ja die Art des Zusammenhanges bis jetzt völlig rätselhaft ist, und es denkbar wäre, dass von mehreren Seiten des ägyptischen Cultus nur eine einzelne ihre Entsprechung in Indien hatte. Das aber scheint mir allerdings mit Sicherheit aus dem Parallelismus der indischen und ägyptischen Hymnensprache hervorzugehen, dass die letztere, wenn auch vielleicht nicht ausschliesslich, so doch überhaupt wenigstens in einer bestimmten Zeit in Beziehung zu dem Cultus gestanden haben müsse. Eine weitere Bestätigung für diese Behauptung ist es nun, dass die materielle Seite des ägyptischen Cultus in ähnlicher Weise Berührungspunkte mit dem vedischen Cultus zeigt, wie die mit ihr in vorausgesetzter Verbindung stehende Formelsprache. Treten wir nun aber mit dieser Erkenntnis an die ägyptischen Hymnen selbst, so werden wir in der Erwartung, dass auch in ihnen eine durchgehende Bezugnahme auf das Ritual stattfinde, völlig enttäuscht. Wir können den grössten Teil der religiösen Litteratur durchlesen, ohne das Opfer anders als in der flüchtigsten Weise erwähnt zu finden. Wir stehen vor der Alternative: entweder sind die Berührungspunkte zwischen indischer und ägyptischer Religion nicht aus einem historischen Zusammenhang zu erklären — eine Annahme, die wir im Verlaufe Punkt für Punkt zu widerlegen versuchen werden — oder aber unsere Überlieferung der ägyptischen Denkmäler ist eine derartige, dass in ihnen ein wenigstens zeitweilig sehr wichtiger Factor der ägyptischen Religionsentwickelung verdunkelt ist. Hierfür bietet sich nun gleich ein weiteres allgemeines Argument dar. In Indien ist das Opfer etwas nicht auf diese Erde Beschränktes; es besteht von Ewigkeit her, die ganze Welt wird von der Idee des Opfers beherrscht. Zu diesen Vorstellungen stimmt nun, dass in den Veden und *Brāhmaṇa*'s immerfort das Opfer erwähnt wird. In den ägyptischen Hymnen fehlt diese Bezugnahme, aber jener eigentümliche Vorstellungskreis von der weltumfassenden Bedeutung des Opfers tritt gelegentlich hervor. Auch in der Götterwelt herrscht die Ceremonie: die Götter opfern der Weltseele und der gottgewordene Osiris den Göttern. Der hieraus zu erschliessende Verlust von Religionsschriften, welche auf das Opfer einen grösseren Wert legten, als die uns erhaltenen — ein Verlust, welcher natürlich ein weiteres Bollwerk ist, das sich unserm Eindringen in das Wesen der ägyptischen Religion entgegenstellt —, mag nun zwar bei oberflächlicher Erwägung gegenüber dem schon jetzt so grossen Umfang der ägyptischen Religionsurkunden auffallend erscheinen; er ergiebt sich aber eigentlich von selbst aus der eigentümlichen Art, in

13) Vgl. z. B. Naville Zeitschr. für ägypt. Spr. u. Alt. 1873. S. 84.

welcher uns diese Urkunden erhalten sind. Zur Erklärung dieses Punktes ist eine Übersicht wenigstens über die Hauptgattungen der ägyptischen gottesdienstlichen Litteratur unerlässlich.

Wir sehen hier von den individuellen Gebeten *(nås; hikennu)* ab, die sich natürlich in allen Arten der erhaltenen Denkmäler gelegentlich vorfinden, die aber eben wegen ihres individuellen Charakters zur Erklärung der Religion nicht viel mehr beitragen, als etwa die Gebete der homerischen Helden[14]); wir übergehen ferner die Reste officieller Gebetsammlungen, welche ebenfalls für Cultus und Mythos von minderer Wichtigkeit sind[15]). Wir lassen auch die Schriften rein moralischen Inhalts, sowie endlich die in einem andern Zusammenhang zu besprechenden eigentlichen Ritualtexte, die Vorschriften für die Vollziehung des Opfers, vorläufig bei Seite. Die nach Abzug dieser Gattungen verbleibenden Texte setzen sich vornehmlich aus drei Bestandteilen zusammen, die wir als funerale, philosophische und magische Litteratur bezeichnen wollen.

§ 42. Die Funerallitteratur. Ihre Entstehung aus dem Hymnos.

Was zunächst die Funerallitteratur betrifft, so gehört ihr, wenn wir das Wort im weiteren Sinne nehmen, überhaupt der ganz überwiegende Teil aller erhaltenen Schriftdenkmäler an. So wertvoll auch die Ruinen der Tempelpaläste sind, so verschwindet doch das, was sie lehren, gegenüber der Ausbeute, welche in den Nekropolen am Rande der Wüste gemacht ist. Aber selbst wenn wir das Wort Funerallitteratur im engeren Sinne nur von denjenigen Werken verstehen, welche sich direct auf das Begräbnis und auf das, was nach dem Begräbnis folgt, beziehen, bleibt der Charakter der uns erhaltenen Litteraturdenkmäler ein überwiegend funeraler. An erster Stelle ist hier das Buch *per em hru*, d. h. nach

14) Als Beispiel wähle ich die Inschrift einer Totenkiste in Turin (Maspero *rec. des trav. rel.* etc. II. 167): 'Anbetung für *Rā Harmaχis*, wenn er sich am westlichen Himmelshorizont erhebt! o aufgehende [Sonne], o aufgehende Sonne! o [Sonne] im Zenith, o [Sonne] im Zenith! du erhebst dich, du erhebst dich, du stehst im Zenith, du stehst im Zenith. Hüpfend springen die Hundekopfaffen dir entgegen, dein Vater Nu lässt sein Wasser über dich strömen. Die Götter Manus jauchzen, wenn sie ihren Herrn sehen. O Renner, *Åmen Rā*, Herr aller Sterblichen, gieb, dass meine Spur sei mit deinen Auserlesenen hinter deiner Herrlichkeit alle Tage.

15) Als Beispiel kann der der jüngsten Periode angehörige Papyr. Bulaq 7 (Mariette *pap. du mus. de Boul.* I. *p.* 10. *pl.* XXXVI–XXXVIII; Maspero *mém. sur quelques pap. du Louvre* S. 59 ff.) dienen. Er enthält die Gebete, welche man zu jeder Stunde der Nacht an die Schutzgottheit der betreffenden Stunde für die Gesundheit des Königs und für die Abwendung aller etwa zu befürchtenden Übel richten muss.

der wahrscheinlichsten Deutung[1]) das Buch 'vom Herausgehen am Tage (der Auferstehung der Geister in der Unterwelt)' zu nennen. Da es während langer Jahrhunderte Sitte war, den Toten ein Papyrusexemplar dieses Buches mitzugeben, weil dasselbe nach dem Glauben der Ägypter die Kraft verlieh, vor den Richtern der Unterwelt zu bestehen, und da ausserdem viele Kapitel inschriftlich erhalten sind, so ist die Zahl der zur Vergleichung stehenden Texte für die meisten Kapitel eine überaus grosse. Diese Texte stimmen nun aber keineswegs überein, zeigen vielmehr eine fast unübersehbare Fülle abweichender Lesarten, welche zwar, wie man leicht erkennt, teilweise in einem gewissen Gegenseitigkeitsverhältnis stehen, das Maspero[2]) passend als die *correlation des variantes* bezeichnet, mit deren Hülfe wir aber zur Zeit wenigstens weder ein Stemma aufzustellen, noch auch hinsichtlich des Inhaltes eine bestimmte historische Entwickelung nachzuweisen vermögen. Ob dies je anders werden wird, lässt sich zur Zeit nicht übersehen, jedenfalls aber ist die Forderung berechtigt, dass etwaige künftige

Das Buch *per em hru*

1) Die Schwierigkeit der Übersetzung liegt in der Vieldeutigkeit der Präpos. *em*. Die im Text gegebene Erklärung hat Lepsius älteste Texte S. 8 eingehend gegen die früheren Deutungsversuche (Champollion *livre des manifestations à la lumière;* Hincks *manifested in the light;* Le Page Renouf *caput egrediendi in lucem;* Birch *the book from the coming forth from the day;* Chabas *chapitre de sortir comme le jour*) verteidigt. Indessen wird auch die Deutung von Lepsius von Neueren in Frage gezogen. Pierret Zeitschr. für ägypt. Spr. und Altertum 1869. S. 136 übersetzt *per em hru* '*sortir de la journée*'; *cf.* Pierret-Devéria *pap. du Neb-Qed* 2: *le scribe Neb-Qed sort du jour, c'est à dire de la vie terrestre ou, en d'autres termes, il entre dans l'existence d'outre-tombe;* ähnlich Brugsch Rel. u. Myth. S. 217: 'Kapitel vom Heraustreten aus dem Tage d. h. vom Verlassen des Tageslichts im irdischen Dasein'. Mystischer fasst diese Erklärung Naville (Abhandl. des 5. Oriental.-Congresses Berlin 1881. III. S. 9) '*je crois donc que* per em hru *veut dire «sortir du jour» c'est à dire «sortir de son jour»* . . .'; darunter versteht der schweizerische Forscher nicht etwa blos das Verlassen des Lebens — denn dies besteht auch nach dem Tode —, sondern die Befreiung von dem schicksalsvollen und begrenzten irdischen Leben, das Aufhören von Anfang und Ende, die Loslösung von den Schranken des Raumes und der Zeit. Ähnlich Lieblein (s. u.) '*coming forth from the light of day here on earth*'. — Lefébure *mél. Égypt.* 3. *sér.* S. 219; *traduction comparée des hymnes au Soleil* S. 17 ff. übersetzt *Chapitre de sortir pendant le jour,* ihm schliesst sich auch Guieysse *rit. funéraire égypt. ch.* 64. S. 6 an. Vgl. Le Page Renouf '*the title of the book of Hades* (*Proceed. of the soc. of bibl. arch. sess.* XV. [1885] 179; 210—213); dagegen Lieblein *ib.* S. 187—193; XVI. (1886) 75. Sowohl Pierrets wie Lefébures Deutungen sind grammatisch unanfechtbar, aber die erstere scheint mir in der gewöhnlichen Fassung dem Inhalt nach kaum mit der Auffassung der Ägypter vom Verhältnis des Diesseits zum Jenseits vereinbar, während sie in der Navilleschen Fassung dieser zwar entspricht, zugleich aber doch wieder so weit über sie hinausgeht, dass man ausdrückliche Belege aus der sonstigen Litteratur für diese Vorstellung fordern muss; die Deutung Lefébures ist zu wenig bezeichnend.

2) Maspero *mém. sur quelques papyrus du Louvre* S. 14.

Classificirungen der Texte nach Kriterien zugleich des Inhaltes, der Form und der Zeit besser begründet seien, als die bisher aufgestellten. Was an diesen als unzweifelhafter Gewinn erscheint, reducirt sich, wie wir meinen, auf die Sonderung der Papyrustexte in zwei Hauptclassen. Die eine gehört der saitischen und den jüngeren Dynastien an; diese Classe ist die bei weitem ausführlichere und sie enthält die Kapitel in einer im grossen und ganzen feststehenden Reihenfolge. Es gehören ihr von den publicirten Texten an z. B. der Papyrus von Turin (das 'Totenbuch'), dessen Kapitelbezeichnung nach der Einteilung von Lepsius allgemein zum Citiren benutzt wird, und die sogen. Handschrift *Ta-ho* (Pap. Louvre 3079), welche durch den zufälligen Umstand, dass Champollion ihr seine Beispiele entlehnte, berühmt geworden ist[3]). Die zweite Classe, welche man die thebanische nennen könnte, gehört derjenigen Periode an, welche man gewöhnlich als den Anfang des neuen Reiches bezeichnet, dessen Residenz Theben war. Die Texte dieser Classe[4]) zeigen eine auffallende Varietät; wohl bestehen sie aus homogenen Bestandteilen, und diese sind grossenteils eben dieselben, welche in die Sammlung der saitischen Texte aufgenommen sind, aber weder die Auswahl steht fest, noch auch die Reihenfolge; doch gilt hinsichtlich dieser in einem allerdings nur kleinen Teil alter Texte das Princip, dass am Anfang ausgewählte Abschnitte aus den

Unterschied der saitischen und thebanischen Texte

3) Sie ist herausgegeben von de Rougé *rit. funér.*, woselbst die in der Handschrift fehlenden 15 ersten Kapitel nach dem Text des *Harsiesis* (Louvre 3082) ergänzt sind.

4) Zu dieser Classe gehören ausser den von Lepsius in den 'Ältesten Texten' Berlin 1867 herausgegebenen beispielsweise der Papyrus des *Sutimes* (herausgeg. von Guieysse und Lefébure Paris 1877) und der des *Neb-Qed* (herausgegeben mit Einleitung von Devéria und Übersetzung von Pierret Paris 1872) sowie der von Goodwin (Zeitschr. für ägypt. Spr. und Alt. 1866. S. 53 ff. *On a text of the book of dead belonging to the old kingdom*) mitgeteilte Text. — Erst nachdem die vorliegende Untersuchung abgeschlossen war und den Verfasser zu Ergebnissen geführt hatte, welche, wie ihm scheint, im allgemeinen hinreichende Sicherheit ihrer Richtigkeit bieten, erschienen im Druck die beiden Textbände der handschriftlich schon auf dem Orientalistencongress zu Berlin 1881 (vgl. in den 'Abh. und Vortr.' der african. Section dieses Congresses S. 1—11) vorgelegten Ausgabe der thebanischen Totenbuchtexte ('das ägypt. Totenbuch' Berlin 1886. 2 Bände Folio), welche Ed. Naville mit Unterstützung der preussischen Regierung veranstaltet hat. Da die versprochene Einleitung Navilles noch fehlt, so hätte die Verwertung der Collationen behufs der kritischen Analyse des Totenbuches eine vollständige Verarbeitung des gesammten Variantenmaterials nötig gemacht, was sehr viel mehr Zeit erfordert haben würde, als sie dem Verfasser seit dem Erscheinen der Navilleschen Ausgabe zu Gebote stand. Ich muss daher die folgende Analyse hinstellen, ohne im einzelnen constatirt zu haben, ob sie auch äusserlich durch das nunmehr vorliegende handschriftliche Material gestützt wird, und vorbehaltlich etwaiger Correcturen, welche durch die eingehendere Berücksichtigung dieses Materials notwendig geworden sein können.

Kap. 17—125 in der später üblichen Ordnung stehen. Es scheint daraus hervorzugehen, dass dieser Teil schon in den Anfangsstadien des neuen Reiches ungefähr in der späteren Form irgendwie fixirt war, dass man aber aus praktischen Gründen in der Regel nur die wichtigsten Kapitel dem Toten mitgab. Es erklärt sich bei dieser Annahme zugleich eine gewisse Vorliebe, die sich für die Kap. 17. 64. 110. 125 und 149 des Totenbuches in den älteren Texten zeigt[5]). Gemeinschaftlich ist diesen Texten ferner, dass sie mit einer Anrede an Osiris beginnen, deren Text übrigens im einzelnen stark abweicht. So wichtig nun auch diese Classification später vielleicht für die Geschichte der ägyptischen Religionsvorstellungen werden kann, so dürfen wir doch nicht vergessen, dass sie bisher wesentlich nur auf dem Princip der Anordnung beruht und daher auch nur einen formalen Wert besitzt: wir können zwar nachweisen, dass dieses oder jenes Stück der saitischen Sammlung nicht existirte — wie denn z. B. den Schluss der ganzen Sammlung gewisse Kapitel bilden, welche anscheinend der äthiopischen Periode angehören[6]) —, aber daraus würde noch keineswegs hervorgehen, dass der Inhalt dieser mutmaasslich jüngeren Abschnitte sich von dem der thebanischen Texte wesentlich unterschied: im Gegenteil hat bereits Lepsius auf Grund des ihm (1867) vorliegenden Materials ausgesprochen, dass alle wesentlichen Teile der späteren Sammlung schon in thebanischer Zeit vorhanden waren[7]), und gegenwärtig können mit Bestimmtheit nicht allein alle Hauptlehren, sondern die grosse Mehrzahl aller Vorstellungen überhaupt schon in den thebanischen Texten nachgewiesen werden. Ebenso wenig sind aber fundamentale Unterschiede des Inhaltes von den thebanischen Texten in den dürftigen, nur inschriftlich erhaltenen Resten des Buches vom *per em hru*, welche dem sogenannten älteren und mittleren Reiche angehören sollen, nachweislich: zwar haben auch diese Textreste gewisse gemeinsame Merkmale, materielle Unterschiede der Doctrin zeigen sie aber nicht. — Bevor wir uns der Frage zuwenden, in welchem Sinne das Totenbuch als Quelle zur Erkenntnis der ägyptischen Religion verwendet werden könne, ist es notwendig, den Zweck festzustellen, dem es dienen sollte. Es ist zwar bereits oben bemerkt, dass man dem Totenbuch die Fähigkeit zutraute, den Toten durch alle Fährlichkeiten der Unterwelt hindurch zum Licht zu geleiten, und es muss sogar angenommen werden, dass eben dies der Zweck des uns vorliegenden Werkes im ganzen war. Damit ist aber noch keineswegs die wichtigere Frage entschieden, welche Idee den Verfassern der einzelnen Bestandteile dieses

Bestimmung des Totenbuches

5) *cf.* Guieysse-Lefébure *le papyrus funéraire de Soutimès* S. II.

6) Ausführlich handelt darüber Pleyte *chapitres supplémentaires du livre des morts* Leyden 1881.

7) Lepsius Älteste Texte S. 14b.

Werkes vorschwebte. Es ist sogar von vornherein sehr unwahrscheinlich, dass ein der natürlichen Anschauung so fern liegender Gedanke viele Generationen hindurch zur Arbeit nach derselben Richtung hin antrieb. So wunderlich auch die Sprünge sind, welche die religiös erhitzte Phantasie zu machen pflegt, so ist doch in der Regel der Ausgangspunkt ein verständiger oder doch verständlicher: die Religion ist wohl oft unvernünftig, aber doch immer begreiflich. Es wird sich mit der Entstehung des Totenbuches ähnlich verhalten, wie mit den Prachtanlagen der Nekropolen: obwohl in späterer Zeit immer mit dem liebevollen Gedanken an jenen Zustand errichtet, von dem Niemand etwas weiss, und an den doch die meisten so gern glauben, sind sie doch nur die entwickelten Ausläufer jener primitiven Höhlen, in welchen die Toten geborgen werden mussten, wenn nicht während der Überschwemmung durch ihre Fäulnis Infectionskrankheiten ausbrechen sollten. Ebenso wird auch für die Entstehung der einzelnen Teile des Buches vom *per em hru* ein praktischer Zweck maassgebend gewesen sein: begreiflich wird das wunderbare Buch nur, wenn in den Verhältnissen des realen Lebens Bedürfnisse vorhanden waren, deren Befriedigung die Verfasser des Buches zunächst beabsichtigten. Der Nachweis dieser Bedürfnisse macht eine Prüfung der einzelnen Bestandteile unseres Werkes unerlässlich.

Teile des Totenbuches. Die vier Sammelwerke

Das Totenbuch ist keineswegs ein einheitliches Werk; es besteht aus einzelnen, gewöhnlich, namentlich in den älteren Texten, nicht zusammenhängenden Kapiteln, welche separate Überschriften führen. Der Umstand, dass einzelne dieser Überschriften, gewöhnlich nämlich die des 64. und der folgenden Kapitel mit dem Titel des Gesammtwerkes *(Per em hru)* übereinstimmen, lässt in Verbindung mit dem früher Bemerkten schon vermuten, dass wir es keineswegs mit einem nach einem einheitlichen Plane gearbeiteten Werke, sondern mit einer Sammlung unorganisch zusammengefügter Bestandteile zu thun haben. Oder richtiger mit mehreren Sammlungen. Lepsius[8]) hat gezeigt, dass das ganze Corpus sich aus vier Hauptmassen zusammensetzt: Kap. I—XVI; XVII—LXIII; LXIV—CXXIV; CXXV—*fin.* Die vierte dieser Sammlungen unterscheidet sich in mancher

Unterschied der vierten Masse von den drei Sammlungen

Hinsicht von den drei anderen. Die Kapitelüberschriften und Unterschriften sind zum grossen Teil ungleich ausführlicher als in den drei ersten Sammlungen und übertreffen öfters den Text selbst an Umfang; es wird genau angegeben, zu welchem Zwecke jedes Kapitel bestimmt sei, und welchen Segen sein Vortrag bringe: Angaben, welche sich in den ersten Sammlungen nur ausnahmsweise finden. Die dort ausschliesslich herrschende Bezeichnung der einzelnen Abschnitte durch *ro* 'Kapitel' wechselt hier mit der Bezeichnung *šā-t* 'Buch' ab. Lepsius hat daraus geschlossen, dass die

8) In der Einleitung zu den 'Ält. Texten'.

vierte Masse auch als Sammlung nicht einheitlich sei, sondern vielmehr wiederum aus äusserlich zusammengefügten Sammlungen bestehe; indessen lässt, wie mir scheint, die Anwendung des Wortes *šā-t* nicht auf eine besondere Litteraturclasse schliessen, sondern wird promiscue mit *ro* gebraucht. So werden z. B. von den nach der redactionellen Form sowie nach dem Inhalt eng zusammengehörigen Kapiteln 129—136 ohne ersichtlichen Grund 129. 130. 133 als 'Bücher', die übrigen als Kapitel bezeichnet. Richtig ist indessen an der Ansicht von Lepsius jedenfalls das, dass die Kap. 125—*fin.* in ihrer Gesammtheit einen weniger einheitlichen Eindruck machen als die Kap. 1—124, und wir werden sie deshalb als vierte Hauptmasse (von Kap. 125 an) von den drei 'Sammlungen' unterscheiden, zu deren Betrachtung wir uns nunmehr wenden. Charakteristisch für das gegenseitige Verhältnis derselben ist es, dass sie teilweise die gleichen Bestandteile enthalten; besonders gilt dies von der ersten und dritten Sammlung, welche auch hinsichtlich des Einteilungsprincipes Übereinstimmungen zu zeigen scheinen. So steht z. B. am Anfang oder doch in der Nähe des Anfangs der beiden Sammlungen (Kap. 1 und 72)[9]) ein Kapitel, das bestimmt ist, auf den Sarkophag geschrieben zu werden, und der zweite Abschnitt beider Sammlungen (Kap. 2 und 65) geht auf einen gemeinsamen Grundtext zurück. Die erste Sammlung scheint nicht in so hohe Zeit hinaufzureichen, wie die beiden folgenden, von welchen beiden wiederum die erstere (Kap. 17—63) nach mancherlei Anzeichen als die ältere vermutet werden kann. Bei dieser im einzelnen noch unsicheren Analyse darf aber das nicht vergessen werden, dass, wie bereits bemerkt, bisher wenigstens selbst in der ältesten Sammlung eine wesentliche inhaltliche Differenz von den jüngeren und jüngsten Sammlungen nicht nachgewiesen ist.

Die drei Sammlungen

Ausser den drei im Buche vom *Per-em-hru* vereinigten Sammlungen und den später damit verbundenen Einzelwerken gab es nun aber — und dies ist ein weiterer Beweis für die principielle Richtigkeit der soeben entwickelten Hypothese — andere Funeraltexte, die sich gleichfalls als Sammelwerke charakterisiren und die, namentlich in den jüngeren Perioden, neben dem Totenbuch und sogar anstatt desselben dem Verstorbenen zur Überwindung der im Jenseits drohenden Gefahren mitgegeben wurden. Hierher gehört z. B. *Shai en sinsin* '*the book of the breaths of life*', '*liber metempsychosis*', '*livre des respirations*'[10]), welches von *Thot* eigenhändig auf-

Andere Sammlungen von Funeraltexten

Shai en sinsin

9) Das am wirklichen Anfang der dritten Sammlung stehende Kap. 64 zeigt dagegen eine nähere Beziehung zum Anfangskapitel der zweiten Sammlung, mit dem es gleich in seinen ersten Worten: 'Ich bin das heute und kenne das morgen' (*cf.* XVII *l.* 5) übereinstimmt.

10) Brugsch *Shai en Sinsin sive liber metempsychosis veterum Aegyptiorum* Berlin 1851. P. J. de Horrack *livre des respirations* Paris 1877 *cf.*

geschrieben (§ 5. 8; cf. 6. 18) und von *Isis* für ihren Bruder *Osiris* bestimmt gewesen sein will (§ 1. 1). Etwas systematischer gehalten als das Totenbuch, scheint es sich auch darin von diesem unterschieden zu haben, dass es speciell den Priestern und Beisitzern des *Åmen Rā* reservirt war. Ein anderes mit dem Totenbuch vergleichbares Werk ist der Pap. Louvre 3148 von Pierret nach dem Pap. Louvre 3148 herausgegebene Funeraltext[11]) aus der Zeit der XXVI. Dynastie; auch er besteht ganz ersichtlich aus verschiedenen einzelnen Stücken, welche mit den Kapiteln vom *Per-em-hru* teilweise grosse Verwandtschaft, teilweise selbst vollkommene Übereinstimmung zeigen. Diese Vermengung bleibt nun freilich die Ausnahme; im allgemeinen wurde das Totenbuch in den historischen Zeiten als Ganzes respectirt, und Texte anderer Art — deren wir allmählich noch eine ganze Reihe zu erwähnen Gelegenheit haben werden — wurden meist nicht direct unter die Excerpte aus dem Totenbuche gemischt, sondern, wenn sie mit ihnen überhaupt verbunden waren, ihnen am Schluss angehängt. Aber selbst in diesem Fall bieten derartige Sammeltexte ein Analogon zu der zu supponirenden Totenbuchsammlung: wir sehen in ihnen eben jene Aneinanderfügung verschiedener Sammlungen sich thatsächlich vollziehen, welche wir in einer früheren Periode für die einzelnen Hauptmassen des Totenbuches nach Lepsius voraussetzen.

Innerhalb der einzelnen durch Analyse gewonnenen Sammlungen, welche unser Totenbuch bilden, finden sich nun aber wieder die disparatesten Bestandteile gemischt. So gleichförmig die Denksphäre ist, in welcher sich all diese Texte bewegen, so einheitlich auch — mit alleiniger Ausnahme des 162.—165. Kap. — Styl und grammatischer Ausdruck sich darstellt, so gross ist andrerseits die Verschiedenheit des Inhaltes sowohl wie der schriftstellerischen Form. Es giebt Partien des *Per-em-hru*, welche überhaupt nicht der Funerallitteratur angehören, und über die daher auch erst später gehandelt werden wird: die verschiedenen Arten der Funerallitteratur aber sind fast alle schon im Totenbuch vertreten, so dass es, nachdem einmal der relativ junge Ursprung dieses Buches als eines Gesammtwerkes erkannt ist, angebracht scheint, bei der Besprechung der einzelnen Bestandteile des Buches vom *Per-em-hru* die übrigen eschatologischen Schriftdenkmäler mit zu besprechen, zumal dieselben auch äusserlich sehr häufig mit dem Totenbuch verbunden erscheinen.

Wenn es sich darum handelt, ein Einteilungsprincip für die einzelnen

Records of the Past IV. 119. — Der Haupttext befindet sich in Paris, ein anderer ist Pap. Rhind. II.

11) Pierret *Stèle Éthiop.* 42—79. Die Übereinstimmungen mit dem Totenbuch sind: *p.* 4 = Totenb. *c.* 18; *p.* 5 = 42; *p.* 6 = 38. 56. 57; *p.* 7 = 68; *p.* 9 = 162. 172; *p.* 10 = 72.

Texte zu finden, so drängt sich zunächst die Frage auf, ob nicht die Sammlungen selbst ein solches durch die Art der Anordnung uns geben: denn dass diese keine willkürliche sein werde, lässt sich bei dem systematisirenden Charakter des ägyptischen Priestertums von vornherein erwarten. Auch weisen schon die zahlreichen Fälle, wo Kapitel mit gleicher oder ähnlicher Überschrift sich folgen, oder wo die Überschrift 'ein anderes Kapitel' auf die Inhaltsgleichheit neben einander stehender Kapitel schliessen lässt, darauf hin, dass bei der Einteilung auch das Princip der Zusammenstellung des sachlich Zusammengehörigen irgendwie mit wirksam gewesen sein müsse. Wirklich zerlegt sich mit wenigen Ausnahmen die Gesammtmasse in eine Anzahl von Reihen, welche in den Überschriften zusammenstimmen[12]).

Einteilungsprincip der Sammlungen vom *per em hru*

Was zunächst die erste Sammlung anbetrifft, so werden Kap. I—IV als Kapitel vom *Per-em-hru* bezeichnet. Kap. 5 verhindert laut Überschrift, dass der Verstorbene in der Unterwelt (lästige?) Arbeiten verrichte, Kap. 6 will ihn in den Stand setzen, an den (angenehmen) Feldarbeiten auf den Gefilden der Seligen teil zu nehmen. Die folgenden Texte versprechen einen 'Durchgang' über *Apap* (Kap. 7), durch *Amenti* (Kap. 8 u. 9)[13]). In den Überschriften der nächsten vier Kapitel ist das Wort 'Herausgang' Stichwort. Kap. 14 u. 15, die Schlusskapitel der ersten Sammlung, stehen in keinem zweifellosen Zusammenhange unter einander oder zu dem Vorhergehenden, doch schliesst sich Kap. 14 inhaltlich wenigstens ungefähr an die vorhergehenden an. Dagegen tritt Kap. 15 aus dem ganzen Kreis der Sammlung heraus und charakterisirt sich schon dadurch als an dieser Stelle wenigstens nicht ursprünglich, wie wir es in der That später befinden werden.

Erste Sammlung

12) Von Untersuchungen über das Anordnungsprincip des Totenbuches sind mir nur die Bemerkungen bekannt, welche de Rougé seiner Ausgabe des Pap. *Ta-ho ('rituel funéraire')* vorausgeschickt hat (vgl. *rev. arch.* 1860. I.). Ich versuche im Texte dessen Untersuchungen fortzuführen und glaube von einer Begründung meiner Ansicht, wo ich von ihm abweiche, um so mehr absehen zu dürfen, als die Sachlage, wie mir scheint, ganz evident ist.

13) Die Übersetzung der ersten Kapitelüberschriften bietet besondere Schwierigkeit. Die oben gegebenen stimmen im wesentlichen, ausser der Gesammtübersetzung, mit Pierret überein (vgl. auch dessen Übersetzung von Kap. 1 'in der ägypt. Zeit' 1869. S. 135 ff.; 1870. S. 14 ff.). Ganz anders z. B. Brugsch: 5. 'Kapitel in der Absicht (abgefasst), dass es Jemandem nicht bewilligt werde, die Arbeiten in der Unterwelt zu vollbringen'. 6. 'Kapitel zum Zwecke (abgefasst), dass bewilligt werde dem Ebenbilde, die Arbeiten in der Unterwelt zu vollbringen'. 7. 'Kapitel, wenn man ansichtig wird der Apophisschlange — sie sei vermaledeit!' 8. 'Kapitel von dem Sichtbarwerden des Westens und von dem Ausgang bei Tage'. 9. 'Kapitel von dem Sichtbarwerden des Westens und vom Sichtbarwerden des Grabes'. — Der Parallelismus tritt natürlich auch hier hervor.

Zweite Sammlung

Die zweite Sammlung beginnt wieder mit einem Kapitel, in dessen Überschrift *Per-em-hru* vorkommt, wie in dem Anfangskapitel der ersten Sammlung. In Kap. 18 fehlt im Totenbuch die Überschrift, aber die ersten Worte handeln von der Wahrheit des Wortes, und da die beiden folgenden Kapitel von der Krone der Wahrheit des Wortes reden, so war hier offenbar eine Sequenz beabsichtigt. Nunmehr beginnen zwei grössere Serien, welche die Wiederherstellung der beiden bei der Auferstehung wichtigsten Körperteile, des Mundes (Kap. 21—23) und des Herzens (Kap. 26—30), behandeln; an die erstere Serie sind zwei Kapitel über die Zauberformeln und über das Aussprechen des eigenen Namens geschlossen, weil sie mit der Eröffnung des Mundes in einem Gedankenzusammenhang stehen. Die Serien sind demnach offenbar von dem Redactor der Sammlung so correspondirend gedacht, dass jede derselben fünf Kapitel umfasste. So wohl dies nun auch sich fügt, so liegt hier doch bereits eine Störung der ursprünglichen Reihenfolge vor. Kap. 21 fehlt in allen älteren Texten: dieser Umstand, sowie der andere, dass die Überschrift mit der von Kap. 22 übereinstimmt, machen dies Kapitel im höchsten Maass der Interpolation verdächtig. Rechnet man nun aber zur ersten Pentade statt des Kap. 21 das im Papyr. *Brit. Mus.* 9900 überlieferte Kapitel 20, welches von der Krone der Wahrheit handelt, also ebenfalls mit dem mystischen 'Wort' des Toten in unzweifelhafter Verbindung steht, so gewinnen wir sogar einen noch besseren Zusammenhang der Serie. — Das somit hier sich ergebende Zahlenspiel wiederholt sich nun bis zum Schlusse der zweiten Sammlung. In den folgenden Kapiteln (31—53) unterscheidet man leicht zwei Parallelreihen, von denen die eine (31—42) die Kämpfe, die andere (43—53) die übrigen Gefahren der Seele im *Amenti* behandelt. Hier tritt nun allerdings insofern eine Störung des Zahlenverhältnisses ein, als die erste Sequenz 11, die letztere 12 Kapitel umfasst. Wie wir sehen werden, ist die letztere Zahl, welche der Zahl der Stunden und der nächtlichen Stationen, die die Sonne durchläuft, nachgebildet ist, die richtige. Um den auffälligen Umstand zu erklären, dass ein Kapitel der ersten Reihe regelmässig ausfallen konnte, müssen wir zuerst der anderen, ebenfalls merkwürdigen Thatsache gedenken, dass Kapitel 49. 51. 52 in den älteren Texten nicht vorkommen. Scheidet man diese drei Kapitel aus, so ergiebt sich ebenfalls ein Parallelismus, aber ein anderer als der gesuchte; es entsprechen sich nämlich zwei Doppelpentaden

31	41
32	42
33	43
34	44
35	45

36	46
37	47
38	48
39	50
40	53

Diese Doppelpentaden nun sind nach dem Abschluss der Redaction zu den für derartige Texte gewöhnlichen Dodekaden erweitert worden, aber von den vier Kapiteln, welche zu diesem Zwecke hinzugefügt worden sein müssen, erregte das eine dem Purismus der saitischen Periode durch seine grammatische Form oder auch durch seine Doctrin Anstoss; es wurde für apokryph erklärt und ist somit für uns wahrscheinlich verloren gegangen, sofern es nicht in einem der seltenen Manuscripte aus der jüngeren thebanischen Zeit sich versteckt. Sehr charakteristisch ist es nun, wie die Interpolation verfuhr. Von den drei noch erhaltenen interpolirten Kapiteln ist eins (49) offenbar nicht zu dem Zweck verfasst, um an dieser Stelle eingeschoben zu werden, und es stimmt in Folge dessen auch der Inhalt und selbst die Überschrift nicht zu der übrigen Serie; da fällt es nun auf, dass diese Überschrift identisch ist mit der des Kap. 11, welches ebenfalls in allen älteren Texten fehlt. Aber die Ähnlichkeit beschränkt sich nicht blos auf die Überschrift, sondern zeigt sich auch im Inhalt der beiden mutmaasslich interpolirten Kapitel. Was mir schliesslich jeden Zweifel darüber zu nehmen scheint, dass das Fehlen dieser beiden Kapitel in den älteren Manuscripten nicht auf einem blossen Zufall beruht, ist die offenbare Verwandtschaft ebenfalls sowohl der Überschrift als des Inhalts, welche die beiden nächst vorangehenden Abschnitte (Kap. 10 u. 48) zeigen: der Interpolator hat die verwandten Stücke hinter verwandten Kapiteln eingeschoben. Auch in den beiden anderen, nach unserer Vermutung interpolirten Kapiteln zeigt sich das eigenmächtige Verfahren des Interpolators: Kap. 51 hat die Vignette von Kap. 50, Kap. 52 die von Kap. 53 entlehnt; ebenso schliesst sich in Beziehung auf die Überschrift Kap. 52 an den ersten Teil der Überschrift des folgenden Kapitels an. Der Interpolator verfuhr hier also ganz ebenso, wie bei Kap. 21. — Es folgen nun zwei Sequenzen von je fünf Kapiteln, von denen die Überschrift der ersten dem Toten Athem, die der zweiten Wasser zu geben verspricht. — Indessen von diesen Kapiteln fehlt Kap. 58 in den älteren Texten, und es wird ausserdem durch den Umstand verdächtigt, dass es in der Überschrift mit dem vorhergehenden Kap. 57 übereinstimmt. Es drängt sich somit die Vermutung auf, dass Kap. 58 ein in dieser Reihe ursprünglich stehendes Kapitel (38 B?) verdrängt hat. — Überblicken wir das Resultat, so gewinnen wir ein eigentümliches Compositionsgesetz für die zweite Sammlung. Nach Abzug der den ältesten Texten fremden Kapitel 21. 49. 51. 52 erhalten

wir von Kap. 20 an acht nach dem Inhalt sorgfältig gegliederte Pentaden, von denen immer je fünf oder auch je zehn Kapitel in einem Verhältnis der Corresponsion stehen. Diesem merkwürdigen Zahlenschematismus wollen sich nun die drei zu Anfang stehenden Kap. 17. 18. 19 nicht fügen. Aber von diesen drei Kapiteln fehlt das letzte in sämmtlichen älteren Redactionen des Totenbuches, und es steht sowohl hinsichtlich der Überschrift wie auch hinsichtlich des Inhalts zu dem folgenden Kapitel 20 ganz in demselben Verhältnis wie die interpolirten Kapitel 21 und 52 zu den ihnen folgenden Kapiteln. Wenn wir demnach hinsichtlich des Kap. 19 dieselbe Folgerung ziehen dürfen, wie hinsichtlich der Kapitel 21. 49. 51. 52. 58 — der einzigen, welche ebenfalls allen älteren Texten unbekannt sind —, dass sie nämlich erst allmählich während der thebanischen Periode als Teile des Totenbuches anerkannt wurden, so erhalten wir zu den bisher nachgewiesenen 40 Kapiteln zwei Einleitungskapitel 17. und 18, und das ergiebt zusammen die bekannte mystische Zahl von 42 Kapiteln, welche offenbar in einem Gedankenzusammenhang mit der Zahl der 42 Totenrichter stand. Schon diese Coincidenz scheint mir völlig ausreichend, um unsere bisherige Voraussetzung zu bestätigen, dass das Fehlen gewisser Kapitel des Totenbuches in sämmtlichen älteren Texten aus der allmählichen Entstehung des Buches zu erklären sei, es kommt aber noch ein entscheidender Umstand hinzu. In den jüngeren Exemplaren des Totenbuches nämlich hat das vor dem interpolirten Kapitel stehende 18. Kapitel keine Überschrift, und diese schon sehr auffallende Erscheinung wiederholt sich, wie wir sehen werden, bei solchen Kapiteln, hinter welchen jüngere Stücke eingeschoben sind. Der Grund ist offenbar: als die erste Verfälschung der kunstvoll geordneten Sammlung begann, mussten die Interpolatoren darauf ausgehn, den noch deutlich erkennbaren Schematismus der Kapitelzahlen zu schonen, das war aber nur möglich, wenn entweder die zu interpolirenden Abschnitte an bestehende Kapitel angehängt, oder aber zwei bestehende Kapitel zusammengeschmolzen wurden. In unserm Fall also war der Gang der Verfälschung des Textes der: es wurde zunächst und zwar wahrscheinlich aus einem anderen Werke hinter Kap. 18 das inhaltlich nahe verwandte Kapitel 19 geschrieben und in den Totenbuchtext eingeordnet, so jedoch, dass das bisherige I. und II. Kap. (XVII. XVIII) das erste, und die Interpolation das zweite Kapitel wurde. Dadurch verlor Kap. II. seine Überschrift. Die saitische Schlussredaction stellte nun zwar die ursprüngliche Teilung von I und II wieder her, behielt aber den interpolirten Abschnitt bei; dadurch gieng allerdings auch hier die ursprüngliche Symmetrie verloren, daran aber konnte die Redaction, da sie auch in den übrigen Teilen auf jene Symmetrie keinen Wert mehr legte, natürlich keinen Anstoss nehmen. — Unter diesen Umständen scheint mir erwiesen, dass unsere Sammlung ursprünglich 42 Kapitel besass. Die Coincidenz mit den

42 Totenrichtern ist übrigens um so merkwürdiger, als sich die gleiche Anzahl der Bücher und eine sehr ähnliche Zerlegung dieser Zahl in einzelne Büchergruppen für das von Clemens beschriebene Werk ergeben hat. Wir haben es offenbar nicht mit einer vereinzelten Spielerei, sondern mit einer beliebten schematischen Einteilungsform zu thun.

Die dritte Sammlung

Die dritte Sammlung beginnt wie die beiden ersten mit Kapiteln *per em hru.* Es scheinen zwölf Kapitel dieser Art beabsichtigt gewesen zu sein (64—75), indessen ist dem Redactor sein Vorsatz nicht ganz gelungen, da die Überschriften von Kap. 67. 73—75 anscheinend nur in einer ungefähren Beziehung zu diesem Inhalt stehen. Sicher ist die nächste Sequenz von 12 Kapiteln (77—88), welche die 12 Verwandlungen behandelt. Nach dem in der zweiten Sammlung beobachteten Gesetz wäre zu erwarten, dass diese Sequenz der vorhergehenden, mit der sie ja auch in der Kapitelzahl übereinstimmt, entspreche; indessen wird diese Responsion äusserlich dadurch gestört, dass am Anfang der 12 Verwandlungskapitel ein einleitendes Kapitel steht (76). Diese Störung würde verschwinden, wenn wir Kap. 76 zu der ersten Serie rechnen dürften; zugleich würden alsdann die Serien unter einander in derselben Weise verbunden sein, die wir schon oben S. 419 f. in den Buchserien bei Clemens constatirten. Damit nun Kap. 76 zu der ersteren der beiden Dodekaden gezogen werden könne, muss eins der Kap. 64—75 interpolirt sein. Dies ist nach Ausweis der älteren Texte Kap. 73, welches übrigens nur eine andere Version von Kap. 9 ist. Es scheint daraus sich zu ergeben, dass auch die dritte Sammlung in Serien von bestimmter Kapitelzahl geteilt war. Aber auch im folgenden (Kapitel 89—107) scheint die Reihenfolge mehrfach abgewandelt. Wohl erkennen wir auch hier deutlich die Sequenzen: aber diese zeigen auf den ersten Blick keine Regelmässigkeit. Am Anfang stehen Kapitel, in deren Überschrift das Wort Seele Stichwort ist (89. 91. 92), aber diese Serie ist unterbrochen durch ein nicht hinzugehöriges Kapitel 90. Kapitel 93 ist überschrieben: Kapitel, die Seele nicht nach dem Osten in die göttliche Unterwelt gelangen zu lassen. Es folgen drei Kapitel (94—96), in deren Überschrift der Name des Gottes *Thot* erwähnt wird. Das nächste Kapitel (97) hat keine Überschrift, es beginnt mit den Worten: Zu sprechen über der heiligen Barke des *Anubis;* in den Titeln der nunmehr sich anschliessenden fünf Abschnitte (98—102) wird die heilige Barke erwähnt, auf diese folgen fünf Kapitel (103—107) ohne erkennbare Übereinstimmung der Überschriften. Den Schluss der ganzen Sammlung bilden im Turiner Totenbuch 17 Kapitel, von welchen die ersten 108. 109. 111—116 (darunter auch die von dem übrigen Totenbuche sehr verschiedenen erzählenden[14]) Kapitel 112. 113. 115) von der Kenntnis der Geister,

14) Sie sind namentlich auch nach dieser Richtung hin ausführlich behan-

117—124 von den Stationen der Unterwelt handeln. Dies würde also zwei dem Inhalt nach wohlgeschiedene Doppelsequenzen von je acht Kapiteln ergeben. Allein das des Inhalts wegen ausgeschiedene Kap. 110 steht in einer Reihe der ältesten Handschriften, wogegen einige der für die Symmetrie der Sequenzen notwendigen Kapitel regelmässig in früheren Texten fehlen. Zunächst Kap. 111, welches übrigens nur eine fehlerhafte Wiederholung des bisweilen schon in alten Texten verkürzten[15]) Kap. 108 und schon deshalb der Fälschung in hohem Grade verdächtig ist. Die Interpolation verrät sich noch durch einen andern Umstand. Die Kapitel des Totenbuches haben Einzelüberschriften, aber diese fehlen bisweilen bei denjenigen echten Kapiteln, auf welche eingeschobene Abschnitte folgen. Dies Verhältnis, das wir bereits bei Kap. 18 kennen lernten, wiederholt sich nun bei Kap. 110. Ausserdem fehlen bei Naville Kap. 115 und 122, und für die nachträgliche Einfügung derselben lässt sich auch das anführen, dass ihre Überschrift zu der des ihnen folgenden Kapitels in Beziehung steht: denn der Titel von Kap. 123 lautet 'anderes Kapitel', d. h. er war mit dem vorhergehenden identisch, der Titel von Kap. 116: 'Kapitel, die Geister von Heliopolis kennen zu lernen' ist nur eine Abkürzung von Kap. 115 'Kapitel, am Himmel zu erscheinen, Ammah zu durchschreiten und die Geister von Heliopolis kennen zu lernen'. Aus diesem Grunde glaube ich die Versicherung Devéria's, dass sich Kap. 115 in einem der ältesten Texte des Louvre befinde, gegenüber der Navilleschen Ausgabe als auf einem Irrtum beruhend, ausser Acht lassen und annehmen zu dürfen, dass Kap. 115 wie 122 späteren Ursprungs sei. Daraus ergiebt sich nun aber weiter mit zwingender Consequenz, was wir schon oben sahen, dass in der Anordnung dieser Kapitel ursprünglich ein gewisser Zahlenmysticismus geherrscht haben müsse: denn warum sonst hätten die interpolirten Kapitel die Überschrift der ihnen zunächst stehenden erhalten, als deshalb, weil sie mit diesen bei der Einfügung ein Kapitel zu bilden bestimmt waren? Dazu aber lag ein Grund nur dann vor, wenn es eine gewisse feste, äussere Ordnung der Kapitel gab, welche man im Augenblick der Interpolation noch nicht anzutasten wagte. Ganz dieselbe Erscheinung bemerkten wir schon Kap. 110, welches aus demselben Grunde bei der Einfügung von Kap. 111 seine Überschrift verlor. So nahe es nach alledem liegt, eine ähnliche Corresponsion der Kapitelzahlen, wie wir sie in der zweiten Sammlung und selbst in den ersten Serien unserer dritten Sammlung fanden, auch für diese Sequenzen am Schluss anzunehmen, so wage ich doch in

delt von Lefébure *mythe osir.* I. 10—42. Eine grammatische Analyse hatte vorher Goodwin Zeitschr. für ägypt. Spr. 1871. S. 144 gegeben. Über Kap. 115 s. Goodwin a. a. O. 1873. S. 104; Lefébure *mél. d'archéol.* II. (1874) S. 155 ff.

15) Golenischeff Zeitschrift für ägypt. Spr. u. Alt. 1874. S. 83 ff.

dieser Beziehung keine bestimmte Vermutung aufzustellen. Der Hauptgrund des Zweifels liegt in den Kapiteln 120. 121 und 123. Diese Kapitel nämlich, welche den interpolirten Abschnitt 122 umschliessen, kehren sämmtlich nahezu gleichlautend in andern Teilen des Totenbuchs wieder (120 = 12; 121 = 13; 123 = 139); es lässt sich demnach wenigstens mit dem bisher veröffentlichten Material nicht ausmachen, wo sie an ihrer richtigen Stelle stehen, oder ob sie etwa gar an beiden Stellen eingeschoben sind. Damit also fällt die äussere Bestätigung der Serien hinweg, und dies ist grade an dieser Stelle deshalb für die Untersuchung besonders störend, weil der Zusammenhang des Inhaltes auch hier zwar unzweifelhaft vorhanden, aber nicht in allen Einzelheiten sicher zu bestimmen ist. Die Unsicherheit hinsichtlich der Schlusskapitel hat nun aber auch ihre Rückwirkung für die Mitte; auch hier ist der mystische Zusammenhang, wie mir wenigstens scheint, zur Zeit noch nicht gefunden, und auch hier tritt wieder ein Zufall hinzu, um auch die äussere Beglaubigung der Echtheit zu nehmen. Abgesehen nämlich von Kap. 101 und 107, über deren Unechtheit kein Zweifel sein kann, galt bisher Kap. 90, welches, wie wir sahen, den Zusammenhang zu unterbrechen scheint, als in allen 'thebanischen' Texten fehlend; Naville aber hat es doch in einem mir sonst nicht bekannten Manuscript des Museums Borély in Marseille gefunden — da er keine Varianten angiebt, nehme ich an, dass auch ihm keine andere alte Recension dieses Abschnittes bekannt war —; es ist nun eine zur Zeit wohl nicht zu entscheidende Frage, wie weit das Vorkommen in diesem einen Text ein Beweis für die Echtheit des Kapitels ist. Bei diesen Elementen des Zweifels trage ich Bedenken, den, wie ich glaube, principiell sehr wahrscheinlichen Zahlenschematismus in der Anordnung auch dieses Abschnittes durchzuführen; ich habe vielmehr auf Grund der Navilleschen Ausgabe noch während des Druckes meine früheren Vermutungen vorläufig zurückgezogen, zumal das Erscheinen der angekündigten Navilleschen Vorrede voraussichtlich von selbst die jetzt noch zurückbleibenden Zweifel beseitigen wird. Nur darauf sei noch hingewiesen, dass die dritte Sammlung mehrfache Beziehungen zu der ersten zeigt. In beiden Sammlungen steht nämlich an der drittletzten (Kapitel 12 und 122) und an der vorletzten (Kapitel 13 und 123) Stelle ein Kapitel, welches den wunderbaren Titel führt: 'Vom Eintritt nach dem Austritt'. Diese schon sehr befremdliche Übereinstimmung erhöht sich noch dadurch, dass etwas Ähnliches in den Überschriften der Schlusskapitel sich wiederholt: beide sind nämlich, obwohl sonst verschieden, in beiden Sammlungen die einzigen, welche den Namen *Osiris* nennen. Es bestätigt sich hierdurch unsere obige Vermutung, dass die erste Sammlung mit Kapitel 14 schloss. — Vgl. übrigens o. S. 463.

Die vierte Masse war, wie bereits hervorgehoben, keine eigentliche Sammlung, sondern sie enthielt Nachträge verschiedener Art; so finden Die vierte Masse

wir denn hier auch die bisher beobachtete Regelmässigkeit nicht weiter vor. Wohl unterscheidet man auch hier leicht mehrere Gruppen inhaltlich verwandter Stücke, doch rührt diese Ordnung nicht von einem Redactor her, sondern ist vielmehr ein Zeugnis für die verschiedenen Compositionsteile, aus welchen diese ganze Masse besteht. Es liegt also hier, und das ist für die ganze Quellenbetrachtung des Totenbuches von grossem Werte, eine Masse in ihrer ursprünglichen Structur, nicht verdeckt durch eine nachträgliche Neuordnung vor. Wir unterscheiden mit Sicherheit drei grössere Massen, von denen jedoch die zweite und dritte aus einem später zu erörternden Grund teilweise in einander geschichtet sind, so dass bei mehreren Abschnitten, bei denen der Inhalt keine sichere Entscheidung bringt, nicht ausgemacht werden kann, ob sie zur ersten oder zweiten Classe gehören; ausserdem bleibt, allerdings in sehr beschränktem Umfang, die Möglichkeit, dass sich ausser diesen drei Bestandteilen Bruchstücke noch anderer Bestandteile finden. Die erste der drei Massen behandelt die Dinge im *Amenta* im einzelnen: es wird eine Beschreibung der Localitäten und der in jeder wohnenden Gottheit gegeben, die Worte, welche der Tote in jedem Augenblick zu sprechen hat, werden mitgeteilt. Es gehören zu dieser Masse Kap. 125. 126, wahrscheinlich auch 127. 128, sicher ferner 145. 146. 147. 149. 150, vielleicht auch 148 und 151. Der Grund für die Auseinanderreissung dieser Masse in zwei Gruppen ist darin zu suchen, dass der Anfang der zweiten Gruppe Kap. 145 sich inhaltlich gut an das wohl zur zweiten Masse gehörige Kap. 144 anschloss; es liegt demnach hier ein nachträglicher redactioneller Anordnungsversuch vor. Die zweite Masse (Kap. 129—136, wohl auch 140—144) besteht aus Ritualtexten, welche nicht für das eigentliche Begräbnis-, sondern vielmehr für das an gewissen Tagen zu wiederholende Ahnenopfer bestimmt sind. Charakteristisch ist für diese Masse die den Totaleindruck der ganzen vierten Hauptmasse beeinflussende Menge ausserordentlich genauer Angaben über Tag und Art der Verlesung des Textes, über die dabei darzubringenden Opfer u. s. w. Fast ausschliesslich wird vom Verstorbenen in der dritten Person geredet, wie es auch bei der angegebenen Ritualbestimmung nicht anders zu erwarten ist. In welcher Weise diese Sammlung geordnet war, wissen wir um so weniger, da uns dieselbe wahrscheinlich nur in der Auswahl und vielleicht nicht in der ursprünglichen Anordnung vorliegt, doch ist zu bemerken, dass Kap. 129—134; 136 (bei Kap. 135 fehlt die rituelle Angabe) sich sämmtlich auf eine Ceremonie beziehen, welche sich mit der Sonnenbarke beschäftigt, in die der Tote eingetreten sein soll. Die Kap. 133—135 handeln von Culthandlungen, welche am Neumondstage vorgenommen werden sollen. Keine sichere Entscheidung wage ich über Kap. 137—139; 152—154. Dagegen ist die dritte Masse wieder sehr deutlich zu unterscheiden; sie umfasst die Kap. 155—160 und stammt

aus einem Werke über die Inschriften, mit denen die Funeralgerätschaften geschmückt werden sollen. Hierher gehört vielleicht auch Kap. 161, dessen Text nur die Nachschrift zu dem anscheinend als Sarkophagbild gedachten Gemälde ist, und Kap. 162, mit welchem die Sammlung ursprünglich geschlossen haben muss, da die noch folgenden Kapitel in der Überschrift zu Kap. 163 als Nachträge bezeichnet werden, womit ihr Fehlen in allen älteren Texten vollständig stimmt. — Es steht natürlich nichts im Wege, anzunehmen, dass die drei ihrem Inhalt nach in der vierten Hauptmasse unterschiedenen Massen schon vor ihrer Einordnung in die Totenbuchsammlung in irgend welcher Beziehung standen; namentlich bei der ersten und dritten Masse wäre ein derartiges Verhältnis wohl möglich.

Entstehungszeit der gegenwärtigen Anordnung des Totenbuches

Wann ist die eigentümliche Anordnung der ersten drei Sammlungen, die wir soeben dargelegt haben, entstanden? Was bezweckte sie, welchen Wert hat sie? Auf die erste Frage kann die bestimmte Antwort gegeben werden, dass die Anordnung nicht blos älter ist als die Hinzufügung der vierten Masse — denn andernfalls müsste sich das Einteilungsprincip auch bei ihr angewendet finden — sondern auch in eine Zeit hinaufreicht, da die drei ersten Sammlungen noch jede für sich allein standen — denn die Sequenzen greifen nicht über die Anfangs- und Endpunkte der Sammlungen hinüber. Besonders klar ist dies beim Schluss der zweiten, beim Anfang der dritten Sammlung, wo die Commissur grade in die Mitte zweier Doppelsequenzen von je 5 resp. 12 Kapiteln, also in die bei unserer Annahme einzig zulässige Stelle von 34 Kapiteln fällt: das wird kein Zufall sein. Damit ist ein allerdings nur relativer *terminus ante quem* mit Sicherheit bestimmt. Ebenso zweifellos aber lässt sich ein gewisser *terminus post quem* fixiren. Die ganze Einteilung richtet sich nicht nach dem wirklichen Inhalt der Kapitel, sondern nach den häufig ganz einseitigen Überschriften, sie kann also keinesfalls älter als diese sein, sondern muss entweder den gleichen Ursprung haben wie sie, oder aber nach denselben veranstaltet sein. Auch diese Alternative lässt sich zu sicherer Entscheidung bringen. Es wurde schon soeben hervorgehoben, dass die Überschriften den Inhalt oft höchst eigentümlich wiedergeben, dass sie Dinge hervorheben, die in den Texten kaum berührt sind, manchmal ganz fehlen. Nun lässt sich in solchen Fällen allemal ein bestimmter Zusammenhang zwischen der willkürlichen Überschrift und der Reihe, in welche dieselbe eingefügt werden soll, erkennen. So erwähnt z. B. die Überschrift von Kap. 5 Dinge, von denen im Text kein Wort steht, aber dafür ist diese Überschrift die genaue Entsprechung zu der von Kap. 6. Sehr charakteristisch ist in dieser Beziehung die Serie der Verwandlungskapitel (77—88); die Verwandlungen stehen mehr als einmal nur in der Überschrift und selbst die Verwandlungs-

form wird mehreremals nur ganz beiläufig erwähnt. So trägt z. B. Kap. 82 die Überschrift 'Kapitel, um die Verwandlung in *Ptah* zu bewirken' mit keinem andern Rechte, als weil im Texte unter sehr vielen andern Namen l. 5 auch der des Ptah genannt wird. Da, wie wir gleich sehen werden, die mystische Lehre grade an dieser Stelle ein Kapitel von der Verwandlung in Ptah verlangte, und da in der ganzen dem Redactor vorliegenden Sammlung überhaupt, wenn ich keine Stelle übersehen habe, nur vier gelegentliche Erwähnungen dieses Gottes vorkommen (ausser unsrer Stelle noch 64 l. 4; 98. 4; 106. 1), von denen keine genau passen wollte, so musste er sich wohl oder übel behelfen, indem er eine dieser Stellen herausgriff und ihr eine Bedeutung für das ganze Kapitel beilegte, die sie ursprünglich nicht hatte. Wir gewinnen hierdurch ein sehr klares Bild von der Entstehung der vorliegenden Redactionen. Die Texte waren in den drei noch jetzt vorliegenden Sammlungen, jedoch noch nicht in der jetzigen Reihenfolge und nicht mit den jetzigen Überschriften vereinigt. Titel und Anordnung der drei Sammlungen sind also das Werk einer Redaction, welche jedenfalls nach denselben Principien, vielleicht sogar von derselben Priesterbehörde, doch vor der Vereinigung der drei Sammlungen vorgenommen wurde, ohne dass dabei — wenigstens ist das Gegenteil bisher nicht erwiesen, denn die einzige sichere Zuthat, Kap. 15, ist wohl nicht zugleich mit der Redaction, sondern nach ihrem Abschluss hinzugekommen — Veränderungen in dem Gesammtbestande der Texte eintraten. So erklären sich auch sehr einfach zwei andere Umstände. In der kleineren ersten Sammlung konnte das Princip weniger bestimmt durchgeführt werden, weil die Zahl der zu combinirenden Texte hier zu klein war; es fehlen daher hier auch so ausgesprochene Sequenzen wie in den beiden folgenden Sammlungen. Zweitens aber erklären sich so auch die, wie wir hervorgehoben haben, in einigen Fällen nur ungenauen Anpassungen. Die Redaction musste Texte, die für einen ganz anderen Zusammenhang bestimmt waren, in ein, wie sich gleich zeigen wird, äusserst complicirtes Schema hineinzwingen; dabei konnte es natürlich nicht ohne grosse Gewaltthätigkeit abgehen, die man zwar, wenn es irgend angieng, durch dreiste Formulirung der Überschrift verdeckte, die sich aber in einer kleinen Anzahl von Fällen auch darin äussert, dass die gewählte Überschrift nur ungefähr dem Inhalt der ganzen Sequenz entspricht. Recht deutlich ist die Notlage z. B. bei Kap. 24. 25, welche, wie wir sahen, lediglich um die der Corresponsion wegen nötige Sequenz von fünf Kapiteln vollzumachen, an die Kapitel gehängt sind, welche von der Eröffnung des Mundes handeln.

Wenn die vorliegende Anordnung älter ist, als die Zusammenfügung der drei Sammlungen, so muss sie auch alle erhaltenen Texte des Totenbuches an Alter übertreffen, da dieselben meines Wissens sämmtlich (natürlich soweit sie umfangreich genug sind, um in dieser Beziehung überhaupt

Schlüsse zu gestatten) schon die drei Sammlungen als Einheit voraussetzen. Dem scheinen nun freilich die Denkmäler zu widersprechen, denn in ihnen lässt sich die jetzige Anordnung schwerlich mit Sicherheit über die sogen. 25. Dynastie hinauf direct nachweisen. Aus indirecten Zeugnissen sehen wir indessen, dass sie in der That viel früher vorhanden gewesen sein und sogar allen unsern Texten zu Grunde gelegen haben muss. Goodwin[16]) hat die Inschriften eines Sarkophages beschrieben, welcher nach der gegenwärtig herrschenden Chronologie aus der Zeit der 11. Dynastie stammt, und jedenfalls zu den ältesten Totenbuchurkunden gehört. Hier nun finden wir die Excerpte in folgender Reihenfolge: 17; 18; 22; 23; 24; 25; 26; 27; 30; 31. 1—4; 33; 45; 72; 122. 5. 6; — 61; 59; ein im Totenbuch nicht vorhandenes Kapitel; 56; 57; 58; 64[a]; 64[b], endlich noch vier nicht im Turiner Totenbuch stehende Texte. Die Anordnung ist demnach genau die des Totenbuches — allerdings mit einer sehr charakteristischen Änderung. Der Zusammensteller hat nämlich die Excerpte aus der letzten Doppelserie der zweiten Sammlung Kap. 54—63 an den Schluss der dritten Sammlung gestellt. Es könnte dies fast den Anschein erwecken, als seien zur Zeit der Abfassung dieses Textes zwar bereits die Serien vorhanden gewesen, aber noch nicht zu festen Sammlungen vereinigt. Dies würde indessen erstens dem Charakter der ganzen Serieneinteilung widersprechen, welche die Sammlungen zur Voraussetzung hat, und widerlegt sich zweitens zufällig auch durch einen Umstand, der, gleichviel ob auf einem Versehen oder auf einer geheimen Absicht beruhend, jedenfalls beweist, dass der Verfasser bereits die Schlusssequenz der zweiten Sammlung unmittelbar vor der ersten Sequenz der dritten Sammlung, d. h. grade an der Stelle las, in der sie sich im Totenbuch findet; er hat nämlich mit den Excerpten aus der Serie 54—63 den Anfang des ersten Kapitels der ersten Serie der dritten Sammlung verbunden. Es liegt demnach diesen Excerpten nicht etwa ein anders geordneter Urtext zu Grunde, sondern die Abweichung besteht in einer willkürlichen Änderung. Prüfen wir von diesem Gesichtspunkt aus die übrigen ältesten Texte, so gewahren wir unter ihnen zwar solche, die fast gar keine Spur der ursprünglichen Anordnung erkennen lassen, wie *Pap. Sutimes*, aber es überwiegen doch solche, in denen teilweise Übereinstimmung mit der Anordnung des Totenbuches sich findet. So stehen die Kap. 17 und 18 fast immer zusammen (z. B. *Pap. Leyd.* 2. 4 und selbst im *Pap. Sutimes*), Kap. 109 wird gewöhnlich mit 108 (z. B. *Pap. Leyd.* 3 und 4) oder auch mit 110 (so z. B. *Pap. Leyd.* 6) verbunden. Die Serie der Verwandlungskapitel bildet fast immer in den Texten eine oder mehrere neue Serien:

16) Zeitschr. für ägypt. Spr. u. Alt. 1866. S. 53 ff.

Pap. Leyd. 2	*Pap. Leyd.* 3	*Pap. Leyd.* 4	Pap. des *Neχtu-ȧmun*
83. 1—4	86. 1—6	85. 1. 2	83
84. 1—7	87. 1—2	83	84
85. 1—8	vier Excerpte aus	87	77
82. 1—5	anderen Serien	78. 1—3	78
77. 1—5	81	zwei Excerpte aus	81
86. 1—7	80. 1—6	anderen Serien	86
vier Excerpte aus	84. 1—4	86. 1—2	87
anderen Serien	83. 1. 2	78. 1—2c	
88. 1—2	85. 1—3	81 verändert	
87. 1—2	82. 1—3	85. 1—3	
81. 1—2	78. 1—5		
	77. 1—3		
	88		

Aber auch andere Serien erkennen wir leicht aus der willkürlichen Anordnung der Excerpenten noch heraus. Das zweite Fragment des Leydener Pap. 5 enthält hinter einander sechs Excerpte aus dem Anfangsserienpaar der zweiten Sammlung (24; 27; 30. 1—4; 25. 27. 30), drei Excerpte aus der nächstfolgenden Serie (43; 38. 53), die nach einer Unterbrechung wieder mit drei zusammenhängenden Excerpten vertreten ist (38. 40. 39), endlich drei Excerpte aus der Schlussserie der dritten Sammlung (119. 118. 117). Im Texte des *Neχtu-ȧmun* finden wir fünf Bruchstücke aus der vorhergehenden Serie nur durch ein fremdes Excerpt unterbrochen: 100. 99. 36. 95. 92. 103. Es hiesse offene Thüren einrennen, wollten wir noch mehr Beweise dafür beibringen, dass die Totenbuchtexte der thebanischen Zeit Excerpte aus einer Sammlung sind, die nach Abzug der wenigen oben bezeichneten Ausnahmen ebenso angeordnet war, wie das Turiner Totenbuch. Die saitische Periode hat die künstliche Anordnung der Texte, die wir kennen lernten, nicht eingeführt, sondern im Gegenteil schon wieder durch Hinzufügung gewisser Kapitel vernichtet. Die in den Handschriften am jüngsten auftretende Reihenfolge ist in Wahrheit die älteste: wir würden jene frühste, schon in thebanischer Zeit nicht mehr in praktischem Gebrauch angewendete Reihenfolge überhaupt nicht mehr besitzen, wenn nicht die archaisirende saitische Periode die ganze heilige Sammlung dem Toten mitgegeben hätte. Die thebanischen Texte stehen zu dem uralten Totenbuch in demselben Verhältnis, wie *Sāma-* und *Yajurveda* zum *Rigveda:* die gottesdienstlichen Gesänge wurden nicht in der heiligen überlieferten Ordnung gesungen, sondern für den Gebrauch von neuem zusammengestellt. Wenigstens gilt dies, soweit es sich um die drei ersten Sammlungen handelt; hinsichtlich der vierten Hauptmasse fällt das entscheidende Zeugnis des

von Goodwin herausgegebenen Sarkophagrestes weg, da dieser keine Excerpte aus ihr enthält, und es ist deshalb einiger Zweifel möglich; indessen ist diese Frage überhaupt von keiner grossen Bedeutung, da die ordnende Thätigkeit des Redactors bei dieser Masse so gut wie gar nicht hervortritt.

Die thebanischen Texte enthielten demnach Zusammenstellungen, welche zwar nicht ganz ohne usuellen Zwang, aber doch im ganzen, wie es wenigstens scheint, nach den Wünschen der Hinterbliebenen oder wahrscheinlicher nach den Anordnungen der amtirenden Priesterschaft zusammengestellt wurden. — Was aber war nun, so fragen wir zweitens, der Zweck jener ersten künstlichen Anordnung, die für uns jetzt, wo wir sie als über Erwarten alt befunden haben, eine erhöhte Bedeutung gewonnen hat? Wir haben bisher nur die formalistische Seite der Anordnung kennen gelernt, es kann aber keinem Zweifel unterliegen, dass bei derselben mystische Ideen maassgebend waren, die jetzt, wo wir erst am Anfang der Erforschung der ägyptischen Mystik stehen, sich zwar grösstenteils unserer Kenntnis entziehen, über die wir aber doch in einem einzelnen Falle breits einen höchst überraschenden Aufschluss erhalten haben. Es handelt sich um die bereits öfter als Beispiel angeführte Serie der Verwandlungskapitel (77—88). Alle zwölf Verwandlungsformen kehren, wie Brugsch[17]) nachgewiesen hat, in dem Namen der Sonne in den zwölf Tagesstunden wieder. Die Anordnung freilich ist verändert; die Sonnennamen erscheinen in der Reihenfolge, als wenn man die Kapitel des Totenbuches in folgender Ordnung gruppiren wollte: 86; 87; 83; 88; 78; 80; 82; 77; 79; 85; 81; 84, und wir können nicht sagen, ob hier eine Parallelversion oder aber wieder eine mystische Absichtlichkeit vorliegt[18]). Das aber ergiebt sich schon hieraus, dass die Sequenzen keineswegs blos äusserlich aneinander gefügt sind, sondern dass bei der Anordnung ein mystischer Geheimsinn obwaltet. Sehr nahe liegt es, dieselbe Beziehung auf die zwölf Tages- (oder Nacht)stunden, welche sich bei den Verwandlungskapiteln herausstellte, auch bei der Umwandlung der mittleren Dekade der zweiten Sammlung in eine Dodekade vorauszusetzen. Dass es übrigens ausser dem Mysticismus, der sich mit den Serien beschäftigte, noch mancherlei andere versteckte Spielereien gab, folgt aus dem, was wir oben über den Parallelismus der Anfangs- und Schlusskapitel der einzelnen Sammlungen bemerkten. — Mit dem Gesagten ist aber drittens zugleich die Frage nach dem Werte erledigt, welchen diese Anordnung für die Classificirung

Zweck der Anordnung der Totenbuchsammlungen

Die Anordnung des Totenbuchs ist, weil relativ späten Ursprungs, für die Entstehungsgeschichte der Texte nicht zu verwerten

17) Zeitschr. für ägypt. Spr. u. Alt. 1867. S. 25 Vgl. Rel. u. Myth. I. 177ff.

18) Es ist auch zu bemerken, dass die oben S. 476 bezeichneten ältesten Texte weder unter einander, noch mit dem Totenbuch, noch mit dem Register der Sonnennamen übereinstimmen.

der einzelnen Texte haben kann. Diese vorliegende Reihenfolge — so alt sie auch ist — ist nachträglich ohne Rücksicht auf die Composition, ja selbst ohne Kenntnis von derselben, nach ganz neuen Principien eingeführt worden, und wir sind genötigt bei der Betrachtung der Texte eine eigene sachliche Einteilung erst aufzustellen.

Zerlegung der Totenbuchstücke nach ihrem Inhalt. *a*) Göttergespräche

Eine besondere Classe unter den Bestandteilen des Totenbuches bilden die Götterreden und Göttergespräche; zu ihnen gehört z. B. gleich das erste Kapitel des Turiner Exemplars, in welchem Thot dem Osiris Hülfe verspricht. Diese Gattung ist auch ausserhalb des Totenbuches vielfach vertreten. Zu den älteren Compositionen dieser Art gehört z. B. noch die Anrede des *Horos* an *Osiris*, welche meines Wissens sich bisher nur in einem der bestgeschriebenen Exemplare des 'Totenbuches', dem *Papyrus Nebseni*, gefunden hat[19]). In der späteren Zeit sind häufig Gespräche zwischen *Nephthys* und *Isis* erwähnt. Das verbreitetste Exemplar dieser Gattung ist die Totenklage der beiden Schwestern um ihren Bruder *Osiris*[20]). Da bereits das erste Kapitel des Totenbuches diese Klagen der Isis und Nephthys erwähnt, und dieses Kapitel schon in den Exemplaren der Ramessidenzeit erscheint, so muss wenigstens die Gattung, welcher die Klagen der Isis und Nephthys angehören, bis an den Anfang des sog. neuen Reiches hinaufreichen. Ebenfalls von Isis und Nephthys will das verwandte Buch von der Verherrlichung des Osiris (wahrscheinlich XXVI. Dyn.) gesprochen sein[21]). Die Verwandtschaft dieser dialogischen Gedichte mit den Göttergeprächen des *Rigveda* ist offenbar, und sie würde wahrscheinlich noch viel deutlicher hervortreten, wenn unter den wenigen Funeralhymnen der indischen Sammlung zufällig auch derartige Dialoge sich befänden. Die Vergleichung mit den vedischen Liedern ergiebt nun auch einen Aufschluss über die Entstehung und die ursprüngliche Verwendung dieser Bestandteile des *Per-em-hru*. Mochten dieselben nun von einem einzelnen Priester, verbunden unter einander durch nicht erhaltene prosaische Be-

19) Pap. des *Brit. Mus.* 9900. Herausgeg. von Naville Zeitschr. für ägypt. Sprache und Altertumskunde 1875; *Rec. of the Past* X. 159 ff.

20) Sie ist erhalten in dem Pap. Berl. N. 1425 (aus der Ptolemaierzeit), welcher in einer Osirisstatue zu Theben von Passalacqua gefunden wurde (danach teilweise übersetzt von Brugsch die Adonisklage und das Linoslied; Ausg. von P. J. de Horrack *les lamentations d'Isis et de Nephthys* Paris 1866; *Records of the Past* II. 111 ff.). Eine andere Version enthält das erste Buch eines Papyrus des *Brit. Mus.*, welchen Pleyte *recueil des trav. relat. à la phil. et à l'archéol. égypt. et assyr.* III. 57—64 publicirt und übersetzt hat. Derselbe bemerkt am Schluss '*quelques autres documents du même genre existent encore*'; vgl. das Exemplar des Louvre bei Devéria *Catal.* III. 99.

21) *Papyr. Louvre* N. 3079. Herausgeg. und übersetzt von Pierret *étud. égypt.* 1873. S. 20—41; vgl. im allgem. Le Page Renouf *Hibb. lect.* 1879. S. 205.

standteile, vorgetragen werden, oder mochten sie dramatisch von verschiedenen Personen im Wechselgesange dargestellt werden — wie es in späterer Zeit namentlich mit den Klagen der Isis und Nephthys der Fall gewesen zu sein scheint[22]), die durch die *terti (praeficae)* gesungen wurden — jedenfalls waren dieselben nicht von vornherein für den Gebrauch in der Unterwelt bestimmt, sondern dienten ursprünglich dem praktischen Zweck bei der Funeralceremonie.

Bestimmung der Göttergespräche bei der Funeralceremonie

Hierzu stimmt es nun, dass die Überschriften und Nachschriften eine allerdings nicht sehr grosse Anzahl von Hymnen ausdrücklich als zum Vortrag beim Totenopfer bestimmt bezeichnen. Der ziemlich am Anfang der zweiten Sammlung stehende Text, Kap. 19, welcher dem Toten die 'Wahrheit des Wortes' d. h. die Unsterblichkeit verschaffen will und der nach l. 14 f. bei einer, auch in den Vignetten angedeuteten symbolischen Krönung der Mumie gesungen wurde[23]), enthält Angaben über die Art des Vortrags und — ebenso wie das vorhergehende Kapitel 18 — über Belohnungen, deren der Vortragende oder der Tote teilhaft wird. Da indessen Angaben der ersten Art in den ersten drei Sammlungen sehr selten sind, da ferner Kapitel 19 auch die schematische Anordnung der Texte der zweiten Sammlung stört, da es endlich auch in fast allen älteren Handschriften fehlt, so müssen wir, wie bereits bemerkt wurde, in ihm wahrscheinlich einen Zusatz sehen, der nach Abschluss der Redaction wegen der Beziehung zu Kapitel 18 hier eingefügt wurde. Dagegen enthält, wie ebenfalls bereits bemerkt, einer der Bestandteile, aus denen die vierte Hauptmasse sich zusammensetzt, regelmässig höchst genaue Angaben über die ritualistische Verwendung der Texte. So soll z. B. Kap. 135 nach der Überschrift gesprochen werden 'am Tage des Monats, wenn der Mond sich erneuert'; in der Nachschrift von Kapitel 136 (l. 11 f.) heisst es, dass dasselbe über dem Bilde des Verstorbenen in der Barke von einem Menschen gesprochen werden solle, welcher sich gewaschen und gereinigt, Weihrauch vor *Rā* angezündet und Brod, Bier und Vogelfleisch für die Reise geopfert habe. In der Nachschrift von Kap. 140 lesen wir (l. 11 ff.): 'Gesprochen über einem *Útá*auge von echtem Lasurstein oder von vergoldetem *maka*. Opfer aller guten und reinen Sachen sollen vor ihm dargebracht werden, wenn die Sonne am letzten Tage des zweiten Monats der Ernte angelangt ist' u. s. w. Die Form dieser ritualistischen Angaben entspricht der von Kapitel 19; wenn in jener nicht der Tag, an dem der

22) Le Page Renouf *Hibb. lect.* 1879. S. 203. — 'Klageweiber' werden übrigens auch in assyrischen Texten erwähnt: A. Jeremias 'Höllenfahrt der *Istar*' S. 43.

23) Manche Manuscripte z. B. *Pap. Louvre* S. 3079 stellen diese Krone dar. Vgl. im allgem. de Rougé *rev. arch.* 1860. I. 77 ff.

Text zu sprechen ist, angegeben wird, so hängt dieser Unterschied mit einer Verschiedenheit des Inhalts zusammen. Die ritualistischen Kapitel der vierten Hauptmasse beschäftigen sich mit dem Ahnenopfer, wogegen Kapitel 19 für das Totenopfer bestimmt ist, für welches natürlich ein Datum nicht angegeben werden konnte. Der Umstand, dass derartige Angaben vorzugsweise in demjenigen Teile des Werkes auftreten, welchen wir oben als den mutmaasslich jüngsten kennen lernten, legt nun zwar scheinbar die Annahme nahe, dass es sich bei dergleichen ritualistischen Abschnitten um verhältnismässig junge Bestandteile handele; wir werden aber später sehen, dass diese Annahme nicht zutrifft. Hier genügt die Bemerkung, dass die als ritualistisch bezeichneten Abschnitte des vierten Teiles manchen Texten der drei früheren Sammlungen dem Inhalt wie der Form nach ganz nahe stehen und sich eben nur durch die vermutlich von den Redactoren herrührenden Über- und Nachschriften unterscheiden; und dass mithin die Redactoren der letzten Sammlung einen Grund hatten, die rituelle Bestimmung der einzelnen Stücke hervorzuheben, welcher für die Veranstalter der drei ersten Sammlungen noch nicht maassgebend war.

Nachdem im Totenbuch das Vorhandensein ritualistischer Bestandteile einmal nachgewiesen ist, lässt sich vermuten, dass sich ähnliche Stücke in den übrigen Teilen des Werkes verbergen. Wenn dieser Vermutung im folgenden weiter nachgegangen wird, so kann es sich dabei, wie kaum ausdrücklich bemerkt zu werden braucht, nicht um die Wiederaufnahme der von Champollion ausgesprochenen, von de Rougé begründeten Ansicht handeln, dass das Totenbuch, wie es uns vorliegt, das Begräbnisritual enthalte. Diese Ansicht ist durch Lepsius widerlegt und kann vollends heut zu Tage, wo sogar wirkliche ritualistische Funeralschriften vorliegen (§ 43 und § 53), ernstlich nicht in Frage kommen. Wohl aber können zahlreiche einzelne Bestandteile, oder selbst grössere Massen teils direct aus dem Begräbnisritual entlehnt sein, teils auch sich an die in diesem entwickelten Litteraturformen angeschlossen haben. Erscheint es nun auch anfangs so, als müssten sich etwaige derartige Bestandteile ohne Weiteres durch ihre thatsächliche Übereinstimmung mit den erhaltenen Ritualtexten verraten, so ist doch der mutmaassliche Umfang der gesuchten Bestandteile keineswegs auf die nicht eben zahlreichen, nach diesem Kriterium gewonnenen Stücke[24]) zu beschränken; denn es unterliegt gar keinem Zweifel, dass die bisher bekannt gewordenen Litteraturdenkmäler über das

24) Zu ihnen scheinen mir namentlich Kap. 21—25 zu gehören, welche mit der bekannten Ceremonie des Eröffnens des Mundes in Verbindung stehen (vgl. z. B. Devéria *mél. d'archéol.* I. 1 ff. und Pierret *ib.* S. 118 und in der Anmerkung zur Übersetzung des Totenb. Kap. 69. 2. S. 215). Dann wird man aber nicht umhin können, auch die Kap. 26—31 mit dem Ritual des Paraschisten in Verbindung zu setzen.

Begräbnisritual dasselbe durchaus nicht erschöpfen, wie denn nachweislich geübte Ceremonien teils gar nicht, teils nur gelegentlich erwähnt werden.

Die Stücke, deren Entstehungsweise untersucht werden soll, lassen sich, da sie fast ausnahmslos sich mit dem Verstorbenen irgendwie beschäftigen, in zwei grosse Hauptclassen teilen: in solche, welche ihn in der ersten Person, und in solche, welche ihn in der zweiten oder dritten Person einführen. Allerdings lässt sich diese Scheidung nicht genau durchführen, denn es zeigen sich innerhalb derselben Stücke Schwankungen der grammatischen Person, welche teils einer sprachlichen Eigentümlichkeit, teils aber auch der ausserordentlichen Flüchtigkeit der meisten Abschreiber ihren Ursprung verdanken; in einigen anderen Fällen ist die Unregelmässigkeit dadurch entstanden, dass in einen dem Toten in den Mund gelegten Text Glosseme eingeschoben sind, welche von ihm begreiflicherweise in der dritten Person reden. Aber es ist keineswegs möglich, mit Hülfe der drei eben bezeichneten Gründe der Unregelmässigkeit eine durchgängige Concordanz aller Texte in Bezug auf die grammatische Person herzustellen: es bleibt eine Verschiedenheit, welche darauf hinweist, dass Texte, welche vom Toten in der dritten Person sprachen, auf sehr flüchtige und gedankenlose Weise in Reden des Toten umgewandelt wurden. Hierfür giebt es aber auch ganz bestimmte Indizien. Unter den ritualistischen Kapiteln der vierten Hauptmasse fanden wir eine Serie, die sich auf gewisse mit der heiligen Barke vorzunehmende Ceremonien bezieht, Kap. 129 ff.; hier, wo fast immer der Ritualact in Über- und Nachschrift angegeben ist, wird mit verschwindenden Ausnahmen vom Toten in der dritten Person geredet. Eine solche Vereinigung von Barkenliedern findet sich aber auch in der dritten Sammlung; hier fehlen die rituellen Angaben fast durchweg, und gewöhnlich sind die Worte dem Toten in den Mund gelegt. Dass die beiden Sammlungen ursprünglich dieselbe Form hatten, lässt sich schon daraus entnehmen, dass sie in einem Stücke annähernd übereinstimmen (Kap. 100 = 129). Selbstverständlich ist die Form der vierten Hauptmasse, obgleich diese als Ganzes wahrscheinlich jüngeren Ursprungs ist, die ursprüngliche: für die praktische Bestimmung des Totenpapyrus passte nur die erste Person, es lag also wohl ein Antrieb vor, die dritte in die erste, aber nicht die erste in die dritte Person zu verwandeln. Hier bestätigt sich auch gleich die vermutete Unbeständigkeit der Schreiber; sie haben in der Serie der dritten Sammlung zwar in der Regel die erste Person eingeführt, aber doch ein paar dritte Personen stehen lassen. Dass sie in den Kap. 129 ff. kaum einen Versuch machten, die Person zu ändern, erklärt sich vielleicht aus den sehr eingehenden ritualistischen Anweisungen am Anfang und am Schluss dieser Kapitel; selbst der gedankenloseste Schreiber musste einsehen, dass diese Texte nicht den Toten in den Mund gelegt werden konnten; doch findet sich eine solche Anweisung allerdings auch Kapitel 100. —

Kriterien für die weitere Zerlegung der Totenbuchtexte. Die grammatische Person, in welcher der Tote eingeführt wird

Ritualistische Texte durch Einführung der ersten grammatischen Person umgedeutet

Nachdem einmal constatirt ist, dass Reden, welche ursprünglich von den Leidtragenden bei den Totenfesten gesprochen wurden, in den dem Toten mitgegebenen Exemplaren als Reden dieses erscheinen, gewinnt der Umstand an Wichtigkeit, dass in einer grossen Anzahl der Texte vom Toten in der dritten Person gesprochen wird, während sich der Text doch selbst durch eine vorausgestellte Bemerkung als 'Worte des Osiris N' ausgiebt. Wir halten diese Vorbemerkungen für Zusätze der für die Mumie bestimmten Exemplare; die Texte selbst sind oft, z. B. bei den in Kap. 15 gesammelten[25]), von der Art, dass ohne jenen Vermerk zu Anfang Niemand etwas anderes als einen Ritualgesang in ihnen vermuten würde. — Fragen wir, wer die Umwandlung der grammatischen Person vorgenommen habe, so ist die sich zunächst aufdrängende Möglichkeit, dass dieselbe erst von den Schreibern der uns vorliegenden Papyrusrollen herrühre, als ausgeschlossen zu bezeichnen: so gross die Differenzen in der Personenbezeichnung thatsächlich auch sind, so würden sie doch ohne Frage viel grösser sein, wenn die manchmal unglaubliche Flüchtigkeit der Abschreiber daran einen Anteil hätte. Die Texte wurden namentlich später, meist fabrikmässig hergestellt, und schon dies lässt darauf schliessen, dass man als Vorlage Exemplare benutzte, welche die Umwandlung schon vollzogen hatten. Ebenso bestimmt aber müssen wir in Abrede stellen, dass die älteste Gestalt des Totenbuches, wie wir sie oben wieder hergestellt haben, bereits durchgängig den Toten reden liess; die Redaction, auf welche jene älteste Form zurückgeht, war eine viel zu sorgfältige, als dass ihr so grosse Unregelmässigkeiten zugetraut werden könnten. Da die Abwandlung der Person in offenbarer Beziehung dazu steht, dass der Text der Mumie mitgegeben werden sollte, so leuchtet aus dem Bemerkten ein, dass die älteste Redaction noch nicht im Hinblick auf diese Bestimmung der Texte veranstaltet worden sein kann, dass sie vielmehr nachträglich und zwar sehr äusserlich in diesem Sinn umgearbeitet wurde. Ob ein für allemal, oder ob mehrmals in verschiedener Weise, wird sich erst zeigen, wenn die Navillesche Ausgabe eingehend zur Vergleichung herangezogen wird; das aber scheint schon jetzt fast sicher, dass auch die vorauszusetzenden Umarbeitungen älter sind, als unsere Texte.

Ritualistische Abschnitte, in denen der Tote schon ursprünglich redend eingeführt war

Indessen reichen die bisher beigebrachten Indizien keineswegs aus zu beweisen, dass die Redaction der drei Sammlungen gar keine Texte enthielt, welche der Fiction zufolge vom Toten gesprochen wurden; ja es ist dies nicht einmal wahrscheinlich, da die wunderliche Sitte, den Toten solche Texte mitzugeben, sich kaum begreift, wenn nicht vorher schon Texte vorhanden waren, die sich als Worte des Toten ausgaben. Es fragt sich nur, ob nicht im Totenritual selbst Verhältnisse eintreten konnten, welche die

25) Sie sind besonders herausgegeben von E. Lefébure *traduction comparée des Hymnes au Soleil composant le XV ch. du rituel funéraire égyptien* Paris 1868.

Absingung von Gebeten und Hymnen im Namen des Toten verursachten. In dieser Beziehung fällt nun sofort auf, dass die mimetische Darstellung der Osirislegende, wie sie sich aus den Göttergesprächen ergab, die Einführung des zum Osiris gewordenen Toten selbst nicht blos nahe legte, sondern eigentlich gradezu verlangte: am Schluss der Darstellung musste Osiris erscheinen und seine Verklärung selbst verkünden. Eben dies aber ist der Inhalt eines grossen Teiles der Bestandteile, aus denen das Totenbuch, namentlich die drei ersten Sammlungen desselben, sich zusammensetzt. So heisst es z. B. im K. 68 nach einigen Texten: 'Ich habe die Pforten des Himmels eröffnet, ich habe die Pforten der Erde eröffnet, ich habe den Verschluss des *Seb* eröffnet, ich habe die erste Wohnung eröffnet. Ich sehe. Zerbreche ich nicht? Ich stürze um. Dessen Arme mich umschlingen, sind seine Arme nicht von mir zur Erde geworfen? Ich habe eröffnet den Eingang zur Unterwelt(?), ich habe frei gemacht den Eingang zur Unterwelt(?); ich schreite zu dem Orte, zu welchem ich will. Ich bin Herr meines Herzens, ich bin Herr meiner Eingeweide, ich bin Herr meines Mundes, ich bin Herr meiner Beine, ich bin Herr aller meiner Glieder' u. s. w. Klingen diese Worte und die ganz ähnlichen, die sich sonst so oft finden (z. B. Kap. 22; 26; 92; 110), nicht so, als seien sie am Schluss der Begräbnisfeier im Namen des Toten gesungen oder gesprochen worden, z. B. nachdem die Klagelieder und Auferstehungswünsche der als Isis und Nephthys auftretenden Weiber verhallt waren? Eben dies Verhältnis aber lässt sich in einigen Fällen thatsächlich noch nachweisen, recht deutlich z. B. gleich beim ersten Kapitel des Turiner Totenbuches. Dasselbe besteht aus zwei Bestandteilen: der erste ist eine Rede des *Tehuti (Thot)*, in welcher er sich dem als Osiris-Hor gedachten Verstorbenen als von *Rā* zu seinem Schutze abgesendet vorstellt, ihm Rettung verspricht, und schliesslich verschiedene Gottheiten anruft, bei dieser Rettung ihre Mithülfe nicht zu versagen[26]); darauf folgt nun zweitens ein Jubelgesang des Osiris, in welchem er sich selbst als gerettet bekennt. — Es scheint demnach sehr wahrscheinlich, dass auch die sehr umfangreiche Masse von Hymnen, in denen der

Triumphgesänge des verklärten Toten

26) Ganz anders ist allerdings die Auffassung Devérias (Zeitschr. für ägypt. Spr. u. Alt. 1870. S. 58), welcher die Worte *ān Tehuti* zum Folgenden zieht: 'König in Ewigkeit durch Thot' und mithin den ersten Teil gar nicht von Thot, sondern von dem Verstorbenen selbst gesprochen werden lässt; aber diese Deutung scheint mir den ganzen Zusammenhang des Kapitels zu zerstören. Guieysse und Lefébure übergehen in ihrer Ausgabe des *Pap. Sutimes*, dessen drittes Kapitel dem ersten des Totenbuches entspricht, Devérias Vermutung mit Stillschweigen, ebenso Pierret in seiner Übersetzung des Totenbuches, aber ihre Interpretation unterscheidet sich dadurch von der von uns im Texte zu grunde gelegten, dass sie in *Tehuti* nur eine vom Verstorbenen selbst angenommene Form sehen. Auch bei dieser Annahme bleibt mir der Gedankengang des Kapitels unverständlich.

Tote seinen Triumph über die Fährnisse der Unterwelt besingt, als Gattung ursprünglich ritualistisch war[27]). — Die Sitte den Toten beim Begräbnis noch einmal redend einzuführen, war übrigens im Altertum eine weit verbreitete; wir werden später zu begründen versuchen, dass der eigentümliche Gebrauch der Totenmaske, welchen Meyer (Geschichte des Altertums I. § 199) mit Recht auf Ägypten zurückgeführt, mit dieser Sitte zusammenhängt. Auffallenderweise, jedoch vielleicht nur durch Zufall, sind uns von dieser Art des Totengesanges im *Rigveda* keine Spuren erhalten; die Bilder aber, mit welchen der Tote seine Verklärung ausdrückt, sind eben dieselben, mit denen der Zustand der Seligkeit im Totenbuch gepriesen wird. So zieht z. B. nach der ägyptischen wie nach der indischen Vorstellung der Tote einen neuen Leib an[28]). Die Litteraturen beider Völker wissen von Ungeheuern zu erzählen, bei welchen der Tote vorbei gehen muss, um zu dem Ort der Seligkeit zu gelangen u. s. w.

Bittgesänge des Toten

Viel schwieriger scheint die Annahme einer Entstehung aus dem Ritual bei denjenigen Abschnitten, bei denen der Tote selbst die Götter um die Verleihung der ewigen Seligkeit bittet. Die Zahl solcher Bestandteile ist geringer, wie es zuerst scheinen könnte; so ist z. B. Kap. 79 nicht, wie man leicht vermutet, ein Gebet um das ewige Leben, sondern eine Rede, welche der Tote nach der Verleihung desselben an die Götter, in deren Kreis er aufgenommen wird, hält, es steht also nichts im Wege, auch diesen Hymnos als beim Abschluss des Leichenfestes gesungen zu denken. Wie es sich mit den verbleibenden Bestandteilen verhält, lässt sich nun jetzt zwar wohl nicht bestimmen, doch erinnern wir uns, dass formal und inhaltlich ähnliche Gebete sich im *Rigveda* finden. So bittet z. B. in einem Gebet an *Pavamāna Soma* (*Rigveda* 9. 113. V. 6 ff.) der Gläubige den Gott, ihn dahin zu führen, ‘wo das Licht nicht schwindet, wo der Glanz *(svar)* eingesetzt ist, in die unsterbliche unvergängliche Welt, wo der Totenfürst *Yama* wohnt, wo des Himmels Verschluss ist, wo die jugendlichen Wasser *(āpas)* strömen, wo nach Wunsch der Wandel ist, auf des dreifachen Himmels dreifachem Gewölbe, wo die lichtreichen Welten sind, wo die Wünsche und die Sehnsucht (sich hinwenden), wo das Gelüst *(svadhā)*

27) In diesem Punkte befinden wir uns also in wesentlicher Übereinstimmung mit de Rougé, welcher (*rit. funér.* S. II) die Ansicht aufgestellt hat, dass die Texte, in denen der Tote spricht, in seinem Namen von Überlebenden gesungen wurden. Vgl. *rev. arch.* 1860. I. 73: *quoique les paroles soient ordinairement mises dans la bouche du défunt, elles étaient certainement récitées pour lui par les assistants.*

28) Ägypt.: Herm. Trismeg. bei Ménard [2] S. 64 und die von Pierret Zeitschr. für ägypt. Spr. u. Alt. 1869. S. 136 gesammelten Beispiele aus der altägypt. Litteratur; *Rigveda* X. 14. 8: *hitvāyāvadyám púnar ástam éhi sám gachasva tanvā suvárcāḥ.* Vgl. 1. Cor. 15. 53; 2. Cor. 5. 4 und die Lehre der Sethianer *philosophum.* V. 19 *s. fin.*

und die Befriedigung ist, wo Entzücken, Freude und Lust herrscht, wo Ergötzungen vereint sind, wo des Verlangens Wunsch erfüllt wird'. — Es sind mancherlei Veranlassungen denkbar, bei denen derartige Gesänge vorgetragen werden konnten, z. B. beim Ahnenopfer. Es ist sogar sehr wohl möglich, dass derartige Wünsche ohne eine directe funerale Beziehung geäussert wurden; doch spricht der durchweg funerale Charakter, den die Sammlungen der Kapitel vom *per em hru* schon in ihrer ältesten Redaction hatten, nicht gerade für das Vorhandensein andersartiger Bestandteile.

'Decorative' Texte

Indessen fehlt viel daran, dass alle Bestandteile des Totenbuches als Funeralgesänge erklärt oder doch als Gattung auf sie zurückgeführt werden könnten. Die Ceremonie hat augenscheinlich in Ägypten nie jene ausschliessliche Bedeutung gehabt, wie in Indien: das ergiebt sich ja schon von selbst aus der künstlerischen Behandlung der Tempeltektonik und der ornamentalen Behandlung der Hieroglyphenschrift. Neben der Rituallitteratur musste sich eine eigentümliche Gattung herausbilden, die man als die decorative bezeichnen könnte, weil die Ausschmückung der heiligen Gebäude und Geräte ihr Zweck war. Diese decorative Gattung erscheint in der That im Totenbuch in beträchtlichem Umfang; angezeigt wird sie in der Regel durch Über- oder Unterschriften wie die folgenden: 'Wenn der Tote dies Kapitel gewusst hat, wird es auf seinem Sarkophag eingeschrieben werden' (Nachschrift von Kap. I); 'Gesagt auf einen Ohrring, der mit der Blume *ankham* gemacht ist und in das rechte Ohr des Verstorbenen gesteckt werden soll, und auf einen anderen Ohrring, der von einem feinen Leinen (eingehüllt ist), auf welchen man den Namen des Verstorbenen, den Tag der Beerdigung setzen soll' (Nachschrift von Kap. XIII); 'Kapitel des goldenen *Tat*, welches man an den Hals des Gestorbenen setzen soll' (Überschr. von Kap. 155) u. s. w. Derartige Über- und Nachschriften finden sich in allen Teilen der Sammlung, bei weitem am zahlreichsten jedoch am Schlusse des vierten Hauptteils, wo, wie bereits bemerkt, Kap. 155—162 Amulettformeln enthalten. Auch in Bezug auf die Bedeutung dieser Überschriften scheint sich der letzte und mutmaasslich jüngste Teil von den übrigen zu unterscheiden: während in jenem die Texte in unverkennbarer Beziehung zu dem in der Über- und Nachschrift ausgedrückten Zweck stehen, ist in diesen eine solche Beziehung entweder gar nicht nachweisbar oder sie scheint doch erst nachträglich hineingelegt zu sein, so dass die Vermutung nahe liegt, dass die Zusätze nicht sowohl die ursprüngliche Absicht der Verfasser als vielmehr die usuelle Verwendung der betreffenden Texte ausdrücken. So haben wir z. B. für Kap. I, das nach der Nachschrift für den Sarkophag bestimmt ist, bereits oben eine andere ritualistische Entstehung nachgewiesen[29]. Auch von dieser Seite steht also der Annahme nichts ent-

29) Damit erledigen sich, wie mir scheint, einige ohnehin nicht genügend

Texte über das Schicksal des Toten im *Ament*

gegen, dass die älteste Redaction der drei Sammlungen zum Zweck des Totenrituals vorgenommen wurde. Das bestätigt sich auch bei einer weiteren nicht ritualistischen Classe von Texten, die sich wesentlich nur im vierten Hauptteil findet: bei den Bestandteilen, welche das Schicksal des Toten im *Ȧment* darstellen. Schon Lepsius war es aufgefallen, dass die ersten drei Sammlungen wohl das Totengericht als vorausgegangen oder bevorstehend erwähnen, aber weder eine Schilderung desselben, noch Vorschriften, wie sich der Tote während desselben zu verhalten habe, enthalten. Nun liegt es doch auf der Hand, dass Sammlungen, welche den Toten in Beziehung auf diesen wichtigsten Punkt ohne Anweisung liessen, überhaupt nicht, wie unsere gegenwärtige Sammlung, den Zweck gehabt haben können, dem Toten als Belehrung zu dienen; und wenn einzelne Teile der Kapitelüber- und Unterschriften dies dennoch aussprechen, so ergiebt sich daraus mit Sicherheit, dass die betreffenden Worte spätere Zusätze einer Zeit sind, in welcher die Texte durch die Anfügung des Kapitels vom Totengericht (125) einen anderen Charakter angenommen hatten. Erst das 125. Kapitel machte die Funeralsammlungen zu dem, als was sie uns jetzt im ganzen erscheinen: zu einer Unterweisung von den Dingen im Jenseits. — Um die Entstehung dieses für die Geschichte so überaus wichtigen Kapitels zu begreifen, muss man sich erinnern, dass es sich nahe an eine auch ausserhalb des Totenbuchkreises in zahlreichen Exemplaren erhaltene Litteraturgattung anschliesst, die sich mit den Dingen im *Ȧment* beschäftigt. Das gemeinschaftliche Merkzeichen dieser Gattung ist, dass es die Schicksale des Toten mit denen der Sonne in der Unterwelt vergleicht und ihn wie diese durch zwölf den Stunden entsprechende Abteilungen oder Stationen führt. Namentlich die Königsgräber der thebanischen Dynastien bei *Biban el Moluk* sind voll von derartigen Texten, zu denen z. B. die grosse Inschrift auf dem von Belzoni entdeckten, jetzt in London befindlichen Sarkophag *Setis* I. gehört[30]). Hatte sich im Anschluss an den nächtlichen Dienst bei den Cultstätten eine feste symbolische Sprache für die Anrufung des Lichtgottes während der einzelnen Nachtstunden und somit eine Art Legende gebildet, so lag es nahe, mit dieser Legende das Schicksal des Toten zu verbinden, der ja in den Hymnen fortdauernd mit der untergegangenen, aber einem neuen Aufgang entgegengehenden Sonne

begründete Vermutungen, welche auch in Kapiteln der ersten Sammlungen Texte von ursprünglich decorativem Charakter selbst ohne Indiz der Titel und Nachschriften erkennen wollen, z. B. die Vermutung Devérias (*Pap. jud. de Turin p.* 131), dass Kap. 7 auf einem talismanartigen Wachsbild geschrieben gewesen sei, eine Vermutung, die durch *l.* 2 keineswegs nahe gelegt wird.

30) Sharpe *Egypt. inscr.* S. 61—67; Pierret *rev. arch. n. s.* XXI. (1870). S. 285—306; Goodwin Zeitschr. für ägypt. Spr. u. Alt. 1873. S. 138; Le Page Renouf ebd. 1874. S. 101; Lefébure *Rec. of the Past* X. 79—134; XII. 3—35.

verglichen wurde. Ja, es ist gar nicht unmöglich, dass auch diese Gattung von Texten wenigstens in ihren Anfängen aus dem Ritualbedürfnis hervorgieng. Dauerten die Totenfeierlichkeiten einen ganzen Tag oder, wie es einige Texte anzudeuten scheinen[31], eine ganze Nacht, so lag es nahe, die Stationen anzurufen, durch welche der Tote jeweilig mit der Sonne wanderte, zu den Geistern, welche diesen Stationen vorstanden, zu beten, dass sie den Verstorbenen gnädig aufnehmen. Die Anordnung der ersten und dritten Doppelserie der dritten Sammlung macht es sogar höchst wahrscheinlich, dass im Totenritual dieser Gebrauch wirklich bestand. Liess man aber den Toten durch die Stationen des *Ȧment* wandern, so musste in die zu passirenden Stationen das ebenfalls in den Hymnen bereits erwähnte Totengericht eingeschoben worden. Nachdem ein Text ähnlich dem jetzt erhaltenen 125. Kapitel entstanden war, lag es nahe, denselben mit den bereits bestehenden Sammlungen von Ritualhymnen zu verbinden und das ganze Werk zur Belehrung dem Toten mit ins Grab zu geben.

Es ergiebt sich aus dieser Herleitung das nicht unwichtige Resultat, dass im Ritualgebrauch Kap. 1—124, also gegen Dreiviertel unseres Totenbuches, schon zu den drei noch jetzt unterscheidbaren Sammlungen vereinigt benutzt wurden. Hierfür aber ergiebt sich sofort ein weiteres Argument. Die vierte Masse giebt meistens genau die Bestimmung der einzelnen Texte an; es war dies für sie eine Notwendigkeit geworden, denn ihre Bestandteile waren ja ganz verschiedener, teils ritueller, teils decorativer Art. Dagegen konnte das Bedürfnis zu solchen Angaben in den ersten drei Sammlungen nicht eintreten, weil eben alle Texte ursprünglich dem Funeralgebrauch dienten. So sind denn wirklich in den Kapiteln 1—124 Angaben über die rituelle Verwendung erstens überhaupt viel seltener als in den folgenden Kapiteln, zweitens aber steht der grösste Teil dieser Angaben obenein im Verdacht der nachträglichen Hinzufügung.

§ 43. **Philosophische und magische Hymnen.**

An die Funerallitteratur schliesst sich die zweite Classe von Religionsdenkmälern, welche wir vorhin als die philosophische bezeichneten. Auch diese Gattung ist grossenteils in den Grabgewölben erhalten; auch gehören ihr mehrere Abschnitte des Totenbuches an, manche Werke, wie die Anrufungen des *Rā* im *Ȧment (šā-t ente tiau Rā en Ȧmẹnt)*, bilden den Übergang von der Funerallitteratur im engeren Sinn zu der philosophischen Hymnenlitteratur.

31) So ist z. B. im 18. Kapitel von dieser ‘Nacht der Anbetungen (*χetu* eigentl. ‘Sachen’) auf dem Altar’ die Rede.

Überlieferung der Hymnen

Die Classe von Denkmälern, mit denen wir uns im folgenden beschäftigen werden, ist teils inschriftlich, teils handschriftlich erhalten. Die Art der Erhaltung bietet keine Handhabe einer Einteilung: mehrere Abschnitte sind zugleich auf Papyrusrollen und als decorativer Schmuck auf uns gekommen, und im übrigen deutet meist schon der Inhalt der hierher gehörigen Inschriften darauf hin, dass sie keineswegs bei gegebener Gelegenheit zu dem Zweck erfunden sind, auf die Wände geschrieben zu werden, dass man vielmehr zur ornamentalen Verzierung der Wandflächen bereits bestehende Texte verwendete. — Der Umfang der auf diese Weise erhaltenen religiös-philosophischen Schriftdenkmäler ist ein sehr beträchtlicher: es gehören zu ihr nahezu alle überhaupt edirten ägyptischen Hymnen. Die wichtigsten Religionsurkunden dieser Art, diejenigen, welche am deutlichsten die eigentümliche allen diesen Texten zu grunde liegende Denkweise aussprechen, gehören der Ramessidenperiode an. Aus dieser Zeit stammen auch die beiden Texte, welche wegen der vortrefflichen analytischen Commentare, mit denen sie herausgegeben sind, sich am besten als Einleitung in das schwierige Studium dieser Litteratur eignen: der Hymnus am *Ȧmen Rā* auf dem Papyrus Bulaq Nr. 17[1]) und die sogenannte *Litanie du Soleil*, eine Reihe von Texten aus den Gräbern der thebanischen Könige bei *Biban el Moluk*[2]).

Charakter der Hymnen

Wenn im Vorstehenden diese ganze Hymnenclasse als philosophische bezeichnet wurde, so soll damit nicht ausgedrückt sein, dass es den Verfassern darum zu thun gewesen sei, wissenschaftliche Erkenntnisse über den Urgrund alles Seins mitzuteilen. Eigentliche Wissenschaft, d. h. die bedingungs- und vorurteilslose Untersuchung der Dinge, die sich Selbstzweck ist, haben die orientalischen Völker, wenigstens nach den bisher bekannten Denkmälern zu schliessen, nicht gekannt; die Griechen sind die Begründer aller wirklichen Wissenschaft, wenn sie auch ihr Wissen grossenteils den Barbaren entlehnen. Im Orient kann sich die philosophische Erkenntnis nur an und in der religiösen Formel aussprechen. Insofern stehen die ägyptischen Hymnen den orphischen Liedern ganz nahe, die übrigens, wie wir sehen werden, zu ihnen in einem bestimmten Abhängigkeitsverhältnis stehen. In diesem Sinne lässt sich auch die von einigen neueren Ägyptologen für die ägyptischen Hymnen angewendete Be-

1) Herausgegeben von Mariette *les Papyrus égypt. du Musée de Boulaq* Paris 1872 (*pl.* XI—XIII). Stern hat (Zeitschr. für ägypt. Spr. u. Altert. 1873. S. 74 ff.) den Hymnos in seiner Ausgabe eines andern Hymnos an *Ȧmen Rā* (aus den südlichen Tempeltrümmern von Karnak) übersetzt. — Commentirte Ausgabe von Grébaut: *hymne à Ammon Ra* Paris 1874. — Nachher ist der Hymnos von Goodwin *transactions of the soc. of bibl. archaeol.* II. 250 ff.; *records of the Past* II. 121 ff. übersetzt worden.

2) Herausgegeben von Ed. Naville *la litanie du Soleil* Leipzig 1875.

zeichnung 'Mysterienlitteratur' insofern rechtfertigen, als sie Gedanken aussprechen, welche in Griechenland in der Form der Mysterien auftreten. Aber was in Griechenland die Ausnahme blieb, dass die Mysteriendienste in den Kreis der öffentlichen Culte eingefügt wurden, das ist in Ägypten, soweit wir sehen können, vollständig durchgeführt. Wohl ist unendlich oft, ebensowohl bei griechischen Schriftstellern wie in ägyptischen Texten, von der Geheimhaltung der Lehre die Rede[3]) und dem entsprechend bezeichnen sich die Gläubigen als die Eingeweihten oder Wissenden *(reχiu)*[4]), aber es fehlt in den Texten durchaus an einer Spur, die auf einen Gegensatz zu einer ausserhalb der Verbindung stehenden Menge hinwiese. Konnten auch die in den Hymnen ausgesprochenen transscendentalen Ideen ihrer Natur nach niemals den Inhalt einer eigentlichen Volksreligion ausmachen, so wurde doch die alte Volksreligion, soweit sie nicht in die neuen Vorstellungen aufgenommen war, von priesterlicher Seite nicht zum Besten des unwissenden Volkes weiter gepflegt: die Religion im ganzen hatte sich durch Umdeutung der symbolischen Sprache verändert, und es blieb dem Einzelnen überlassen, sich von den neuen Ideen so viel anzueignen, als er eben vermochte.

Der Widerspruch zwischen der thatsächlichen Allgemeinheit und der fingirten Abgeschlossenheit erscheint zwar auffallend, findet sich aber ganz ebenso in Griechenland bei den öffentlichen Mysterien, z. B. in Eleusis, und erklärt sich hier wie dort teils aus dem Reiz, den das Geheimnisvolle auf den menschlichen Geist ausübt, zumal da, wo es sich um Ergründung der letzten Ursachen handelt, teils aber, und das ist für uns das Wichtigere, aus der Geschichte dieser Lehren. Es scheint mir nämlich von selbst einleuchtend, dass die ägyptische Mysterienlehre in der That einmal das gewesen sein muss, als was sie uns in den Texten nicht mehr entgegentritt: der Sonderbesitz einer kleinen Minderheit, welche zwar von vorhandenen Religionsbegriffen ausgieng, aber diese in ihrem Sinne ummodelte und, eine Religionsgemeinde innerhalb der offiziellen Gemeinde bildend, der geheimen Mitteilung wirklich bedurfte. Dies Verhältnis der in den Hymnen niedergelegten Religion zu einer früheren, nicht transscendentalen Religion würde, wenn es selbst an anderen Indizien fehlte schon aus der eigentümlichen Sprache der Hymnen sich ergeben. Nir-

3) z. B. Diod. I. 21; 27; Clem. Alex. *strom.* V. 7. 566 C Sylb. (Dind. III. 33); Porphyr. bei Eus. *praep. ev.* V. 10. 3 (*fr. hist. gr.* III. 496. 3). Im Totenbuch finden sich am Schluss der Kapitel bisweilen Formeln wie die am Ende von Kap. 136: 'dass dies nicht gesehen werde durch irgend einen Menschen ausser dir!' Auf der Legende der Statue des Grosspriesters *Ptah mer* zu Memphis (Pierret *essai sur la mythol. égypt.* Paris 1879. S. 12) heisst es: 'er bedeckte mit einem Schleier Alles, was er gesehn hatte.'

4) Dümichen Bauurk. von Dendera S. 12; E. Meyer Gesch. des Alt. I. § 67, dessen Beurteilung der Geheimlehre ich jedoch im allgemeinen nicht teilen kann.

gends schafft der Gedanke sich seine Form selbst: er kleidet sich in einen Ausdruck, der offenbar für ganz andere Vorstellungen gefunden ist, für Vorstellungen, denen der neue Gedanke feindlich gegenübersteht und mit denen er sich doch selbst identificirt. Dieser Umstand hat vielleicht nicht minder als das Bestreben der Abschliessung zu dem oben S. 453 besprochenen Mysticismus der Hymnensprache beigetragen. — Dieser innere Widerstreit der äusserlich zusammengegossenen alten und neuen Vorstellungen durchzieht nun aber die ganze ägyptische Religionsauffassung. Wie wäre es auch möglich, dass sich der Gegensatz auf die sprachliche Form beschränkte: ein Gedanke, der kein Mittel hat, sich klar auszudrücken, ist eben kein klarer Gedanke. So entsteht eine eigentümliche Unbestimmtheit auch des Gedankens, welche uns nicht einmal darüber ganz klar werden lässt, ob der letzte Grund dieser philosophirenden Religion der Monotheismus, der Pantheismus, oder gar, wie es die Hymnen von Dendera nahe zu legen scheinen[5]), der Atheismus war. Es sind Texte vorhanden, welche dem Mosaismus ganz nahe stehen, mit dem die ägyptischen Religionsvorstellungen übrigens auch hinsichtlich der Moralgebote höchst beachtenswerte Übereinstimmungen zeigen[6]); Hymnen, wie der an *Âmen* auf dem Pap. Anastasi[7]), würden, wenn sie zufällig in den Psalmen erhalten wären, sich schwer von den übrigen Liedern der hebräischen Sammlung unterscheiden lassen. Überhaupt aber kann schon jetzt gar nicht bezweifelt werden, dass alle diejenigen Vorstellungen, welche im Begriff des *Jahve* vereinigt sind, in Ägypten zur Zeit der thebanischen Dynastien vorhanden waren; und wenn etwa innerhalb der hebräischen Überlieferung sich Spuren vorfinden sollten, welche nach Ägypten als der ersten Heimat der *Jahve*religion hinweisen, so würde wenigstens von Seiten des Inhaltes der ägyptischen Religionsvorstellungen dieser Origination nichts im Wege stehen. Ebenso finden sich in den Hymnen sehr deutliche Anfänge jenes eigentümlichen Gegensatzes zwischen dem guten und bösen Princip in der Schöpfung, welchen man als den Grundgedanken des Zoroastrismus zu betrachten pflegt, der sich aber auch im Mandäismus findet und deshalb

5) Mit Recht bemerkt Le Page Renouf *Hibb. lectur.* (1879) S. 239, dass *Hathor* hier ganz in der Rolle der lucrezischen *Venus* auftritt.

6) So wird z. B. in beiden Litteraturen die Verheissung eines langen Lebens auf Erden an die Ehrfurcht vor den Eltern geknüpft. Anderes bei Chabas *Hebraeo-Aegyptiaca* in *transact. of the soc. of bibl. arch.* I. 173—182. Vgl. auch Denselben '*le plus ancien livre du monde*' und 'über den Papyrus Prisse' Zeitschr. für ägypt. Spr. u. Alt. 1870. S. 81 ff.; 97 ff.; Mariette *Coll. des Papyrus de Boulaq. Vol.* I.

7) Eine Übersetzung giebt z. B. Goodwin *transact. of the soc. of bibl. arch.* II. 353—359. Den monotheistischen Charakter der ägyptischen Religion hebt, wie mir scheint, viel zu einseitig hervor E. de Rougé *annales de la philos. chrét.* XX. 327. — Vgl. auch unten S. 502 Anm. 32.

wohl auch der altbabylonischen Speculation zugeschrieben werden darf. Am häufigsten aber sind doch solche Stellen, welche auf einen primitiven Pantheismus nach Art des in den jüngeren vedischen Texten überlieferten schliessen lassen[8]). Auch stimmt der Ausdruck häufig auffallend mit dem vedischen überein und kann unter Umständen zur Deutung dieses mitverwendet werden. So glaube ich z. B. in den häufigen Götteridentificationen des *Rigveda* nicht mit M. Müller einen Ausdruck des Henotheismus, sondern nach Analogie der ganz ähnlichen ägyptischen Texte eine sehr primitive Form des Pantheismus sehen zu müssen. — Alle diese verschiedenen Richtungen treten nun innerhalb der ägyptischen Litteratur keineswegs gesondert, etwa als Doctrinen verschiedener Schulen, sondern ganz unterschiedslos oft in denselben Texten auf: ein deutliches Anzeichen, dass wir hier an der Quelle eines Stromes stehen, aus dem alle antiken Denker, Religionsstifter nicht minder als Philosophen, gelegentlich Canäle nach verschiedenen Richtungen hin auf die eigenen Felder geleitet haben.

Eine systematische Darstellung der ägyptischen transscendentalen Religion ist zwar öfters versucht[9]), aber gegenwärtig, wenigstens für den Verfasser, noch nicht möglich, und wäre sie es, so könnte sie in diesem Werke keine Stelle finden, da diese Religionsvorstellungen weder für den Cultus noch für den

Die religiösen Vorstellungen in den Hymnen

8) Namentlich die jüngeren Texte, welche den griechischen Berichterstattern oder deren Quellen vorlagen, tragen diesen Charakter, und daher ist die Verwandtschaft der indischen und der ägyptischen Priesterphilosophie, welche für Creuzer von einer so entscheidenden Bedeutung wurde, früh hervorgehoben worden, vgl. Schlegel über die Sprache u. Weisheit der Indier 1808 S. 112; Bohlen das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Ägypten; O. Frank über die indischen Verwandtschaften im Ägyptischen besonders im Hinblick auf Mythologie. Separatabdruck aus den Abhandl. der Bayr. Akad. der Wissensch. München 1840. S. 101—154. Anderes bei Gladisch Empedokles und die Ägypt. S. 26. A. 62. — Von den zahlreichen älteren pantheistischen Texten, die grossenteils bereits früher gelegentlich erwähnt wurden, seien hier noch hervorgehoben ein Hymnos auf *Ptah* (Pierret *étud. égypt.* I. 6) und das inschriftlich erhaltene Gebet, welches dem *Panehsi* in den Mund gelegt wird (Brugsch *Mon. pl.* 3; Reinisch ägypt. Chresthom. *pl.* 15).

9) Champollion der sein *Panth. Ég.*, die unbefriedigendste seiner Arbeiten, schon 1823 begann, sah selbst die Vorzeitigkeit seines Unternehmens ein und liess dasselbe (1825) unvollendet. Dann haben Wilkinson (*materia Hieroglyphica* 1828 und *Customs and manners* IV. V) und Bunsen (Ägypt. Stellung I. 423—510 und nach Lepsius' Auffassung modificirt in der dritten Abteilung des fünften Bandes) gehandelt. Der neuste umfassende Versuch ist der von Brugsch Religion und Mythologie der alten Ägypter Leipzig 1884. 1. Hälfte, (vgl. dessen Aufsatz 'die Weisheit der alten Ägypter' deutsche Revue VII. (1882) I. S. 59 ff. Die Versuche früherer (wie Jablonski *Pantheon Aegypt.* 3 *voll.* Frankf. a/O. 1750—1752) und der auf dem früheren Standpunkt stehen gebliebenen Neueren (wie Beauregard *les divinités égyptiennes*) kennen nicht einmal die Probleme, welche gegenwärtig gestellt sind. Nicht zugänglich ist mir F. Robiou *recherch. réc. sur la relig. de l'ancienne Égypte* I. *la théol. égypt.* (angeblich aus der Zeitschrift *le Muséon*).

Mythos von wesentlicher Bedeutung gewesen sind. Den ersteren liessen sie, wie es alle antiken transscendentalen Religionen bis auf Buddha und Christus gethan haben, im ganzen unverändert, nachdem die crassesten Widersprüche gegen die ideale Lehre beseitigt waren; der Mythos wurde durch die neue Religionsauffassung wohl vertieft, aber äusserlich nicht nachweisbar erweitert. Nur soweit diese ägyptische Transscendentallehre mitbestimmend auf die übrigen antiken Religionen eingewirkt hat, kommt sie für uns in Betracht, und in diesem Sinn wird die Hervorhebung einiger charakteristischer Punkte genügen. Bei dieser Darstellung müssen die Ausdrücke mit grosser Behutsamkeit so gewählt werden, dass der Gedanke nicht eine bestimmtere Form gewinnt, als er sie in den Texten selbst besitzt, und dass namentlich unentschieden gelassen wird, ob das vorgestellte höchste Wesen als immanent in der ewigen Welt oder als ein ausserhalb der geschaffenen Welt stehender Weltschöpfer vorgestellt wurde.

Gegensatz von Materie und Geist in den Hymnen

Wie jede transscendentale Weltauffassung basirt auch die ägyptische philosophische Religion auf dem Gegensatz von Materie (*χeperu* 'Körper' *plur.*) und Geist (*äru* 'Geister')[10]. Dieser den Vorstellungskreis des Totenbuches beherrschende und möglicherweise innerhalb der Funeralgesänge entstandene begriffliche Gegensatz galt ursprünglich sehr wahrscheinlich nur von der animalischen Welt, er wurde aber generalisirt, indem man ihn in naiver Allegorie auf alle möglichen kosmischen Verhältnisse übertrug. So wurde z. B. der Himmel als Geist, die Erde als Körper gedacht[11]. Das Unbeholfene dieser Symbolik musste bald einleuchten: sie setzte das relativ besser Wahrnehmbare dem relativ weniger gut Wahrnehmbaren gegenüber, Geist und Körper aber unterscheiden sich darin, dass der Eine absolut nicht wahrnehmbar, der Andere durchaus wahrnehmbar ist. Dies führte zu der Annahme eines dem Geiste analogen Wesens, welches hinter

Der 'unbekannte' Weltgeist

den Naturerscheinungen verborgen *(ämen)* ist, und welches mit dem vermutlich dem Polytheismus entlehnten Ausdruck *nuter* 'Gott' bezeichnet wird. Die Verborgenheit dieses Wesens wird oft in sehr bestimmter Weise betont[12]), z. B. in den oft citirten Versen:

Gott wird im Steinblock nimmer ausgemeisselt,
In Statuen nicht, die beide Kronen tragen,
Denn er ist unsichtbar.

10) Vgl. über diese Terminologie Naville *lit. du Soleil* S. 17.

11) So heisst es von *Harχuti (Harmaχis)*, dass die Erde sein Körper und dass sein Geist dort oben sei. Anderes bei Leféb. *mythe Osir.* S. 220 ff., der u. A. S. 228 den mythischen Ausdruck anführt, dass der Geist des Osiris (das Licht) seine Mumie (die Erde) bestrahlt.

12) Vgl. *Pap. Sall.* II. 12. *l.* 6—8; *Pap. Anast.* VII. 9. *l.* 1—3. Die Übersetzung der obigen Verse ist nach Maspero *étud. égyptiennes* 1879. S. 43 gegeben. Vgl. auch Le Page Renouf *Hibb. lect.* 1879. S. 223.

Kein Opfer dringt, kein Dienst zu ihm empor,
Und kein Mysterium zieht ihn hernieder.
Man kennet nicht die Stätte, da er thront,
Und sieht ihn nicht durch heiliger Schriften Kraft.

Der Dienst dieses verborgenen Gottes erscheint nun identificirt mit dem des *Ȧmen*[13]), d. h. 'des Verborgenen' von Theben, welcher möglicherweise schon vor der transscendentalen Umdeutung der Religion bestand, und einerseits durch seinen Namen der supranaturalistischen Umdeutung eine Handhabe bot, andrerseits als Localgott der Reichsresidenz für die Stelle der Hauptgottheit besonders geeignet scheinen musste. Dass der verborgene Gott als ein einziger (*nuter uā* 'der alleinige Gott' im Gegensatz zu *uā nuter* 'ein Gott'[14]) als der 'Eine vom Einen' (*uā en uā*) bezeichnet wurde, war dadurch nahe gelegt, dass die Negation der sinnlichen Wahrnehmbarkeit als solche ebenso wenig eine Teilung in unterscheidbare Classen gestattet wie irgend eine andere Begriffsnegation. Die Setzung eines alleinigen Gottes zerstörte nun zwar die bestehende Religion, welche, wie wir aus den fortlebenden Resten folgern müssen, polytheistisch war; aber die Bildung des neuen Begriffes war viel zu sehr im Rahmen eben jener bestehenden Religion erfolgt, als dass der Gegensatz hätte unlöslich scheinen können. Wer in der späteren hellenistischen Zeit oder wer heut zu Tage einen derartigen Widerspruch ausgleichen wollte, dem bietet sich als erstes Auskunftsmittel die Annahme der Emanation, und eben mit Hülfe dieses Begriffes versuchen die meisten modernen Darsteller[15]) der ägyptischen Religion Ordnung in das Chaos zu bringen. Die Texte scheinen mir diese Annahme nicht zu bestätigen. Der ägyptische unbekannte Gott war keine unablässig in der gesammten Erscheinungswelt waltende Weltseele: der ägyptische Gedankenkreis ist viel primitiver, aber freilich in seiner Art nicht ohne Scharfsinn ausgefüllt. Der verborgene Gott kann zwar, ebenso wie der gerechtfertigte Mensch nach dem irdischen Tode, jede Gestalt annehmen, welche ihm beliebt, aber immer nur eine bestimmte Gestalt[16]). Successive durchläuft der unbekannte Gott alle Objecte

13) Über den ursprünglichen Begriff des *Ȧmen* handelt z. B. J. de Rougé *mél. d'archéol.* I. 71 ff.

14) Brugsch hierogl. Gramm. S. 23. *nuter uā* z. B. im Pap. des *Hunnofer*.

15) So übersetzt z. B. de Rougé *mél. d'archéol. ég. et assyr.* II. 104 *ȧṭet* 'Thau' durch Emanation.

16) In der ersten der Anrufungen des *Rā* im *Ȧment* wird der Gott bezeichnet als *ṭeb ṭemt*, was Naville *lit. du Sol.* S. 19 übersetzt *l'enveloppe universelle.* '*ainsi la première personnification de Ra c'est l'univers lui-même, ou pour mieux indiquer que c'est tout ce qui existe dans ses limites les plus reculées, l'enveloppe de l'univers, l'enveloppe universelle.*' Wäre diese Deutung des dunkeln Ausdrucks richtig, was mir nicht wahrscheinlich dünkt, so dürfte man darum doch den Ägyptern Pantheismus im modernen Sinn des Wortes nicht zuschreiben: es hat

des Cultus, und eben das jeweilig von ihm zu seiner Wohnung auserkorene Object ist es, welches die bestehende Religion anzubeten gebietet. So wird die ursprüngliche Vielheit der Götterwelt gerettet: neben dem *nuter uā* steht friedlich die *pa-t nuter-u*, die Gesammtheit der Einzelgötter, welche nicht etwa Ausflüsse des allgemeinen Gottes sind, überhaupt keine eigene Individualexistenz besitzen, vielmehr nur als vorübergehende Functionen oder Rollen *(sep)* des wahren Gottes aufgefasst werden[17]). Gott ist *uā her sep-f ma em ām nuter-u* 'Einer in seiner (jedesmaligen) Function wie mit den Göttern', d. h. gleichviel, ob man ihn allein betrachtet, oder ihn nicht von den übrigen Formen trennt[18]). Statt des Ausdrucks *sep* wird auch *ren* 'Name' gebraucht: all die Götter des ägyptischen Pantheons sind nur verschiedene Namen für jenes unerforschliche Wesen, zu dem zu beten die priesterlichen Philosophen gebieten. So wird der, dessen Name verborgen ist *(Āmen ren-f)* zu einem 'Vervielfältiger (seiner) Namen' *aš ren-u*. Da ferner jede als göttlich verehrte Naturerscheinung während der Zeit ihres Cultus als periodische Stätte des alleinen Gottes gilt, so kann die polytheistische Gottheit, welche in der Naturerscheinung waltet, auch gradezu als Körper (*ḥā-u* eigentlich 'Glieder') des unbekannten Gottes bezeichnet werden[19]). Im Hymnos an *Āmen Rā* sprechen die übrigen Götter zu dem, bei dem der Alleine weilt: *tia-na bi-u-k* 'wir beten an deine Seelen' d. h. den Alleinen.

Statt des Verhältnisses von Geist und Körper tritt auch das Verhältnis von Vater (Schöpfer) und Sohn (Geschöpf) in den Hymnen auf. Häufig erscheinen beide Vergleichungen combinirt. '*Rā* erschafft seine Glieder' heisst es im Totenbuch[20]), die Götter beten zu ihrer Seele als zu ihrem Erzeuger[21]). Der unbekannte Gott ist der Vater aller Götter, der schöne Stier der Götterversammlung *(ka nefr en pa-t nuteru)*[22]). Die

keinen Sinn, die Gottheit erst als absolute Weltseele zu bezeichnen und dann doch noch bestimmte Manifestationen anzunehmen, wie es eben im Verlaufe jenes Textes geschieht.

17) Am treffendsten scheint mir Grébaut *hymne à Amon Ra* S. 100 ff. dies Verhältnis dargestellt zu haben.

18) Grébaut a. a. O. S. 96, vgl. dazu S. 99 *il était impossible d'exprimer plus clairement, que tous les dieux se confondent en un seul être, dont Āmen n'est qu'un nom dans son rôle particulier.*

19) Daher heisst es: Alle Dinge sind die Glieder Gottes Leps. Denkm. VI. 118 nach der Übersetzung von Pierret *mél. d'arch. ég. et ass.* II. 116 *Salut à toi ainsi qu'à ceux de ton essence, que tu as faits, après que tu fus devenu un dieu, et que les chairs eurent formé leurs chairs d'elles mêmes. Increé était le ciel, increéé était la terre, ne coulait pas l'eau, tu as organisé la terre, tu as réuni tes chairs, tu as compté tes membres.*

20) Totenbuch Kap. 17. 4; S. 54 bei Pierret.

21) Grébaut *hymne à Amon Ra p.* 160.

22) Hymnus an *Am. Rā pl.* I. *l.* 5.

Götter sind aus dem Munde des Alleinen geflossen und da ebendaher auch nach einem anderen, an sich leicht verständlichen symbolischen Ausdruck die Wahrheit fliesst, so tritt ein eigentümlicher mystischer Zusammenhang zwischen der Götterschöpfung und der göttlichen Wahrheit ein. 'Der Wahre seiend zeugst du die Götter' heisst es in einem Papyrus Harris[23]), der Hymnos an *Åmen Rā* nennt den Gott (I/6) *neb māt åtef nuter-u* 'Herr der Wahrheit, Vater der Götter' und (X/5. 6) *s]χem nuter-u mā-ti neb åp-t-u em ren-k pu en år māt* 'Ursprung der Götter, Wahrheit, Herr von Theben, (du bist es) in deinem Namen als Schöpfer der Wahrheit'. Vielleicht darf auch der Ausdruck *utu tut χeper nuter-u* 'er spricht das Wort, es erschaffen sich die Götter' in diesem mystischen Sinne verstanden werden[24]). — Der Gott, welcher der Vater aller Götter ist, hat natürlich selbst keinen Vater; die Hymnensprache drückt dies in ihrer Weise dadurch aus, dass sie ihn sich mit seiner eigenen Mutter erzeugen lässt: ein Ausdruck, der, wie wir bereits früher durch Vergleichung der indischen Sacralsprache folgerten (S. 455), ein Residuum aus einer früheren Religionsstufe ist.

Verhältnis der Religion zum Volke

Da es keinem Zweifel unterliegt, dass Vorstellungen, wie die hier entwickelten, ebenso wenig wie die des indischen Brahmanismus, dem Volke zugänglich gewesen sein können, so fragt sich, welche Mittel denn das philosophirende Priestertum anwendete, um den Zusammenhang mit dem Volke nicht zu verlieren, dessen es doch schon deshalb bedurfte, weil ohne ihn die Basis seiner Macht — die Stützen der Gesellschaft, wie man heute sagen würde — wankend geworden wäre. So augenfällig auch der Parallelismus zwischen Indien und Ägypten ist, so zeigt sich doch in diesem Punkte wieder eine merkwürdige Verschiedenheit: die Geschichte wiederholt sich nicht, dieselbe Idee nimmt je nach den Verhältnissen, in denen sie auftritt, immer neue Gestalt an. Da der ganze indische Mysticismus eben vom Ritual ausgieng, so brauchte er dieses Ritual selbst, um sich dem Volke vernehmlich zu machen, äusserlich nicht pomphafter zu gestalten: verstand auch das Volk die Gedanken der Brahmanen nicht, so hatte es doch eine Ahnung davon, dass die Ceremonie, die man ihm vormachte, etwas besonders Heiliges sei. Dieser Weg war in Ägypten verschlossen, weil die priesterliche Mystik in dem Besten, was sie geleistet, in keinem Zusammenhang mit dem Ritual mehr stand. Eben deshalb erhielt aber dieses, zum Ersatz für die innere Weihe, welche es in Indien besass, einen luxuriösen, die Sinne reizenden Charakter. Das von anfang an im Cultus vorhandene mimetische Element wurde gesteigert; die künstlerische Gestaltung des Tempels, reiche Processionen befriedigten die

23) *pl.* V. *l.* 2 f.

24) Vgl. was wir oben S. 449 über das hermetische Buch κόρη κόσμου gesagt haben.

Schaulust des Volkes. In dieser Hinsicht hat Ägypten einen maassgebenden Einfluss auf die gesammte abendländische Welt ausgeübt, der in dem sogenannten Christentum des heutigen Südeuropa noch fortdauert. Nicht, als ob der Widerspruch zwischen der supranaturalistischen Doctrin und dem sehr weltlichen Cultus unbemerkt geblieben wäre. Es fehlte nicht an Stimmen, welche teils die Reduction, teils die Aufhebung des Rituals forderten; schon oben (S. 492) lernten wir das Urteil eines Priestergelehrten über den Wert des Opferdienstes kennen. Ebenso war es in den von Ägypten geistig abhängigen Ländern: in Palästina äusserten sich die Propheten ganz ähnlich wie jener ägyptische Priester, in Italien hatte unter dem Einfluss des Pythagoreismus, welcher überhaupt von allen abendländischen Erscheinungen dem Brahmanismus am nächsten steht, der Cultus in älterer Zeit einen so einfachen Charakter, dass man z. B. mit Recht von König Numa sagen konnte, er habe zwar mühsam zu übende, aber wohlfeile Opferceremonien angeordnet. Aber im ganzen Mittelmeergebiet hat schliesslich doch das Opfer allmählich immer wieder den pomphaften Charakter angenommen, den es schon im alten Ägypten hatte. — That denn nun aber das Priestertum nichts, um die geübten Ceremonien in einen wenn auch nur scheinbaren Gedankenzusammenhang mit den leitenden Ideen der transscendentalen Religion zu bringen? Es lässt sich dies von vornherein annehmen, und es sind auch in der Überlieferung Spuren davon vorhanden. Wenn es z. B. in einem Kalender von Edfu heisst, der Hierogrammat und der Vorsänger solle die Kapitel von der Herrichtung der Opfer vorlesen[25]), so kann man dies kaum anders als von Schriften verstehen, welche die Ritualvorschriften nicht blos trocken aufzählten, sondern auch ihren mystischen Sinn erläuterten. Eine allerdings nicht grosse Anzahl von mystisch-ritualistischen Texten ist sogar auf uns gekommen. So zeigt das Ritual des Einbalsamirens, welches Mariette im ersten Band der Papyrus von Bulaq nach Pap. 3 und Maspero (*mémoire sur quelques papyrus du Louvre* S. 14 ff.) nach Pap. 5158 des Louvre herausgegeben hat, eine durchgängige Beziehung zwischen Ritual und Hymnos. Ähnlich verhält es sich mit der Inschrift im Osiristempel auf der Terrasse des Hathortempels in Tentyra[26]): in mystischer Weise werden die Ceremonien beschrieben, welche die zusammengeströmten Priester, der König an der Spitze, dem Osiris verrichten. Von allen ägyptischen Texten sind dies diejenigen, welche in ihrem Gesammtcharakter den indischen Religionsurkunden am nächsten stehen. Man sieht, die Ideen, welche der Geschichte des

25) Kal. von Edfu III. 8; Brugsch drei Festkalender S. 12.

26) Brugsch-Dümichen *recueil* I. 15. 16; *ib.* IV. 1—27; Mariette Denderah IV. *pl.* 35—39; Lauth Zeitschr. für ägypt. Spr. u. Alt. 1866. S. 64 ff.; Loret *rec. des trav. rel. à la phil. et à l'archéol. ég. et ass.* III. 43 ff.

Brahmanentums ihren Stempel aufgedrückt haben, fehlten auch am Nil nicht, aber sie gelangten hier nicht zur Herrschaft. Die Vorstellungswelt der geistigen Führer lag nach einer andern Richtung hin, und dies eben ist der Grund, dass die erhaltenen Denkmäler, welche vorzugsweise den Ideenkreis der Priesteraristokratie widerspiegeln, verhältnismässig so wenig von dem ritualistischen Mysticismus berichten.

Die vornehme Exclusivität, in welcher sich der ägyptische Supranaturalismus anscheinend dauernd erhielt, und durch welche er sich von dem Mosaismus, Christentum und Islam wesentlich unterscheidet — diese Exclusivität begünstigte das Entstehen noch einer anderen Litteraturgattung, welche die an sich nicht zur Praxis hindrängende Religion für die Bedürfnisse des Lebens verwertbar zu machen strebte. Es war dies die dritte der oben genannten drei Gattungen der ägyptischen Sacralschriften: die magische oder Zauberlitteratur. Obwohl auch diese Gattung der Religionsdenkmäler wahrscheinlich unter dem Einfluss des Priestertums stand, versteht es sich doch von selbst, dass die Blütezeit der supranaturalistischen Religion, die Zeit der Ramessiden, sie mehr geduldet als begünstigt hat. Damit stimmt es überein, dass in den Ramessidendenkmälern die magischen Litteraturdenkmäler fast ganz fehlen. Aus dem sogen. alten Reiche hat Maspero[27]) Zauberformeln gegen den Schlangenbiss veröffentlicht, die sich in der Pyramide des *Unas* (Ende der 5. Dyn. nach der herrschenden Chronologie) finden. Sie scheinen rhythmischen Tonfall zu zeigen und demnach zum Gesange bestimmt gewesen zu sein. Die grosse Mehrzahl der magischen Texte gehört jedoch den allerjüngsten Perioden der ägyptischen Litteratur an, wie sie denn auch in hellenistischer Sprache auftreten[28]). Für die Religionsgeschichte sind diese Papyrus im ganzen

Zauberlitteratur

27) *Rec. de traveaux relatifs à la philol. et à l'arch. ég. et ass.* III. 219—224.

28) Unter den magischen Texten ist in erster Linie zu nennen der Papyrus Harris (Chabas *le papyrus magique Harris* Chalons s/S. 1866; *Records of the Past* X. 137—158. Er enthält am Schluss semitische Anrufungen, wie sie auch gelegentlich in der medicinischen Litteratur vorkommen, die sich überhaupt mannichfach (z. B. im medic. Papyrus in Berlin und im Pap. Ebers in Leipzig *cf.* Ebers Zeitschr. für ägypt. Spr. u. Alt. 1873. S. 41 ff.; vgl. auch die medicinischen Zaubersprüche des *Horos* auf dem Krokodil *ib.* 1868. 103) mit der magischen berührt. — Aus dem nicht unbedeutenden Kreis sonstiger magischer Schriften seien erwähnt: der stark verstümmelte Papyrus 3229 des Louvre (über Traumzauberei), von dem Maspero *mém. sur qu. pap. du Louvre* S. 113 ff. eine Beschreibung giebt; die magischen Papyrus von Leyden (beschrieben von Chabas *notice sommaire des papyrus hiératiques du Musée de Leyde.* Auch das Buch des *Amenhotep* (*Louvre pap.* 3248; den Anfang übersetzt Maspero *mém. s. qu. p. du Louvre* S. 58), welches eine lange Reihe magischer Namen enthält, kann

von nicht sehr grosser Bedeutung und jedenfalls in dieser Beziehung mit den Hymnen und der Funerallitteratur nicht zu vergleichen. Eigentlich nur insofern sie Bruchstücke der beiden anderen Litteraturgattungen enthalten[29]), kommen sie als Religionsquellen in Betracht. Vielleicht standen sie anfangs überhaupt ausserhalb der religiösen Litteratur, wie es z. B. Maspero nicht ohne Grund von dem Schlangenzauber der Pyramide Unas vermutet[30]).

Rückblick auf die ägyptische Litteratur

Der Überblick über die heiligen Schriftdenkmäler der Ägypter, den wir im Vorstehenden zu geben versuchten, zeigt, dass das, was diese Denkmäler positiv enthalten, keineswegs der ganze Inhalt der ägyptischen Gotteslehre war. Das ist der zweite Grund, der es so schwer macht, aus ihnen ein wirkliches Bild von dem Gesammtcharakter der Religion zu gewinnen: sie stellen uns dieselbe nur von einer Seite her dar, und zwar von einer andern Seite her als die Veden die vedische Religion. Daher erklärt sich auch zum Teil der bei aller Übereinstimmung im einzelnen sofort in die Augen fallende Unterschied zwischen den ägyptischen und den indischen Sacralschriften. Schon das Überwiegen der Funerallitteratur im Nilland giebt dem Gesammteindruck der ägyptischen heiligen Schriften einen besonderen Charakter. Aber selbst dieser Unterschied ist kein fundamentaler: wir fanden im zehnten Buch des *Rigveda* Funeralhymnen, welche denen des Totenbuches formell wie dem Inhalt nach sehr nahe stehen; eine Übereinstimmung, die um so bemerkenswerter ist, als die betreffenden vedischen Lieder einer Periode angehören, wo die, wie wir sehen werden, alte Sitte der Beerdigung durch die des Verbrennens ersetzt war. Was die Hymnenlitteratur betrifft, so fanden wir in Ägypten einen mystisch-philosophischen Styl vorherrschend, der zwar dem *Veda* im ganzen fremd ist; aber auch in dieser Hinsicht finden wir im zehnten Buch des *Rigveda* Hymnen, welche einen primitiven Pantheismus direct und zwar in ganz ähnlichen Ausdrücken aussprechen, sich auch mit denselben theogonischen

in diesen Kreis gezogen werden. Über einen teils griechischen, teils ägyptischen (jedoch in alphabetischer Schrift aufgezeichneten) Zauberpapyrus s. Zeitschrift für ägypt. Spr. u. Altert. 1883. S. 89—109. — — Parthey 2 Zauberpapyri des Berliner Museums Abh. der Berl. Akad. der Wissensch. 1865.

29) So beginnt z. B. der magische Hymnus Harris mit Fragmenten von Hymnen an *Šu* und an *Åmen Rā*. — Über einen Göttermythos in dem Turiner Zauberpapyrus s. o. S. 453 Anm. 6. Das Verhältnis der magischen Texte zu den Hymnen und Göttermythen ist ein ähnliches, wie wir es S. 339 und 343 innerhalb der keilinschriftlichen Litteratur fanden.

30) Maspero *rec.* u. s. w. III. 224: *ce n'étaient peut être à l'origine que les chants de charmeurs de serpents.*

und kosmogonischen Problemen beschäftigen, wie die an den Wänden der Felsengräber von Biban el Moluk erhaltenen Hymnen. Dafür zeigt die indische Litteratur eine durchgängige Beziehung auf das Ritual, die ihr einen von der ägyptischen sehr verschiedenen Gesammtcharakter verleiht, aber wir fanden doch auch in Ägypten nicht blos Spuren, sondern selbst Reste von einer ursprünglichen Verbindung von Mythos und Cultus. Am Nil und am Ganges bestanden wohl dieselben Elemente, aber sie erscheinen in anderem Mischungsverhältnis.

Bevor wir die Betrachtung der ägyptischen Religionsquellen verlassen, muss noch die Frage wenigstens berührt werden, ob dieselben denn gar keinen Hinweis auf die Entstehung der merkwürdigen in ihnen enthaltenen Theologie geben. Wer diese Frage oberflächlich betrachtet, wird kaum für möglich halten, dass sie anders als in positivem Sinne beantwortet werden könne. Die ägyptischen Denkmäler gehören einem Zeitraum an, der — nach der herrschenden Chronologie — viertehalbtausend Jahre umfasst, und innerhalb dieses Zeitraums können die einzelnen Denkmäler — wieder müssen wir hinzufügen: nach der jetzt herrschenden Chronologie — meist mit so imponirender Sicherheit datirt werden, dass wir anscheinend erwarten dürfen, über die allmähliche Entstehung und den Verfall der ägyptischen Glaubenslehre, über dieses für die Gesammtgeschichte des menschlichen Geistes höchst wichtige Problem, aufs genauste unterrichtet zu werden, und, wenn sich unsere Vermutung über einen Zusammenhang der indischen und der ägyptischen Theologie bestätigt, am Nil die chronologischen Daten für die ohne Zeitpunkte überlieferte indische Religionsgeschichte zu finden. Scheint es demnach, als müsse jede Darstellung der antiken Gotteslehre von Ägypten ausgehen, so sind wir eine Begründung dafür schuldig, warum wir keineswegs diese scheinbar gegebene Bahn einschlagen, vielmehr die undatirbaren und vielleicht jüngeren indischen Denkmäler zur Reconstruction der ältesten Religionsgeschichte für brauchbarer halten, als die meist so bestimmt datirten ägyptischen. Zwei Gründe sind dafür maassgebend: ein persönlicher und ein genereller. Der erstere besteht in der Ansicht von dem Werte der allgemein recipirten Chronologie, die der Verfasser bis zum Anfang des sogen. neuen Reiches hinauf nur für bedingt richtig, von da an aufwärts aber für ganz zweifelhaft hält. Diese Chronologie ist bekanntlich gewonnen durch die Combination gleichzeitiger Urkunden, die natürlich nur ausnahmsweise über ihr chronologisches Verhältnis unzweifelhafte Auskunft geben, und der Königsliste, von der verschiedene Exemplare (z. B. in den verschiedenen Excerpten aus Manetho, ferner in dem berühmten Turiner Papyrus, in der Tafel von Abydos, in der Tafel Tuthmosis' III. zu Karnak) erhalten sind. Lassen wir nun auch alle die starken Willkürlichkeiten aus dem Spiele, welche erst die Excerpenten mit Manetho vorgenommen haben — indem sie z. B. die

Entstehung der ägyptischen religiösen Vorstellungen

Chronologie der Denkmäler

ganze jetzt übliche Dynastieneinteilung hinzufügten — Willkürlichkeiten, welche zu entfernen keineswegs immer leicht ist, sehen wir ferner auch von den zahlreichen Widersprüchen dieser Documente ab, welche oft nur mit den gewaltsamsten Mitteln verdeckt werden können, so würden diese Documente doch nur dann als glaubwürdig gelten können, wenn entweder die Quellenanalyse es ermöglichte, sie mit Sicherheit auf den Ereignissen gleichzeitige Nachrichten zurückzuführen, oder wenn sie in einer genügend grossen Anzahl von Fällen durch anderweitige gleichzeitige Nachrichten als im ganzen glaubwürdig erwiesen würden. Quellenanalyse, wie sie der Historiker bei antiken oder mittelalterlichen Schriftstellern verlangt, verbietet sich natürlich bei den ägyptischen Königslisten von selbst, und was die Übereinstimmung mit den Texten betrifft, welche die Könige und die Grossen zur Verherrlichung ihres eigenen Namens setzen lassen, so ist dieselbe in nur wenig Fällen eine zwingende; in der Regel können die Monumente wohl so geordnet werden, wie es jetzt auf Grund der Königslisten geschieht, ebenso gut aber auch anders, bisweilen ist die durch die Listen gegebene Reihenfolge mit der der Denkmäler sogar unvereinbar. Ferner ist es zwar richtig, dass die wenigstens zuweilen von den Pharaonen beobachtete Sitte, Serien ihrer Vorgänger als ihre Ahnen mitzuteilen, die Erhaltung von Königsreihen begünstigen musste; dies erhöht jedoch die Glaubwürdigkeit der erhaltenen Reihen nicht, da natürlich die Genealogen da, wo die wirkliche Überlieferung abbrach, eine künstliche schufen, so dass über den Zeitpunkt, wo diese aufhört, jene anfängt, nichts feststeht.

Dass endlich astronomische Berechnungen, mit denen die Richtigkeit der von den meisten Forschern — freilich mit mannichfachen Differenzen im einzelnen — recipirten Chronologie häufig gestützt werden soll, da, wo es sich um Zeiträume von Jahrhunderten und von Jahrtausenden handelt, nicht eben viel bedeuten können, lässt sich a priori erwarten, und es bestätigt sich dies, wie dem Verfasser wenigstens erscheint, auch bei eingehenderer Prüfung. Thatsächlich sind ganz verschiedene chronologische Ansätze mit diesem Argument gestützt worden, und es wird auf dasselbe daher gegenwärtig weniger Gewicht gelegt. Es sprechen aber andrerseits, wie mir scheint, auch entscheidende Gründe gegen die Ansicht, dass es irgendwie zuverlässige Königsreihen oder gar ausführlichere Geschichtsaufzeichnungen der älteren Zeit gab. Dass die älteren Königslisten bis Amenemha und Usurtesen construirt worden sind, scheint sich mir aus den Combinationen von Krall Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften phil.-hist. Classe 1879. Seite 131 ff. mit Sicherheit zu ergeben. Wenn einige Gelehrte, wie Maspero (*rev. crit.* 1880. S. 467), hiergegen einwenden, dass die nach Krall künstlich construirten Namenreihen doch z. T. aus unzweifelhaft echten Namen bestehen, so trifft dieser Gegengrund, wie es mir wenigstens vorkommt, die Sache selbst nicht, da es doch ganz natür-

lich ist, dass bei der Ansetzung von Königen, deren Namen bestimmte Zustände des Landes und seiner Bewohner ausdrücken sollten, wirkliche Königsnamen, soweit als möglich, verwendet wurden. Auch was Frick (Phil. Rundschau Bremen 1880. S. 1432) gegen Krall hervorhebt, dass nämlich ein Teil der nach diesem willkürlich zusammengestellten Namen bereits in alten Urkunden, wie dem *Pap. Prisse*, zusammengenannt werde, würde nur dann beweisend sein, wenn erstens das Alter und zweitens die Zuverlässigkeit jener Urkunden mit andern Gründen bewiesen werden könnte, als mit solchen, welche die Richtigkeit der überlieferten Chronologie schon voraussetzen. Beachtenswerter scheint mir eine andere Beobachtung, die gegen die Krallsche Kritik geltend gemacht ist, dass nämlich mit ganz ähnlichen Mitteln auch gewisse noch jüngere Partien der ägyptischen Geschichte verdächtigt werden könnten: nur muss aus diesem Grunde, wie ich glaube, grade das Gegenteil von dem gefolgert werden, was die Verteidiger der herrschenden ägyptischen Chronologie daraus folgern, nämlich, dass die construirten Königsnamen in eine noch viel jüngere Zeit hinunterreichen. Allerdings aber erfolgte die Construction der ägyptischen Geschichte nach ganz anderen Grundsätzen, als bei anderen Völkern, etwa bei den Juden, Griechen oder Römern, weil ein bei jenen fast ganz fehlender Factor, nämlich die Vergleichung mit alten Denkmälern, in Ägypten aller Wahrscheinlichkeit nach für die Geschichtsconstruction sehr wichtig gewesen ist. Denn dass in der That diese künstliche Geschichte nicht ohne Rücksicht auf die Inschriften der Palläste und Tempel zu stande gekommen ist, das scheint mir klar zu sein und es würde gewiss noch unverkennbarer hervortreten, wären nicht grade die den ägyptischen Geschichtsmachern vorliegenden Denkmäler grösstenteils uns und umgekehrt die uns vorliegenden jenen verschlossen geblieben. Diese noch erkennbare Benutzung älterer Urkunden könnte nun leicht als Gewähr relativer Zuverlässigkeit erscheinen; indessen selbst die auf diesem Wege gewonnenen echten Königsnamen mussten, wenn sie mit den Königen der Märchen- und Wundergeschichten combinirt wurden, eine Quelle neuen Irrtums werden. Dass aber die Novellen mit ihren Schilderungen fabelhafter Begebenheiten mit dazu beitrugen, den Königscanon allmählich festzustellen, ist bei der grossen Beliebtheit, deren sich diese Litteraturgattung in Ägypten erfreute, an sich höchst wahrscheinlich und überdies selbst in unseren so oft rationalistisch durchgesiebten Fragmenten bisweilen noch deutlich erkennbar. Denn wenn wir auch auf die mannichfachen märchenhaften ‘manethonischen’ Angaben (vgl. z. B. *fr.* 35 ff.; 40) insofern kein entscheidendes Gewicht legen dürfen, als wir mit Stern (‘die Randbemerkungen zu dem manethonischen Königscanon’ Zeitschr. für ägygt. Spr. u. Alt. 1885. S. 87—96) jene Angaben gar nicht für manethonisch halten, so zeigen sie doch jedenfalls das, dass in Ägypten ebenso gut wie überall sonst, Neigung

und Fähigkeit vorhanden war, Geschichte und Mythos zu verschmelzen. Eine Andeutung bei Diod. I. 53 (. . . . *ἀλλὰ καὶ τῶν κατ' Αἴγυπτον οἵ τε ἱερεῖς καὶ οἱ διὰ τῆς ᾠδῆς αὐτὸν ἐγκωμιάζοντες οὐχ ὁμολογούμενα λέγουσι*) weist sogar darauf hin, dass Hekataios poetische Bestandteile sei es schon bei Manetho als solche bezeichnet vorgefunden, sei es ihr Vorhandensein aus dem Charakter der ihm vorliegenden Berichte geschlossen hatte.

Aus diesen Gründen kann der Verfasser die ägyptische Chronologie zumal in ihrer ersten Hälfte nicht für so beglaubigt erachten, dass auf sie weittragende universalhistorische Schlüsse gebaut werden könnten; und dies Bedenken — das er als ein persönliches bezeichnet, weil allerdings eine Verständigung unmöglich erscheint, so lange noch von hervorragenden Forschern das Datum des Auszuges der Kinder Israel aus Ägypten mit chronologischer Sicherheit fixirt wird — dies Bedenken also nötigt den Verfasser, es ganz dem Leser zu überlassen, ob er das wenige, was wir über die Entstehung der ägyptischen Gottesbegriffe in Erfahrung bringen können, in das fünfte oder in das zweite Jahrtausend v. Chr. setzen will. Der zweite Grund — und über diesen scheint eine allseitige Einigung mir schon jetzt erreichbar — beruht darauf, dass das, was wir aus der chronologischen Zusammenstellung der einzelnen Religionsquellen gewinnen, alles Andere eher sein würde, als eine Religionsgeschichte. Wenn Lieblein in seiner Kritik des Systems von Le Page-Renouf[31]) betont, dass die ägyptische Religion keineswegs der Entwickelung ganz entbehrt, so sagt er damit etwas aus, das sich zwar eigentlich von selbst versteht, aber aus den Quellen, in ihrer jetzigen Anordnung wenigstens, keineswegs hervorgeht. Allerdings ist der Versuch, aus den Denkmälern einen Fortschritt des religiösen Denkens nachzuweisen, in neuerer Zeit mehrfach gemacht worden; mit wie wenig Erfolg, geht schon daraus hervor, dass aus denselben Denkmälern grade die entgegengesetzte Entwickelung gefolgert worden ist. Während die Mehrzahl der Forscher in den ältesten Texten einen allmählichen Fortschritt zum Supranaturalismus zu erkennen glauben, wird von Schiaparelli, Pierret u. A.[32]) an den Anfang vielmehr ein geläuterter

31) Lieblein *Egypt. relig.* Leipzig 1884.

32) Schiaparelli *del sentimento religioso degli antichi Egiziani* S. 15: *è certo però, che questa idea pura ed elevata, più comune nei tempi anteriori agli Hik-shos, si venne man mano restringendo a pochi, avvicinandosi agli ultimi tempi della monarchia egizia; più viva e chiara dapprima fu a poco a poco velata dalle sottigliezze theologiche, che le scuole sacerdotali dell' Egitto vi tesserono all' intorno: ma non si spense mai intieramenta.* Ähnlich urteilt Pierret in seinem *essai sur la mythologie* (wogegen Maspero in der Kritik dieses Aufsatzes, *rev. de l'hist. rel.* I. 120 behauptet, dass erst die politische Einigung den Monotheismus herbeiführte: '*le monothéisme égyptien n'est que la résultante d'un polythéisme antérieur*') und Chabas (z. B. *Calendr. Sallet.* S. 110: *la notion primitive d'un dieu*

Monotheismus gesetzt. Es handelt sich bei diesen Versuchen anscheinend weniger um die Interpretation der Denkmäler als um das sehr erklärliche unbewusste Streben, eine einmal aus religiösen oder speculativen Gründen feststehende Überzeugung nachträglich in den Denkmälern bestätigt zu finden. In dieser Beziehung verfährt nun zwar Ed. Meyer in seiner Geschichte des Altertums (1. Bd. Stuttgart 1884) viel vorsichtiger, als seine Vorgänger, insofern er sich bemüht, vor allen Dingen zu constatiren, was in den Denkmälern jeder Periode wirklich enthalten ist; aber eben deshalb kommt er dazu, eine historische Entwickelung zu statuiren, die keine ist. Schon dass er den Culminationspunkt ganz nahe an den Anfang zu rücken genötigt ist (§ 54. S. 62), ist charakteristisch; die Entwickelung der 'Geheimlehre' soll unzweifelhaft schon vor König Snefru, dem ersten Herrscher Ägyptens, von dessen Thaten wir etwas wissen, begonnen haben und allmählich, zur Zeit der Pyramidenerbauer zur Herrschaft gelangt sein. Wer die wenigen Punkte, die für die Statuirung eines historischen Fortschritts bei solcher Annahme noch übrig bleiben, prüft, wird zugeben, dass es sich dabei lediglich um Differenzen handelt, wie sie sich überall finden, sobald wir von einer Denkmälerclasse zur andern fortschreiten. Gewisse Götternamen werden in den memphitischen Inschriften, andere in den thebanischen nicht genannt: daraus geht sicher nicht die historische Entwickelung nach einer bestimmten Richtung hin hervor, ja es steht noch nicht einmal fest, dass es sich um zeitliche und nicht vielmehr um locale Unterschiede handelt. Die ältesten Dynastien nennen den Namen des thebanischen Hauptgottes nicht, aber in einem Eigennamen erscheint er gleichwohl: ein deutlicher Beweis, wie viel auf derartige Differenzen zu geben ist. Wer die jetzt recipirte Chronologie für richtig hält, kann demnach, wie mir scheint, nur zu dem Urteil von Brugsch gelangen, dass die ägyptische Religionslehre zu allen Zeiten und an allen Orten von einer Grundvorstellung ausgieng, die wir zwar nicht mit dem genannten Forscher als pantheistisch oder monotheistisch, sondern als einen unentschiedenen Anfang beider Richtungen, jedenfalls aber als transscendental bezeichnen würden und deren Ursprung in die Epoche des ältesten Reiches hinaufreichen müsste[33]). Ganz anders liegt die Sache freilich, wenn wir von der jetzt herrschenden Datirung absehen. Können auch, wie es nach der oben versuchten Darlegung

unique et incréé ne fut probablement jamais accessible au vulgaire; elle était du domaine exclusif des initiés. On doit cependant admettre jusqu'à un certain point qu'au début des temps historiques elle pouvait être plus facilement entrevue. Sur les plus anciens monuments, le panthéon de l'Égypte paraît moins rempli qu'aux époques postérieures; l'idée abstracte de la divinité y semble plus familière). Ähnlich scheint schon Champollion *lettres d'Égypte* 1833 S. 155 (vgl. S. 127 der neuen Ausgabe) geurteilt zu haben.

33) Brugsch Rel. u. Myth. der Äg. S. 96.

des Verhältnisses scheint, nicht leicht Denkmäler sich finden, die gradezu in Widerspruch zu dem später herrschenden Supranaturalismus stehen, so wird dieser doch häufig genug gar nicht oder doch minder klar ausgesprochen. Jedenfalls zeigt die Summe der Litteraturdenkmäler keineswegs jene Gleichförmigkeit des religiösen Glaubens, welche man erwarten würde, wenn wirklich die ägyptische Gotteslehre bereits im vierten oder dritten Jahrtausend ihre spätere Höhe erreicht hätte. Wir sehen mächtig aufstrebende Secten, von denen eine unter Àmen ḥotep IV. (*Chu en aten* 'Abglanz der Sonnenscheibe') dazu gelangte, sich der Herrschaft zu bemächtigen und einen Versuch zu einem vollständigen Umsturz der Reichsreligion zu machen[34]), wir sehen aber auch in friedlichem Umschwung sich grosse Umwälzungen vollziehn. Die Denkmäler der sog. 18. und 19. Dynastie zeigen eine Vorliebe für den Gott Set, häufig erscheinen Eigennamen, die mit seinem Namen gebildet sind: *Setos*, *Suti*, *Sutiset*, *Sutimes* u. s. w., in den übrigen Denkmälern ist er selten, er muss sogar einmal verfolgt worden sein, da sein Name häufig ausgekratzt ist. Es verhält sich mit der ägyptischen Religion wie mit manchen andern Zweigen des ägyptischen Geisteslebens. Die Denkmäler lassen sich leicht in Gruppen zerlegen, welche gewisse markante Eigentümlichkeiten zeigen; es herrscht keineswegs Einförmigkeit, sondern ein bunt bewegtes Leben, das wir nur leider über einen gewissen Zeitpunkt hinaus mit der jetzt recipirten Chronologie nicht zu ordnen vermögen. In diesem Sinne wird, glaube ich, die gestellte Frage, ob es möglich sei mit directer Hülfe der Denkmäler selbst die Entstehung der übersinnlichen Religion in Ägypten zu verfolgen, schon jetzt allseitig mit Nein beantwortet werden.

Wir sind demnach für die Erkenntnis der Entstehung des ägyptischen Supranaturalismus auf eben jene analytischen Mittel beschränkt, welche sonst nur da angewendet zu werden pflegen, wo äussere Zeugnisse ganz fehlen. Durch diese Mittel haben wir bereits bei der Übersicht über die Denkmäler einige Punkte klar zu stellen versucht, wir haben so die Geschichte des Totenbuches reconstruirt und aus der Sprache der Hymnen zu erkennen geglaubt, dass die ägyptische Transscendentalreligion allmählich in eine frühere polytheistische Religion hineingewachsen sei. Auf diesem ana-

34) Vgl. die classische Darstellung dieser Episode bei Lepsius Abh. der Berl. Akad. der Wiss. 1851. S. 196—202. Allerdings behaupten neuere Forscher, wie J. Krall neue phil. Rundschau 1886. S. 348 bei Gelegenheit der Besprechung von E. Meyer 'Gesch. des Altert.', dass die so allgemein geglaubten Sagen vom Könige Amenophis IV. seiner monotheistischen Cultusreform, der Zerstörung seiner Cartouchen u. dergl. grundlos seien. Dieser Zweifel musste indessen besser begründet werden, als er es zur Zeit mir zu sein scheint, wenn dadurch die Darstellung von Lepsius, der übrigens Krall selbst 'Diod. und Man.' S. 23 beipflichtet, erschüttert werden sollte.

lytischen Wege wird voraussichtlich auch, in der nächsten Zukunft wenigstens, allein ein Fortschritt unserer Kenntnis der ägyptischen Religionsgeschichte gemacht werden. Nach mehreren Richtungen hin könnte die Analyse vervollkommnet werden. Nahe liegt es, auf etymologischem Wege hinter das Geheimnis der Sphinx zu kommen. Dies war der Pfad, den schon Jablonski einschlug, und seit der Entzifferung der Schriftdenkmäler ist natürlich jeder, der die Deutung eines ägyptischen Mythos unternahm, darauf bedacht gewesen, sich auf eine etymologische Basis zu stellen. Auch ist dieser Versuch scheinbar um so unverfänglicher, als die ägyptische Sprache, manchen semitischen ähnlich, abweichend von den indogermanischen die Wurzeln in den Worten im allgemeinen noch deutlich erkennen lässt. Indessen hat auch dieser Weg bisher wenigstens nur in ganz vereinzelten Fällen zum Ziel geführt, und es ist die Frage, ob wir auf ihm je an den Ausgangspunkt der Religion im ganzen gelangen. Hauptsächlich liegt dies daran, dass die ägyptische Sprache, auch darin vielen semitischen ähnlich, an einer sehr weit gehenden Homonymie leidet, welche zwar im Zusammenhang der Rede sich weniger fühlbar macht, bei der Erklärung eines isolirten Namens aber den Forschern von heut wie schon den Priestern der Pharaonenzeit die denkbar grösste Freiheit zu willkürlichen Combinationen giebt. Wenn derjenige Forscher, der in allen lexikalischen Fragen als berufenste Autorität anerkannt wird, auf etymologischem Wege dazu geführt wird, in der appellativen Gottesbezeichnung *nuter* die φύσις 'die thätige Kraft, welche in periodischer Wiederkehr die Dinge erzeugt und erschafft, ihnen neues Leben verleiht und die Jugendfrische zurückgiebt' zu erkennen, wenn derselbe Forscher ebenso in *Amen* die im Verborgenen unsichtbar wirkende Kraft der Natur, in *Chnum* und *Ptah* 'die bildende oder formende Kraft im ewigen Kreislauf der Dinge', in *Usiri* 'die periodisch thätige Kraft der Sonne' als Grundbedeutung aus dem Namen herausinterpretirt, und so schliesslich nicht durch eine speculative Voreingenommenheit, sondern scheinbar auf solche vermeintliche Zeugnisse der Sprache gestützt, genötigt wird, eine immanente Gottesidee als treibende Kraft aller mythologischen Begriffe anzunehmen —: so wird dies in den Augen jedes Unbefangenen beweisen, dass auch dieser linguistische Weg, zur Zeit wenigstens, noch nicht zum Ziele führt.

Hülfe der Etymologie für die Erkenntnis der Entstehung der ägyptischen Religionsbegriffe

Auch die übrigen analytischen Methoden haben bisher noch keine Auskunft über die Anfangsstadien der ägyptischen Religion gegeben; eine derselben muss aber hier noch erwähnt werden, weil sie in sehr bestechender Weise von dem Begründer der Ägyptologie in Deutschland angewendet worden ist. Die griechischen Schriftsteller sprechen bisweilen von ägyptischen Göttersystemen, und begreiflicherweise richtete sich früh die Aufmerksamkeit der Ägyptologie darauf, diese Systeme in den Denkmälern wieder zu finden. Lepsius (Abh. der Berl. Akad. 1851. S. 157—214) gelang

Die Göttersysteme als Mittel die Entstehung der ägyptischen Religionsbegriffe zu erkennen

es nun wirklich, für Ober- und Unterägypten je einen solchen Kreis nachzuweisen.

Memphis	Theben
1. Ptah	Ȧmen
2. Rā	Mentu (bisweilen Rā)
	Atmu
3. Šu	Šu
4. [Tefnet	[Tefnet
5. Seb	Seb
6. [Nut	[Nut
7. Hesiris (Osiris nach Lepsius = Pan bei Herod. II. 145	Hesiris
8. [Hes (Isis)	[Hes
9. Set (später ersetzt durch Thot oder durch Harveris)	Set
10. [Nebti (Nephthys)	[Nebti
11. Ḥar (Horos)	Ḥar
12. [Hatḥar (Hathor nach Lepsius a. a. O. S. 176 = Leto bei Herod. II. 156)	[Hathor
	Sebak

Die fast vollständige Identität der beiden Kreise leuchtet ein, und selbst die wenigen Discrepanzen werden von Lepsius beseitigt. *Mentu* und *Atmu* der thebanischen Liste ist eine Spaltung des *Rā*, der an ihrer Stelle in Memphis erscheint. *Sebak* der krokodilsköpfige Gott von Ombos wurde offenbar nachträglich an die oberägyptische Reihe angeschlossen. Die wichtigste Abweichung besteht darin, dass die thebanischen Denkmäler *Ȧmen*, den Hauptgott von Theben, die memphitischen *Ptah*, den Hauptgott von Memphis, an die Spitze stellen. Lepsius folgert daraus, dass beide erst nachträglich von ihren Localpriestern hinzugefügt sind. Durch die Ausscheidung dieser beiden Gottheiten gewinnt aber Lepsius zugleich ein Mittel, das ganze Göttersystem in zwei Hauptteile zu zerlegen: einen *Rā*kreis (*Rā, Šu, Tefnet* der memphischen, *Mentu, Atmu, Šu, Tefnet* der thebanischen Reihe) und in einen Osiriskreis *(Seb, Nut, Osiris, Isis, Set, Nephthys, Horos* und *Hathor)*. Aus diesen beiden Kreisen nun ist, wie Lepsius annahm, die ägyptische Religion erwachsen. Die Grundlage des gesammten Cultus war der Sonnendienst; als eine besondere Nuance desselben hatte sich in This-Abydos der Osiriscultus ausgebildet.

In der uralten thinitischen Dynastie wurde aus dem Osiris- und dem mit ihm eigentlich identischen *Rā*kreis der erste ägyptische Götterkreis gebildet. — Die Bedenken, welche gegen diese Ableitung noch bleiben, richten sich weniger gegen die einzelnen Schlussfolgerungen, die vielmehr in bewunderungswürdiger Weise in einander passen, als gegen ihre ganze Grundlage. Überall sehen wir sonst die Bildung von Göttersystemen nachträglich erfolgen, hier sollen wir annehmen, dass gleich in den ersten Anfängen systematisch aus zwei bereits bestehenden Kreisen ein dritter neuer gebildet sei. Wahr ist, dass ja der vorliegende Kreis selbst seine Zerlegung in einen Osiris- und einen *Rā*kreis gewissermaassen fordert, aber diese Gliederung kann ebensowohl und noch besser von der Priesterschaft, welche sich mit der Systematisirung der bestehenden Culte befasste, eingeführt, als durch die ursprünglichen Gestaltungen der ägyptischen Religion bedingt sein. — Aus diesen Gründen vermögen wir auch dieser Methode keine Beweiskraft beizulegen und fühlen uns genötigt, bei der Darstellung der Entstehungsgeschichte der Religion weniger den ägyptischen als den indischen Quellen zu folgen.

§ 44. **Reste der phrygischen Litteratur.**

Wenden wir uns nunmehr den Litteraturen der Völker zu, welche Kleinasien und die Nordküste des ägäischen Meeres bewohnten — von deren Litteraturen uns allerdings nur die phrygische ein wenig bekannt ist —, so finden wir uns vor wesentlich andere Aufgaben gestellt, als bisher. Die religiösen Schriften der bisher behandelten Völker lassen sich, auch wenn sie nur in griechischer Sprache überliefert sind, doch sämmtlich in eine Zeit hinauf verfolgen, welche älter ist, als der Einfluss des Hellenentums. In Thracien und dem westlichen Kleinasien dagegen begann der die nationale Litteratur vernichtende Einfluss des Griechentums vor der historischen Erinnerung, und dieser Einfluss fiel in eine Zeit, wo der griechische Geist eine viel grössere Expansionskraft besass und demgemäss die Reste der barbarischen Litteratur viel eigenmächtiger beseitigte, als in der Diadochenperiode. So haben denn die ursprünglich thrakischen, phrygischen, lykischen Erzählungen nicht allein äusserlich, wie etwa die phoinikischen bei Philo, griechisches Gewand umgeworfen, sondern sie sind ganz mit griechischem Geist erfüllt worden, und es ist demgemäss viel schwieriger, ihren ursprünglichen Sinn festzustellen.

Abhängigkeit der phrygischen Litteraturreste von der griechischen Litteratur

Zwar unterliess es in dem späteren Altertum der Mysticismus nicht, sich ebenso wie auf die phoinikischen, ägyptischen oder chaldäischen auch auf die ‘phrygischen’ Religionsschriften zu berufen. Wir können besonders zwei zwar verwandte (aber doch sehr wahrscheinlich nicht identische) Werke dieser Art nachweisen: dasjenige, auf welches das von dem Verfasser der

Die angeblichen Phrygiaka der späteren griechischen Mystik

philosophumena (V. 1 ff.) excerpirte naassenische Werk sich immerfort berief, und jenes, wonach Proklos sein von seinem Biographen Marinus (*c.* 33 *p.* 84 Fabr.; 27 Boiss.) erwähntes Werk über die phrygischen Mysterien schrieb. Diese apokryphe 'phrygische' Litteratur lässt sich sogar bis in die Zeit kurz vor Christi Geburt verfolgen. In diese Zeit scheint der *Φρύγιος λόγος* des Pseudo-Demokritos (Diog. Laert. IX. 49) zu gehören, welcher wahrscheinlich desselben oder doch eines verwandten Ursprungs ist wie der *Χαλδαικὸς λόγος*, der ebenfalls dem Abderiten zugeschrieben wurde (S. 335). Die beiden Richtungen, welche in den letzten Jahrhunderten vor Christus die griechische Mythendeutung beherrschten, die euemeristische und die allegoristische, lassen sich auch in dieser phrygisch sein wollenden Litteratur nachweisen. Die letztere Richtung trat z. B. in dem Buch hervor, auf welches Plutarch in einem von Eusebios, *praep. ev.* III. 1. 1 erhaltenen Fragment (in den Didotschen Plutarch-fragm. S. 17. IX. 1) hinweist. *Ὅτι μὲν οὖν ἡ παλαιὰ φυσιολογία καὶ παρ' Ἕλλησι καὶ βαρβάροις λόγος ἦν φυσικὸς ἐγκεκρυμμένος μύθοις, τὰ πολλὰ [καὶ] δι' αἰνιγμάτων καὶ ὑπονοιῶν ἐπίκρυφος [ἀποκρ.] καὶ μυστηριώδης θεολογία, τά τε λαλούμενα τῶν σιγωμένων σαφέστερα τοῖς πολλοῖς ἔχοντα [ἔχουσα], καὶ τὰ σιγώμενα τῶν λαλουμένων ὑποπτότερα, δῆλόν ἐστι ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι καὶ τοῖς Αἰγυπτιακοῖς καὶ Φρυγίοις λόγοις* (Lob. *Agl.* 605, vgl. auch die *ib.* 369 behandelte Stelle aus Cornutus *c.* XVII). Grössere Bedeutung noch scheint die euemeristische Umdeutung der phrygischen Göttersage gehabt zu haben. Das wichtigste Bruchstück dieser Litteratur ist das, welches Diod. (III. 58; 59; 67 von den Worten *πρὸς δὲ τούτοις* an) erhalten hat. An der Zusammengehörigkeit dieser Bruchstücke kann nicht gezweifelt werden, da Kap. 58 u. 59 untrennbar zusammenhängen, der Nachtrag aber, welcher Kap. 67 hinzugefügt wird, sich genau in den Bericht von Kap. 59 einfügt. Wir sehen, dass unser Euemerist sich auf einen gewissen Thymoites beruft, welcher in *Nysa* selbst gewesen sei und ein Gedicht in alter Sprache verfasst habe (Kap. 67: *καὶ τὰς κατὰ μέρος τοῦ θεοῦ τούτου ⟨τοῦ Διονύσου⟩ πράξεις μαθόντα παρὰ τῶν Νυσαέων συντάξασθαι τὴν Φρυγίαν ὀνομαζομένην ποίησιν, ἀρχαϊκῶς τῇ τε διαλέκτῳ καὶ τοῖς γράμμασι χρησάμενον*). Die Einkleidung ist also offenbar ganz ähnlich wie bei Philo und Euemeros. Noch manche andere Euemeristen scheinen die Umdeutung phrygischer Mythen sich als Specialaufgabe gestellt zu haben. (Vgl. Lob. *Agl.* I. 370). Aber so gross diese phrygisirende Litteratur ist — wir zählen sie nicht vollständig auf, weil sie für die Mythenforschung fast wertlos ist —, so wenig erfahren wir in ihr über echt phrygische Mythen. Vielmehr herrscht überall, am stärksten in dem angeblichen Thymoites, aber auch in vielen anderen sich für phrygisch ausgebenden Berichten[1]) ein wüster Synkretis-

1) z. B. Plut. *de Iside et Osir. c.* 29 *οὐ γὰρ ἄξιον προσέχειν τοῖς Φρυγίοις γράμμασιν, ἐν οἷς λέγεται Χάροπος μὲν τοῦ Ἡρακλέους γενέσθαι θυγάτηρ Ἶσις,*

mus, welcher am besten beweist, wie wenig die Griechen der späteren Zeit über echt phrygische Mythen erfahren konnten. Zwar lebte die phrygische Sprache eine Zeit lang noch fort, aber nur in den untersten Volksclassen; hier wurden, wie es scheint, sogar noch gewisse Reste der alten Lieder, wie das *Lityerses*lied (Mannhardt Myth. Forsch. S. 1—57), der *Bormos* (bes. Ath. 619 f.), das *Hylas*lied (bes. Strab. 564; Schol. Ap. Rh. I. 1357 nach Kinaithon), anfänglich in einheimischer Sprache, später wohl in Übersetzungen fortgesungen. Aber von jenen Gelehrten, welche, wie wir vermuteten, in Assyrien, in Syrien und Ägypten, wenn auch in beschränktem Kreise, die alte nationale Litteratur erhielten, erfahren wir in Phrygien und überhaupt in Kleinasien nichts; und da der Grieche der späteren Zeit weit entfernt war, in den Sprüchen barbarischer Bauern tiefe Weisheit zu suchen, so ist selbst von den noch erhaltenen Resten weniger in die spätere Litteratur eingegangen, als man vielleicht erwarten sollte.

Im achten, siebenten und wohl noch im sechsten Jahrhundert war das Verhältnis, in welchem Kleinasien und Thracien zu Griechenland standen, ein wesentlich anderes. Damals war die Cultur jener Länder, wie sich aus einigen im späteren Cultus erhaltenen Gottesnamen, sowie aus mehreren zufällig auf uns gekommenen semitischen Fremdwörtern[2]) ergiebt, eng an die phoinikische kosmopolitische Cultur angeschlossen, enger jedenfalls als die der selbständigeren Griechen, und eben deshalb standen sie eine Zeit lang diesen überlegen gegenüber und konnten ihnen einige religiöse Vorstellungen übermitteln. In Thracien fanden die späteren Griechen auch später noch gewisse Mythen und Culte vor, welche den heimischen Mysterien sehr nahe verwandt waren, und aus denen sie — wie wir sehen werden, mit Recht — schlossen, dass gewisse 'orphische' Vorstellungen aus Thracien stammten, oder wie wir sagen müssen, der Litteratur der in Thracien und den vorgelagerten Inseln einst sesshaften Völker entlehnt waren. Was Phrygien betrifft, so vermögen wir wenigstens ein grösseres kosmogonisches Gedicht nachzuweisen, und dieses ist für uns von besonderer Bedeutung, weil es die Übersetzung einer phoinikischen Theogonie ist, und uns die

Mutmaassliche ältere Litteratur der kleinasiatischen und thrakischen Völker

Αἰακοῦ δὲ τοῦ Ἡρακλέους ὁ Τυφών. Auch der von *Schol. Ap. Rhod.* I. 558 citirte *ὁ τοὺς Φρυγίους λόγους γράψας* (schwerlich Diagoras, wie Lob. *Agl.* I. 370 wegen Arnob. *adv. nat.* IV. 29 annimmt) muss, da er den *Achilleus* zu einem Enkel des *Cheiron* machte, sehr synkretistisch verfahren sein, ähnlich die *Phrygiae litterae,* welche sich nach Cic. *deor. nat.* III. 16. 42 auf einen Zeus *Nilo natus* zurückführten.

2) z. B. Philos. V. 1 *p.* 161. 2 Cr.: *διαῤῥήδην γὰρ οἱ Σαμόθρακες τὸν Ἀδὰμ ἐκεῖνον παραδιδόασιν ἐν τοῖς μυστηρίοις τοῖς ἐπιτελουμένοις παρ' αὐτοῖς ἀρχάνθρωπον.* Vgl. die Namen *Kabeiren, Kadmos* u. A. — Dass erst Onomakritos den Orpheus zu einem Thraker und zu einem Verehrer des Dionysos gemacht habe [wie z. B. Al. Riese Philol. Jahrbb. CXV. (1877) S. 234 annimmt], scheint mir nicht erwiesen.

Möglichkeit eröffnet, die bisher unerklärt gebliebene Kosmogonie des *Mochos* (s. o. S. 348 f.) zu erklären.

Das Gedicht von *Attis* und *Agdistis*

Das in Rede stehende Gedicht, welches den Mythos des *Attis* behandelte, ist aus einer griechischen Bearbeitung bekannt. Diese war schon selbst sehr entstellt, ist aber noch dazu nicht vollständig, sondern nur in zwei Auszügen erhalten, von denen der eine viel vollständigere bei Arnob. *adv. nat.* V. 5 mit folgenden Worten eingeführt wird: *Apud Timotheum, non ignobilem theologorum virum, nec non apud alios aeque doctos super Magna deorum Matre superque sacris eius origo haec sita est, ex reconditis antiquitatum libris et ex intimis eruta, quem admodum ipse scribit insinuatque, mysteriis.* Die kürzere Version bei Paus. VII. 17. 10 beruft sich einfach auf einen ἐπιχώριος λόγος. Der Inhalt der in allem Wesentlichen übereinstimmenden Berichte ist, dass aus dem Samen des Zeus ein Zwitterwesen *Agdistis* entsteht, vor dem sich die Götter fürchten. Durch List gelingt es ihnen, den Unhold zu entmannen: Dionysos macht ihn berauscht und fesselt ihn so, dass er sich beim Erwachen selbst die männlichen Teile abreissen muss. Diese fallen zur Erde und daraus entsteht ein Granatbaum[3]), den Kern desselben steckt *Nana*, die Tochter des *Sangarios*, in den Schoos und empfängt von ihm einen Knaben *Attis*, der sehr schön wurde, und daher für die Tochter des Königs als Gatte ausersehen ward. Auf der Hochzeit aber erschien die zum Weib gewordene Agdistis, die den Jüngling liebte und für sich forderte: da fiel jener in Raserei; er tötete sich, indem er sich selbst entmannte. Agdistis aber bereute ihr Verlangen, durch das der Geliebte in den Tod getrieben war, und sie erwirkte von Zeus, dass die Leiche nicht verfaulte.

Der märchenhafte Charakter des erhaltenen Auszugs

Für die Kritik dieses seltsamen Berichtes ist es vor allem wichtig, zu erwägen, dass derselbe ganz märchenhaft gehalten ist. Freilich ist es nicht der Geist unserer deutschen Märchen, der aus ihm spricht, aber die üppige Phantasie des orientalischen Märchen- oder Novellenstyles kann man kaum verkennen. An ihn erinnert zunächst der Schluss: mir wenigstens will es nicht scheinen, als ob das Fortwachsen der Haare und das Lebendigbleiben des kleinen Fingers einen tieferen Sinn ausdrücken sollten. Märchenhaft ist ferner unzweifelhaft die Befruchtung der *Nana* durch einen Granatkern; dies Motiv erscheint bekanntlich in vielen orientalischen, z. B. auch in einer altägyptischen Erzählung. So unzweifelhaft nun dieser märchenhafte Charakter des uns vorliegenden Berichtes ist, so fest steht andrerseits, dass derselbe unserer Geschichte erst nachträglich aufgedrückt ist, und dass dieselbe ursprünglich keineswegs so harmlos war, wie sie uns jetzt entgegentritt, dass sie vielmehr einen kosmogonischen Gedanken ausdrückte. Überall schimmert ja dieser ursprüngliche Inhalt durch die lockere

3) Irrig scheint Pausan. schon hier den Mandelbaum zu nennen.

Umhüllung noch hindurch. Die Götter selbst, das sagt unser Bericht gradezu, konnten *Agdistis* nicht überwältigen, nur durch sich selbst kann er entmannt werden. *Agdistis* ist stärker als alle Götter, und diese fürchten sich vor ihm. Wir haben aber auch ausserhalb unseres Berichtes noch einen sicheren Zeugen dafür, dass *Agdistis* ursprünglich keineswegs eine blosse Missgeburt, sondern eine der obersten kosmogonischen Potenzen war: *Agdistis* ist nach Strabos (469 C.; 567 C.) Zeugnis *Kybele* selbst, welche in unserm Bericht von der *Agdistis* nicht blos getrennt, sondern ihr gradezu entgegengesetzt wird. Hier also ist die Umdeutung offenbar. Wie dieselbe entstand, ist schwer zu entscheiden; die Erscheinung ist keine vereinzelte. Schon jener von Diodor wiedergegebene Bericht des Thymoites ist im Styl der Erzählungen von 1001 Nacht gehalten. Was sonst an Resten alter heiliger Poesie der Phryger sich später in Übersetzungen und Umarbeitungen erhalten hatte, wie das, was zur Erklärung der *Lityerses*lieder, des *Bormos*, des *Hylas*liedes erzählt wurde, und was doch wahrscheinlich an den Inhalt der Lieder selbst sich anschloss, trägt Alles den gleichen Charakter der volkstümlichen Erzählung. Aber die späteren Mythen auch anderer orientalischer Völker zeigen diese Umwandelung. Bei Eudoxos fanden wir (S. 380 und 440) eine Fassung ägyptischer und phoinikischer Mythen, die sich hinsichtlich ihrer phantastischen Motivirung zum Teil mit dem phrygischen Attismythos vergleichen lässt. Andere verwandte Erscheinungen werden wir später antreffen. Dürfen wir über den Ursprung dieses weit verbreiteten Vorgangs eine Vermutung äussern, so weisen wir auf zwei Umstände hin, die zusammen den theogonischen Erzählungen der orientalischen Völker in dem letzten Stadium ihres selbständigen Daseins diesen Charakter aufgedrückt haben. Erstens lässt sich voraussetzen, dass jene orientalischen Erzählungen von der Entstehung der Welt und der Götter von vornherein der novellistischen Elemente viel mehr enthielten, als die griechischen. Man pflegt gewöhnlich den anthropopathischen Charakter der Götter als die specifische Eigentümlichkeit der griechischen rhapsodischen Litteratur zu bezeichnen; aber in dieser allgemeinen Fassung wenigstens ist dieser Satz nicht richtig. Wohl hat der griechische Dichter bei seinem Bedürfnis und seiner Fähigkeit, sich Alles concret und natürlich vorzustellen, auch die Götter dem Menschen nahe gebracht, indem er sie wie Menschen fühlen liess; jene äussere Menschlichkeit dagegen, welche sich nur in dem Schicksal ausspricht, hat er, und zwar von anfang an, mehr beschränkt als fortgebildet. Im Vergleich zu der üppigen, fast romanhaften Ausschmückung der von Philo benutzten Theogonie zeigen dieselben Erzählungen bei Hesiod meist eine einfachere Gestalt. — Diese phantastischen und novellistischen Elemente, welche die Göttersage bei den meisten barbarischen Völkern von anfang an in sich schloss, mussten nun zweitens natürlich um so mehr hervortreten, je geringer mit dem allgemeinen Sinken des Niveaus der barba-

rischen Cultur das Verständnis des eigentlichen theogonischen Gehaltes der Mythen wurde. Als sich die gebildeten Orientalen immer ausschliesslicher der neuen, griechischen Weltcultur anschlossen, und die ursprünglich gedankenreichen Mythen, des Contactes mit den oberen Volksschichten beraubt, im Munde des gemeinen Volkes fortlebten, war es natürlich, dass sie ihren eigentlichen Inhalt immer mehr einbüssten und sich dafür dem übrigen Gedankenkreis der Hirten und Bauern anbequemten. Die von Hause aus vorhandenen novellistischen Motive zogen andere herbei; nicht mehr wegen ihres tiefsinnigen Inhalts, sondern wegen ihrer äusseren Form hielt das Volk an seiner Überlieferung fest. In Kleinasien mag dieser Vorgang, der nicht unähnlich dem von Grimm zur Erklärung unserer heutigen Volksüberlieferung angenommenen Process ist, hauptsächlich im fünften und vierten vorchristlichen Jahrhundert sich abgespielt haben. Ein Teil dieser niederen Litteratur wurde bei dem weiteren Überhandnehmen der neuen Weltsprache ins Griechische übersetzt oder gleich griechisch abgefasst, und aus solchen griechischen Übersetzungen und Bearbeitungen ist manches sowohl in die wissenschaftliche wie in die poetische Litteratur der Griechen übergegangen. Zu diesen Stücken scheint mir nun auch unser *Attis*mythos zu gehören. Ob ihn zuerst ein alexandrinischer Dichter behandelt hat — der in demselben liegende erotische Conflict, ganz ähnlich dem, welchen Shakespeare in Venus und Adonis schildert, konnte einen Dichter jener Zeit wohl locken — oder ob jener von Arnobius genannte 'berühmte Theologe' Timotheos — der Name erinnert in mönchischer Schreibweise verdächtig an Thymoites bei Diodor (s. o. S. 508); vgl. jedoch Plut. *Is. c.* 28 — resp. dessen Vorgänger den Mythos ohne die Vermittelung eines griechischen Gedichtes übernahmen, wissen wir nicht; glücklicherweise kommt für die Kritik unseres Mythos wenig darauf an, da wir die Analyse desselben nicht nach inneren Kriterien, sondern, wie schon bemerkt, nach phoinikischen Parallelversionen vornehmen.

Das phoinikische Original der *Attis*-legende. 1) Verwandtschaft derselben mit der philonischen Theogonie

Die Attislegende berührt sich in ihren beiden Teilen mit zwei phoinikischen Mythen: der philonischen Erzählung von der Verschneidung des '*Epigeios*' und der von Damaskios aufbewahrten Erzählung von der Liebe der *Astronoë* zu *Ešmun* (s. ob. S. 379). Freilich scheint der erstere Anklang zunächst ein ganz äusserlicher, und es drängen sich fast mehr Abweichungen als Ähnlichkeiten hervor: bei Pseudo-Sanchuniathon wird der Mann Epigeios von seinem Sohn castrirt, in der Attislegende dagegen entmannt das Mannweib Agdistis sich selbst in Folge einer List, die im Auftrage der Götter von 'Dionysos' ersonnen ist. Aber es stellt sich doch bei näherer Betrachtung wieder in einem entscheidenden Punkt eine so auffallende Verwandtschaft der beiden Erzählungen heraus, dass es gar nicht möglich ist, dieselben zu trennen. Aus dem Blute des entmannten Epigeios nämlich entspringen die Quellen, welche, wie wir sahen (S. 404), als Princip der Vegetation gedacht sind, dagegen geht aus den Testikeln der Agdistis

der Granatbaum, das Princip der Fruchtbarkeit hervor, und aus dessen Kern wiederum wird Attis geboren, welcher ebenfalls, und zwar noch in den griechischen Berichten, ganz deutlich als Princip der Vegetation gekennzeichnet ist. Nun ist der Sinn des phoinikischen Castrationsmythos, wie wir sahen (S. 404), der, dass die Natur ursprünglich eine unbegrenzte Zeugungskraft besass, deren verstümmelter Rest die jetzige beschränkte geschlechtliche Fortpflanzungsfähigkeit ist. Dieser selbe Gedanke wird aber und zwar noch sinnreicher dadurch ausgedrückt, dass der Urzeuger als androgyn bezeichnet wird. Attis also ist das jetzt in der Natur, in der Flora wie in der Fauna, herrschende Princip der geschlechtlichen Zeugung. Entscheidende Parallelen der griechischen Kosmogonien werden uns später diese Auffassung des verlorenen phrygischen Gedichtes bestätigen; wir besitzen z. B. Reste einer Theogonie, worin die (allerdings als Weib gedachte) Personification der regelmässigen Fortpflanzung ebenfalls aus den abgeschnittenen Testikeln desjenigen Wesens hervorgeht, welches die ungeschwächte Zeugungskraft der ersten Natur personificirt darstellt. Diese griechische Parallele liesse sich leicht weiter verfolgen; dies bleibt indessen besser für einen anderen Zusammenhang aufgehoben, ist auch hier nicht nötig, da, wenn an dem Sinn des phrygischen Mythos überhaupt ein Zweifel möglich wäre, dieser durch die Vergleichung mit dem zweiten phoinikischen Parallelmythos aufgehoben würde. Wie nämlich Agdistis den jagenden *Attis*, so verfolgt bei Damaskios die phoinikische Göttermutter den jagenden *Esmun* aus Liebe, und in beiden Fällen endet der unglückliche Jüngling, nachdem er sich selbst verstümmelt. Der Sinn dieses Mythos ist klar. Die Erde, ihrer ursprünglichen selbstthätigen Zeugungskraft beraubt, will noch immer aus ihrem Schoosse neue Wesen hervorbringen, aber das jetzt ausser ihr stehende Princip der Zeugung zieht sich von Zeit zu Zeit zurück und entmannt sich (mit dem Eintritt der unfruchtbaren Jahreszeit) selbst, um erst im nächsten Jahr wieder lebendig zu werden. So wenigstens erzählt den Ausgang die phoinikische Version; in der phrygischen bleibt der Agdistis Wunsch, den Attis neuzubeleben, unerfüllt, und sie erreicht nur, dass sein Leib nicht verwest, dass seine Haare immer wachsen, und sein kleiner Finger sich bewegt — eine Abweichung, die wohl nur zu den vielfachen Entstellungen des uns vorliegenden phrygischen Berichtes gehört und nicht die in der Natur fortlebende Zeugungskraft noch um eine Stufe weiter von der primären Urzeugung entfernen soll. Wie dem auch sein mag, der Sinn dieses Teils des Mythos wird durch die etymologisch falsche, sachlich aber richtige Deutung von *Esmun* durch ζωογόνος θέρμη (s. o. S. 379) vollkommen sicher gestellt. — Unser phrygisches Gedicht ist demnach die Übersetzung einer phoinikischen Kosmogonie, welche mit derjenigen, die Damaskios in der *vita Isidori* zum Teil erhalten hat, sehr nahe verwandt und vielleicht identisch, eine ferner stehende Parallelversion zu der von

2) Beziehung des *Attis*mythos zur Theogonie des Damaskios

Vervollständigung des phrygischen Gedichtes aus dem phoinikischen Original

Philo erhaltenen Erzählung war. Offenbar haben wir aber bisher erst einen Teil der Kosmogonie hergestellt. Glücklicherweise gelingt es auch den noch fehlenden Anfang zu ergänzen. Jene phoinikische Kosmogonie nämlich, welche Damaskios (in seinem Buche über die Anfänge) aus 'Mochos' mitteilt, stellt, wie wir schon sahen (S. 349), *Αἰθήρ* und *Ἀήρ* an den Anfang und lässt aus diesen *Ulomos* hervorgehen. Dies Wesen war höchst wahrscheinlich zweigeschlechtig gedacht, da es mit sich selbst den *Χουσωρός* erzeugt (*ἐξ οὗ ἑαυτῷ συνελθόντος γεννηθῆναί φησι Χουσωρόν*). Demnach scheint es mir (trotz der von Schuster *de vet. Orph. theog. ind. atq. or.* S. 98. Anm. 1 citirten *Kabbala*stelle) zweifellos, dass *Οὐλωμός* nicht, wie gewöhnlich angenommen wird (s. o. S. 349), von עלם 'Ewigkeit', sondern von עלם 'Geschlechtstrieb empfinden' abgeleitet ist (s. a. u. § 47). *Οὐλωμός* also bei Damaskios ist identisch mit der phrygischen Gottheit *Ἄγδιστις*. Nun heisst in dem Auszug aus dem phrygischen Mythos nach dem zuverlässigsten griechischen Bericht, bei Arnob. *adv. nat.* 5. 5, '*Zeus*' Vater des *Agdistis*, er entspricht also dem *Αἰθήρ* des Damaskios, er ist die kosmogonische Potenz des Lichtes. Das Licht zeugt bei Damaskios mit der Finsternis den Zwitter; etwas anders und sehr wahrscheinlich richtiger erzählt nach dem phrygischen Bericht Timotheos: *hanc* ⟨*matrem magnam*⟩ *in vertice ipso petrae datam quieti et somno quam incestis Iuppiter cupiditatibus appetivit. Sed cum obluctatus diu id, quod sibi promiserat, obtinere nequisset, voluptatem in lapidem fudit victus. Hanc petra concepit et, mugitibus editis multis, prius mense nascitur decimo materno ab nomine cognominatus Agdistis.* Allerdings ist sicher auch hier der griechische Bericht des Timotheos entstellt; denn die grosse Göttermutter kann in dem jetzigen Zusammenhang nur Kybele sein, dies aber wird für den ursprünglichen Bericht dadurch ausgeschlossen, dass Kybele vielmehr Agdistis ist, woraus folgt, dass eine andere Göttermutter gemeint sein muss. Diese gewinnen wir nun direct aus Damaskios; denn die von diesem genannte Finsternis ist in fast allen Theogonien Mutter aller Götter. Mit dieser Berichtigung aber ergiebt sich aus dem Bericht des Timotheos folgender Anfang des phrygischen Gedichtes: In der Urzeit war die Finsternis, und sie gebar aus sich das Licht. Das Licht aber trachtete nach Vermehrung und es suchte sich mit der Finsternis zu paaren. Doch die Finsternis wich seiner Umarmung aus. Da rang das Licht mit der Finsternis, und während es rang, entfiel ihm der Samen des Lebens. Aus diesem Samen ward ein zweigeschlechtiges Wesen geboren, Agdistis, das erzeugte aus sich selbst immer neue Geschöpfe. Da fürchteten sich die Götter, die inzwischen aus dem Zwitter enstanden waren, und sie beschlossen, den Zwitter zu entmannen. Es findet demnach eine dreifache wohl motivirte Steigerung der Zeugung statt: die Finsternis und das Licht zeugen eingeschlechtig aus sich selber; Agdistis pflanzt sich ebenfalls allein aus sich fort, ist aber

anfangs zweigeschlechtig; zuletzt tritt erst die Sonderung der beiden Geschlechter, die Fortpflanzung durch Paarung ein, deren Prototyp Attis ist.

Verhältnis der *Attis*- zur *Adonis*legende

Von der Theogonie, deren Gedankengang wir im vorstehenden wiederherzustellen versuchten, giebt es, wie der Leser längst gemerkt haben wird, noch eine bisher nicht berücksichtigte Übersetzung, welche entweder nach dem phoinikischen Original unseres phrygischen Gedichtes, oder doch nach einer ganz verwandten Erzählung angefertigt ist: die *Adonis*legende. Wie der jagende Attis und der jagende Ešmun, so ist der jagende Adonis der jung verstorbene Geliebte der Liebesgöttin, und wie diese sucht er sich ihren Umarmungen zu entwinden. Wie Attis aus dem Granatbaum, so wird Adonis aus dem Myrrhenbaum geboren. Weggelassen ist am Schluss die Selbstverstümmelung des Jünglings, eine Neuerung, die offenbar mit der Veränderung in der Tendenz der ganzen Geschichte zusammenhängt, welche, ihrer kosmogonischen Bedeutung entkleidet, als einfaches erotisches Abenteuer vorgetragen wird. — Die Vergleichung der Adonisgeschichte mit unserm phrygischen Gedicht ist deshalb besonders lehrreich, weil sie uns von neuem beweist, dass der von uns aus der Verbindung des phrygischen Gedichtes mit der Kosmogonie des Mochos erschlossene Anfang wirklich in einem phoinikischen Gedicht vorkam. Denn wenn auch die griechischen Übersetzer der Adonissage das kosmogonische Zwitterwesen so wenig gebrauchen konnten, wie am Schlusse die Selbstverstümmelung des Adonis, so haben sie doch den Anfang unseres Gedichtes aufbewahrt, indem sie den Adonis direct von 'Uranos' und 'Gaia'[4]) oder auch von dem Samen des Zeus allein[5]) abstammen liessen. Auch darf die Sage von der Vereinigung des Kinyras mit seiner Tochter Myrrha wahrscheinlich als ein Versuch betrachtet werden, den Mythos seiner erotischen Umdeutung anzupassen; wir sehen vielfach, dass in solchen Fällen der griechische Bearbeiter an die Stelle des Verhältnisses von Sohn und Mutter das minder anstössige des Vaters zur Tochter setzte.

Verhältnis der *Agdistis* zur babylonischen *Thalatth*

Aber auch in den Litteraturen der östlichen Semiten vermögen wir unsern Mythos oder wenigstens den charakteristischesten Zug desselben nachzuweisen. Nach Berossos (*fr.* 1. 4. 5) entsteht Himmel und Erde aus der Spaltung eines Wesens *Omor(ō)ka* — *εἶναι δὲ τοῦτο Χαλδαϊστὶ μὲν θαλάτθ, ἑλληνιστὶ δὲ μεθερμηνεύεσθαι θάλασσα.* Mit höchster Wahrscheinlichkeit dürfen wir annehmen, dass *Thalatth* dem *Ulomos* des Mochos entspricht. Wie dieser letztere Name von עלם 'Zeugungstrieb empfinden' abzuleiten ist (S. 514), so Thalatth, nach alter richtiger Etymologie,

4) Dies erzählt Steph. Byz. *s. v.* Ἄδανα von Adanos, dem Gründer von Adana in Kilikien, der offenbar mit Adonis identisch ist.

5) Prob. *ecl.* X. 18 *p.* 25. 18 *ed.* Keil: *⟨Adonis⟩ ut Philostephanus libro, quo quaestiones poeticas reddidit, ex Iove sine ullius feminae accubitu procreatus.*

von ילד 'zeugen'. Dass *Talatth* androgyn gedacht war, ist zwar nicht ausdrücklich gesagt, es liegt aber schon nach dem Namen nahe, und es wird überdies auch dadurch bestätigt, dass *Omor(o)ka* wirklich über unregelmässig gezeugte, auch mannweibliche Wesen gebietet. Dazu kommt, dass in fast allen semitischen Theogonien der Himmel als männliches, die Erde als weibliches Princip gedacht ist; denn da aus der gespaltenen *Omor(o)ka* Himmel und Erde entsteht, so kann man kaum anders annehmen, als dass jenes Urwesen beide Principien, das männliche und das weibliche, in sich vereinte, und dass die Spaltung nichts weiter bedeutet, als die Zerlegung der beiden Naturen. Hierfür gewinnen wir nun aber eine weitere Bestätigung aus den Auszügen, welche die *Philosophumena* (V. 2. 14 *p.* 194 Cr.) aus den peratischen *Προάστειοι* geben. Die Excerpte aus dieser gnostischen Schrift, in welcher offenbar chaldäische Elemente den Grundbestandteil bilden, befinden sich allerdings in einem trostlosen Zustand der Überlieferung, welcher in Verbindung mit der affectirten Dunkelheit des Ausdruckes das Verständnis sehr erschwert; glücklicherweise aber steht doch wenigstens fest, dass ein mannweibliches Wesen *θάλασσα* angenommen wird. Dieser Name wird hier unzweifelhaft in dem griechischen Sinne aufgefasst; da aber, wo er zuerst genannt wird ... *ἐκλήθη θάλασσα· ταύτην τὴν δύναμιν ἡ ἀγνωσία ἐκάλεσε Κρόνον*, wird statt seiner nach der Composition des ganzen Werkes ein chaldäischer Name verlangt. Diese vorauszusetzende chaldäische Bezeichnung aber muss höchst wahrscheinlich eben die Bedeutung 'zeugen' gehabt haben. Denn Kronos, welchen die *Προάστειοι* der *θάλασσα* gleichstellen (irrig sondert sie Baxmann Niedners Zeitschr. XXX. [1860] S. 243), ist zwar Princip des Todes (*ib.* 16 *p.* 199 Cr.: *πάσῃ γὰρ γενέσει πρὸς τὸ ὑποπεσεῖν τῇ φθορᾷ αἴτιος ἐφέστηκεν ὁ Κρόνος, καὶ οὐκ ἂν γένοιτο γένεσις ἐν ᾗ Κρόνος οὐκ ἐμποδίζει*), dies aber augenscheinlich nur deshalb, weil nach der Mystik der Peraten der Tod die unmittelbare Folge des Geborenwerdens, ja mit diesem eigentlich identisch ist. Das mannweibliche Princip des Todes ist also — wie es ja schon die Mannweiblichkeit deutlich ausspricht — das Princip der innerweltlichen Zeugung, welche dem überweltlichen Leben, das über Entstehen und Vergehen erhaben ist (S. 200 Cr.) entgegengesetzt wird. — Unter diesen Umständen scheint mir die schon früher (z. B. von Lipsius bei Ersch und Gruber 'Gnost.' LXXI. 281; Schneidewin in der Anm. S. 185 zu den *philos.;* Jacobi in Herzogs Realencykl. V. 241) vermutete, jedoch noch nicht mit ausreichenden Gründen gestützte und deshalb von Vielen (z. B. von Cruice) zurückgewiesene Gleichstellung der peratischen *θάλασσα* mit der berossischen *Θαλάτθ* erwiesen; und da die erstere ausdrücklich als mannweiblich bezeichnet wird, so haben wir wieder einen neuen Beweis für die übrigens ohnehin überaus wahrscheinliche Identität der *Θαλάτθ* mit *Ulomos* und *Agdistis.*

Die Reconstruction des verlorenen phrygischen Gedichtes scheint mir nach mancher Richtung hin lehrreich. Sie zeigt zunächst typisch, in welchem Zustand der Überlieferung sich in den griechischen Berichten die Sagen der kleinasiatischen Völker befinden, und welche Vorsicht nötig ist, um aus jenen Berichten Schlüsse auf die nationale Überlieferung der Phryger oder Lyder zu ziehen. Wichtiger noch ist, dass sich uns die phrygische Litteratur auf einer unerwartet hohen Stufe darstellt; denn wenn sich das Gedicht auch aller Wahrscheinlichkeit nach genau an seine Vorlage anlehnte, so beweist doch schon die Thatsache, dass derartige kosmogonische Gedanken in phrygischer Sprache überhaupt ausgedrückt werden konnten, eine hohe Entwickelung und Übung der Litteratur. Am bedeutsamsten aber scheint mir, was sich aus unserm Gedicht für die phoinikische Litteratur ergiebt. Es ist uns nicht nur gelungen, neben Pseudo-Sanchuniathon einen zweiten selbständigen und zwar wahrscheinlich ebenso alten Bericht über die Weltschöpfung zu stellen und zu deuten, sondern es hat sich auch die Erklärung der sanchuniathonischen Kosmogonie durch den Nachweis verwandter Gedanken in einer andern phoinikischen und einer babylonischen Kosmogonie vollkommen bestätigt. Zugleich haben wir einen Maassstab gewonnen für den Einfluss, welchen die phoinikische Litteratur auch auf die griechische ausgeübt haben muss.

§ 45—47. Griechische und römische Gedichte an und über die Götter. — Gebete.

§ 45. Hymnen und Gebete.

Wenn wir nun zu den griechischen Hymnen übergehen, so könnte es scheinen, als ob wir endlich in ein relativ sicheres und betretenes Gebiet gelangen. Diese Erwartung indessen würde sich nicht erfüllen, vielmehr betrifft sowohl das, was uns die antiken Schriftsteller darüber überliefern, als auch, was die neuere Forschung aus diesen Angaben gefolgert hat, fast ausschliesslich die äusserliche litterarische Seite, ohne die Erkenntnis des Inhalts der in dieser Litteratur dargestellten und entwickelten Vorstellungen zu fördern[1]); und da, wenigstens aus den Perioden der Vorbereitung und der

1) Eine gründliche Monographie über das griechische Kirchenlied — wenn wir der Kürze wegen diesen nicht ganz passenden Namen anwenden dürfen — ist ein dringendes Bedürfnis. Was die Darstellungen der griechischen Culte darüber bringen (z. B. de Maury *hist. des rel. grecqu.* II. 133 ff.), ist höchst dürftig; in den griechischen Litteraturgeschichten pflegt dieser Punkt zwar viel eingehender erörtert zu werden, aber dieselben (insbesondere auch die von Bergk) gelangen, weil sie naturgemäss von vornherein mehr die litterarische Seite als die praktische Frage nach dem religiösen Zweck der Hymnen ins Auge fassen, zu vielfach unrichtigen Auffassungen. Einiges bietet Otfr. Müller, welcher in den

Blüte, kaum ein einziges Cultuslied vollständig erhalten ist, so müssen wir fast ebenso wie bisher, die scheinbar nächstliegenden Fragen durch mühsame und weitläufige Combinationen zu beantworten versuchen.

Einteilung der griechischen Hymnen: melische u. rhapsodische Hymnen

Sehen wir zunächst von den orphischen Gedichten ab, die später eine eigene Betrachtung notwendig machen, so sind uns zwei Formen des griechischen Götterliedes in Proben erhalten: der melische Hymnos der classischen Periode und der rhapsodische Pseudohymnos der homerischen Zeit. Einen unechten Hymnos nennen wir diesen letzteren, weil er, wenigstens so, wie er sich uns jetzt darstellt, eigentlich vielmehr zur episch-rhapsodischen Poesie gehört. Ausserdem wird in den homerischen Gedichten bisweilen eines eigentlichen Hymnos gedacht, welcher zwar als Vorläufer des späteren melischen Hymnos betrachtet werden kann, sich aber wahrscheinlich sowohl hinsichtlich seiner metrischen Form als auch in der Art seiner Verwendung von jenem unterschied, vermutlich nicht einmal im Inhalt mit diesem ganz übereinstimmte: das melische Chorlied hat zugleich die Elemente des echten wie des unechten homerischen Hymnos überkommen und beide verfeinert. Nur soweit können wir die Überlieferung aufwärts verfolgen. Jene vermutlich ältere Hymnenform der Veden, d. h. der während der Opferhandlung gesungene Hymnos ist in Griechenland, wenn er dort je heimisch war, jedenfalls früh untergegangen. Schon bei Homer ist jede Spur desselben verschollen. So oft auch im Epos die Opferhandlung beschrieben wird, so genau wir die einzelnen Ceremonien erfahren, so ist doch nie von einer musikalischen Begleitung die Rede, vielmehr wird das Gebet stets von dem Betenden unter Berücksichtigung der individuellen Verhältnisse, aber in Anlehnung an eine feststehende Schablone erfunden und in gewöhnlicher Rede vorgetragen[2]). Könnten wir eine Erklärung für diesen regelmässig wiederkehrenden Umstand in der Ilias auch darin finden, dass die Kriegsverhältnisse die Darbringung eines rituellen Opfers nicht gestatten, so ist doch jedenfalls unerfindlich, warum bei den pompösen Opfern, von denen die Odyssee erzählt, wie z. B. bei dem des Nestor im Anfang des dritten Buches, Gesang nicht erwähnt wurde, wenn den Rhapsoden die Vorstellung des Opfergesanges aus den Gewohnheiten ihrer eigenen Zeit her geläufig war. — Darum entbehrt aber das homerische Opferfest keineswegs ganz des Gesanges, derselbe ist nur von dem eigentlichen Opfer grundsätzlich geschieden und wird entweder während des Mahles, das sich an das Opfer anschliesst, von einem berufsmässigen Sänger (der obengenannte Pseudohymnos) oder aber nach

Proll. S. 81—102 ausführlich darlegt, wie weit die einzelnen antiken Litteraturgattungen für die mythologische Forschung verwertbar sind. Im folgenden können selbstverständlich nur die Hauptgesichtspunkte angedeutet werden.

2) Über das homerische Gebet s. Nägelsbach hom. Theol.[1] S. 185 ff.

dem Mahle von den versammelten Gläubigen im Chor gesungen (der Paian)[3]). Diese letztere Art scheint der eigentliche Ausläufer des ältesten (im Veda so hoch entwickelten) Opferliedes gewesen zu sein und wie dieses vorzugsweise religiösen Zwecken gedient zu haben. Dagegen lag es in der Natur der Sache und wird zugleich auch durch den Umstand, dass für die Göttersage die Heldensage eintreten konnte, nahe gelegt, dass die Lieder, welche während des Mahles gesungen wurden, einen weltlicheren Charakter hatten, und dass das religiöse Element hinter dem rein ästhetischen zurücktrat. Übrigens finden wir sowohl den religiösen Chorgesang als auch das rhapsodische Kunstlied nicht allein auf die Zeit nach der eigentlichen Opferhandlung verschoben, sondern von derselben ganz getrennt. Den Paieon anzustimmen rät Achilleus den Griechen, welche die Leiche Hektors nach den Schiffen ziehen[4]), und die natürlich vorher nicht geopfert haben können. Nicht ganz so sicher ist die Opferhandlung mit einem sich daran schliessenden Mahl von den musischen Wettkämpfen auszuschliessen, die in den Epen noch nicht, aber doch im Hymnos an den delischen Apollo erwähnt werden[5]); da indessen die bei solchen Agonen producirten Leistungen gewiss weit über die Genüsse der gewöhnlichen Tafelmusik hinausgiengen, so ist, wie es für das spätere Griechenland zum Teil bezeugt und bei besseren modernen Concerten üblich ist, auch für die ältere Zeit ein blos zuhörendes (nicht zugleich schmausendes) Publicum, mithin ebenfalls gänzliche Loslösung des religiösen Liedes von der Opferhandlung anzunehmen. Mit dem Liede war häufig Tanz verbunden[6]), welcher zwar bisweilen einen reli-

3) Il. I. 469 *αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἕντο, | κοῦροι μὲν κρητῆρας ἐπεστέψαντο ποτοῖο, | νώμησαν δ' ἄρα πᾶσιν ἐπαρξάμενοι δεπάεσσιν. | οἱ δὲ πανημέριοι μολπῇ θεὸν ἱλάσκοντο | καλὸν ἀείδοντες παιήονα κοῦροι Ἀχαιῶν | μέλποντες ἑκαέργον· ὁ δὲ φρένα τέρπετ' ἀκούων.* Auch in *hymn. Apoll. Delph.* v. 335 = 513 wird der Marschpaieon, den der Gott selbst anführt, gesungen, nachdem die Lust an Speise und Trank gestillt ist.

4) Il. XXII. 391 *νῦν δ' ἄγ' ἀείδοντες παιήονα κοῦροι Ἀχαιῶν, | νηυσὶν ἔπι γλαφυρῇσι νεώμεθα, τόνδε δ' ἄγωμεν.*

5) *hymn. Apoll. Del.* v. 149 *οἱ δέ σε πυγμαχίῃ τε καὶ ὀρχηθμῷ καὶ ἀοιδῇ | μνησάμενοι τέρπουσιν, ὅταν στήσωνται ἀγῶνα.* Diese musischen Wettkämpfe, über welche Dikaiarchos ein eigenes Buch schrieb (*fragm. hist. graec.* II. 248 *fr.* 43. 44; Phot. *lex. s. v. σκολιόν* und *schol.* Arist. *nubb.* 1364) galten in Delphoi für die ältesten aller Agone *cf.* Str. 421 C, Paus. X. 7. 2; vgl. Bode Gesch. der hellen Dichtkunst I. 217, welcher bereits in der Thamyriserzählung Il. II. 594 (. . . *καὶ Δώριον, ἔνθα τε Μοῦσαι | ἀντόμεναι Θάμυριν τὸν Θρήικα παῦσαν ἀοιδῆς*) eine Andeutung auf reale musische Wettkämpfe sieht, zumal Dorion in der Nähe des späteren Olympia zu liegen scheine.

6) Od. VIII. 260 ff. scheint der Sänger Demodokos mit seinem Lied *ἀμφ' Ἄρεος φιλότητος ἐϋστεφάνου τ' Ἀφροδίτης* erst einzufallen, nachdem der Tanz der *κοῦροι πρωθῆβαι, δαήμονες ὀρχηθμοῖο* schon begonnen hat (und vielleicht schon beendigt ist?); vgl. Il. XVIII. 590 – 606; die Stellen Il. III. 393; XV. 508 reden vom Tanz nur als von einem Vergnügen.

giösen Charakter gehabt zu haben scheint[7]), übrigens aber ebenso wenig als das Lied der eigentlichen Opferceremonie gleichzeitig ist.

Rhapsodische Hymnen bei Homer

Von der rhapsodischen Form des Götterliedes hat uns die Odyssee in dem Liede des Demodokos von der Liebe des *Ares* und der *Aphrodite* ein Beispiel erhalten, welches zwar in die ideale Phaiakenwelt eingewoben, aber offenbar aus der Wirklichkeit, in welcher die Rhapsoden lebten, herübergenommen ist. Diesem Liede stehen hinsichtlich ihres Tones die fünf grossen Hymnen, welche in der Sammlung sogen. homerischer Hymnen erhalten sind, so nahe, dass wir sie verwenden dürfen, um ein Bild des rhapsodischen Hymnos, wie derselbe schon den Dichtern des Epos vorlag, zu construiren. Dass sie bestimmt waren, bei den Festversammlungen vorgetragen zu werden, deuten sie selbst an[8]). Noch deutlicher würde dies aus der Sprache der Hymnen hervorgehen, sofern dieselbe ursprünglich, wie es Fick 'die ursprüngliche Sprache der homerischen Hymnen' in Bezzenbergers Zeitschr. XI. 149—246 annimmt, nicht die Mischsprache war, in der sie uns jetzt vorliegen, sondern sich genau dem Dialekte derjenigen Cultstätte anschloss, zu deren Feier jeder Hymnos bestimmt war. So sind z. B. nach Fick die Hymnen auf den delischen Apollo, auf Hermes und auf Demeter, welche vermutlich für den Vortrag in Delos, Kolophon und Eleusis verfasst wurden, gleich von anfang an in ionischer, d. h. in derjenigen Mundart gedichtet, welche an den genannten drei Orten wirklich gesprochen wurde; wogegen der Hymnos auf den delphischen Apollo und auf Aphrodite, gemäss der Localität, an der sie zuerst gesungen zu sein scheinen (Delphoi und Salamis auf Kypern) aus dem Dorisch-Aiolischen übersetzt sind. Allein jene Hypothese hat keineswegs allgemeine Anerkennung gefunden, und es ist, wie mir scheint, nicht zu leugnen, dass ihr Urheber die entgegenstehenden Schwierigkeiten allzu summarisch abthut. Wenn ich hier meine Ansicht ohne nähere Begründung aussprechen darf, möchte ich meinen, dass eine so reine Sprache, wie sie Fick herstellen zu können hofft, weder an sich zu erwarten, noch nachträglich durch die einleuchtende Möglichkeit der Durchführung bewiesen ist. Wohl aber ist es von vornherein glaublich, dass die feststehende epische Kunstsprache durch den Localdialekt der Gegend, in welcher die Gesänge entstanden, beeinflusst wurde, und so erklärt sich auch, was aus Ficks Zusammenstellungen sich mir in der That zu ergeben scheint, dass gewisse grammatische Eigentümlichkeiten, welche auf dialektischen Verschiedenheiten beruhen, in den einzelnen Hymnen in erheblich verschie-

Die 'homerischen' Hymnen. a) Die grösseren

7) So vielleicht das Linoslied (Il. XVIII. 570 s. u. S. 543) und der Chor Ἀρτέμιδος χρυσηλακάτου κελαδεινῆς, in welchem Hermes die schöne *Polymele* erblickt (Il. XVI. 183).

8) z. B. *hymn. Apoll. Del.* v. 146 ff.

denem Procentsatz auftreten. Dies gewinnt nun eine um so grössere Wahrscheinlichkeit, als grade für einige der wichtigsten Hymnen der von Fick angenommene Entstehungsort höchst probabel ist[9]), wodurch wir — und dieser Punkt zeichnet Ficks Untersuchung über die Hymnen wesentlich vor seinen späteren Arbeiten über Ilias, Odyssee und Theogonie aus — eine äussere Beglaubigung für die Richtigkeit der Statistik erhalten. — Wenn wir nun in der Sprache der homerischen Hymnen eine Nachwirkung desjenigen Dialektes erkennen, dem die Cultstätten, für welche die Hymnen zunächst bestimmt waren, angehörten, so gewinnen wir daraus einen neuen Beweis, dass die grösseren homerischen Hymnen sich zunächst an das specielle Publicum, das sich zur Festfeier bei dem Tempel zusammengefunden hatte, richteten.

An das gleiche Publicum, d. h. an die Fürsten und den Adel, der sich bei den grossen Cultstätten oder auch an den Höfen der Standesgenossen zu fröhlichen Festversammlungen vereinigte, richteten sich die kleineren der sogenannten homerischen Hymnen, aber sie dienten wahr- *b)* Die kleineren scheinlich einem anderen Zweck. Wie es die heutige Festsitte dem Redner gestattet, am Geburtstag des Monarchen die eigentliche Veranlassung der Zusammenkunft mit wenigen Worten abzuthun und dann ein Thema zu besprechen, das zwar natürlich in gewisse Beziehung zum Feste gesetzt sein muss, bei dessen Wahl aber im übrigen ziemlich viel Spielraum gelassen ist, so brauchte der Rhapsode des Gottes, dem zu Ehren die Festgenossen sich versammelten, nur in einigen einleitenden Versen zu gedenken und konnte sich dann einem Stoff aus der Heroensage zuwenden, womöglich natürlich einem solchen, welcher die zu feiernde Gottheit irgendwie beteiligt erscheinen liess. Diese Sitte, welche wahrscheinlich bereits der Odyssee bekannt ist[10]), war die Veranlassung für die kleineren homerischen Hymnen. Sie sollten, wie F. A. Wolff (*Proll.* Halle 1795, S. CVII) vermutet hat, als Präludien dienen, und ihre zweimal überlieferte Schluss-

9) Von dem Demeterhymnos hat Wilamowitz (aus Kydath. S. 225) gefolgert, dass er uns in einer nicht attischen Redaction überliefert sei, da der attischen Sage beseelte Nymphen der Ölbäume, noch dazu im Dienste der Demeter, fremd seien; indessen kennen wir die eleusinischen Religionsvorstellungen viel zu wenig, um zu diesem Schluss berechtigt zu sein. Was Wilamowitz für irgend einen andern Punkt Griechenlands für möglich hält, ist eben auch für Eleusis im VII. Jahrh. möglich.

10) Od. VIII. 499 *ὣς φάθ', ὁ δ' ὁρμηθεὶς θεοῦ ἤρχετο, φαῖνε δ' ἀοιδὴν | ἔνθεν ἑλὼν* [so Bergk griech. Litter. I. 389 statt *ἑλὼν*] *ὡς οἱ μὲν ἐϋσσέλμων ἐπὶ νηῶν* u. s. w., *cf.* Bode Gesch. der hell. Dichtk. II. 1. 32. Die früher, z. B. von Uschold Vorhalle I. 58 ausgesprochene Ansicht, dass die kleineren homerischen Hymnen als Gattung älter seien, und dass die epische Darstellung sich erst im Verlauf zu der ausführlichen Breite der grösseren Hymnen gehoben habe, ist demnach zurückzuweisen.

formel *σεῦ δ' ἐγὼ ἀρξάμενος μεταβήσομαι ἄλλον ἐς ὕμνον* (IX. 9; XVIII. 11; vgl. auch XIII. 3 *Χαῖρε, θεά, καὶ τήνδε σάω πόλιν, ἄρχε δ' ἀοιδῆς*) war eben bestimmt, den Übergang zu dem von dem Rhapsoden gewählten Thema zu bilden[11]. Ebenso lässt sich vermuten, dass der Kampf, in welchem nach einigen dieser Hymnen die angerufene Gottheit dem Sänger Schutz und Sieg gewähren soll[12], eben derselbe ist, in welchem der Sänger unmittelbar nach dem Präludium mit dem Vortrag eines Gedichtes eintrat. Dass aber dieses auf die Gottesanrufung folgende Lied keineswegs immer von der Göttersage sang, geht aus einigen Schlussversen mit Sicherheit hervor[13]. Unter diesen Umständen läge es am nächsten, auch den gewöhnlichsten aller Schlussverse *αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς* auf unmittelbar nachfolgende Hymnen zu beziehen und mithin alle so schliessenden Hymnen als Präludien zu fassen. Dies indessen scheint bedenklich, da sich jene Formel auch bei den grössten Hymnen findet, welche als Vorbereitungslieder zwar vielleicht ebenfalls gefasst werden könnten, auch wirklich auf Grund jenes Verses als Vorbereitungslieder bis in die neueste Zeit gefasst worden sind, bei denen aber doch dieser Zweck schon des äusseren Umfanges wegen sehr wenig wahrscheinlich ist. Es kommt hinzu, dass die Zerreissung des Vortrages in zwei nicht organisch zusammenhängende Stücke dessen Wirkung beeinträchtigen musste, und jedenfalls dem so feinen Stylgefühl, das die griechischen Dichter der besten Zeit überall verraten, durchaus widerspricht. Nun scheint allerdings ein ausdrückliches Zeugnis vorzuliegen, dass auch einer der grösseren Hymnen, allerdings der kürzeste, nämlich der Teil des Hymnos auf Apollo, den man gewöhnlich als den ersten der Apollohymnen bezeichnet, als Einleitungshymnos verwendet wurde. Thukydides (III. 104) citirt nämlich 13 Verse unseres Hymnos (146—150; 165—172) mit der Einführung *δηλοῖ δὲ μάλιστα Ὅμηρος, ὅτι τοιαῦτα ἦν, ἐν τοῖς ἔπεσι τοῖσδε, ἅ ἐστιν ἐκ προοιμίου Ἀπόλλωνος*, wozu der Scholiast bemerkt: *ἐκ προοιμίου, ἐξ ὕμνου· τοὺς γὰρ ὕμνους προοίμια ἐκάλουν.* Der Ausdruck *προοίμιον* pflegt nämlich als Einleitungshymnos in dem erläuterten Sinn übersetzt zu werden;

11) Plut. *de mus.* c. 6 *τὸ γὰρ πρὸς τοὺς θεοὺς, ὡς βούλονται, ἀφοσιωσάμενοι ἐξέβαινον εὐθὺς ἐπί τε τὴν Ὁμήρου καὶ τῶν ἄλλων ποίησιν.* Vgl. bes. Baumeister in der Vorrede zur grossen Ausgabe der hom. Hymnen S. 101.

12) VI. 19 *δὸς δ' ἐν ἀγῶνι | νίκην τῷδε φέρεσθαι, ἐμὴν δ' ἔντυνον ἀοιδήν.*; XXV. 6 *Χαίρετε, τέκνα Διὸς, καὶ ἐμὴν τιμήσατ' ἀοιδήν.*; vgl. VII. 57 *οὐδέ πη ἔστι | σεῖό γε ληθόμενον γλυκερὴν κοσμῆσαι ἀοιδήν.*; X. 5 *δὸς δ' ἱμερόεσσαν ἀοιδήν.*

13) XXXI. 17 *Χαῖρε, ἄναξ, πρόφρων δὲ βίον θυμήρε' ὄπαζε | ἐκ σέο δ' ἀρξάμενος κλῃσω μερόπων γένος ἀνδρῶν | ἡμιθέων, ὧν ἔργα θεοὶ θνητοῖσιν ἔδειξαν.*; XXXII. 18 *σέο δ' ἀρχόμενος κλέα φωτῶν | ᾄσομαι ἡμιθέων, ὧν κλείουσ' ἔργματ' ἀοιδοὶ, | Μουσάων θεράποντες, ἀπὸ στομάτων ἐροέντων.*

dies scheint mir indessen nicht statthaft, vielmehr war *προοίμιον* (vgl. Plato Phaed. *c.* 4 *p.* 60 D), wie ich glaube, die allgemeine Bezeichnung für jeden Hymnos an Apollo, aufgekommen zwar wahrscheinlich, weil es üblich war, grösseren Gesängen Anrufungen an Apollo voraufzuschicken, angewendet jedoch ohne Erinnerung an diesen ursprünglichen Sinn. Diesem Zeugnis des Thukydides zu liebe werden wir also unsere Ansicht nicht aufgeben, dass die grösseren Hymnen nicht als Einleitungen erfunden sind. Andrerseits aber lässt sich der Vers *αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς* eigentlich gar nicht anders deuten als in dem oben angedeuteten Sinn, dass der Dichter von dem Präludium zu seinem eigentlichen Thema übergeht; denn wer annimmt, dass die *ἄλλη ἀοιδή* ein bei einer anderen Festlichkeit gesungenes Lied bezeichne, mutet dem Dichter die doppelte Geschmacklosigkeit zu, in einem formelhaften Vers, der gewöhnlich eine ganz andere Bedeutung hatte, mit Dingen zu prahlen, die für den Zuhörer zunächst ganz gleichgültig sein mussten. Übrigens schwindet in dieser Beziehung jeder Zweifel, da der grosse Hymnos auf Aphrodite mit dem der Missdeutung nicht unterliegenden Verse *σεῦ δ' ἐγὼ ἀρξάμενος μεταβήσομαι ἄλλον ἐς ὕμνον* schliesst. Diese Schwierigkeiten zu lösen, sehe ich kein anderes Mittel, als die Annahme, dass die grossen Hymnen ursprünglich nicht mit ihren jetzigen Schlussversen schlossen, dass diese Verse vielmehr in einer Zeit angehängt wurden, welche von dem Sinn derselben und mithin von dem Wesen des rhapsodischen Vortrags keine Kunde mehr hatte.

Überlieferung der 'homerischen' Hymnen erläutert an dem Hymnos auf den delischen Apollo

Wenn demnach sämmtlichen grösseren Hymnen ein Schlussvers fälschlich angedichtet worden ist, so setzt dies eine Zerstörung der Überlieferung voraus, welche weit über das Maass hinausgeht, das wir sonst bei den Resten der antiken Schriftstellerei wahrnehmen. Eben diese Entstellung des Textes aber lässt sich nun auch in vielen anderen Punkten nachweisen. Denn trotz grosser einzelner Schönheiten leiden die grösseren Hymnen im ganzen sämmtlich an einer so grossen Verworrenheit, dass sie so, wie sie überliefert sind, von einem vernünftigen Menschen nicht erfunden sein können. Wohl hat die Homerkritik der letzten Menschenalter, wie mir wenigstens scheint, zu dem Ergebnis geführt, dass die Homeriden nicht blos in der lebendigen Ausschmückung einer Situation Züge hinzufügen, welche solchen einer anderen Situation widersprechen, sondern auch häufig formelhafte Verse da anwenden, wo sie nicht genau passen. Die Verwirrung aber, die in den Hymnen herrscht, ist ganz anderer Art, als jene Unzuträglichkeiten, welche durch die Entstehung der rhapsodischen Poesie aus teilweise extemporirten Liedern hinreichend erklärt werden, und welche überdies einem blos hörenden, nicht lesenden Publicum viel weniger auffallen mussten, als uns. Wohl finden wir auch in den Hymnen, namentlich in den erzählenden Abschnitten derselben, längere wohlzusammenhängende

Stellen; daneben aber stossen uns, namentlich in den Anrufungen an die Götter, nicht unbedeutende Partien auf, die nur ganz äusserlich sich aneinanderschliessen und bei der Analyse des Gedankenganges in eine Reihe von einzelnen Versgruppen auseinander fallen. So ist z. B. in dem ersten Teil des Apollohymnos v. 1 bis 178 — man pflegt bekanntlich diesen Teil seit Ilgen als einen eigenen Hymnos an den delischen Apollo aufzufassen — der erzählende Teil, der Kern des ganzen Berichtes von v. 30—139 im ganzen wohl geordnet; nur der Schluss von v. 126 oder 120 an ist vielleicht, wie es Wegner Phil. XXXV. 217 ff. wegen der Dittographie von v. 119 und v. 135 vermutet, als eine andere Version von der Haupterzählung auszuschliessen. Viel weniger gut geordnet, ja zum Teil gradezu ohne inneren Zusammenhang sind die Anrufungen an Apollo v. 1—29: die vv. 1—13; 14—18; 20—24; 19. 25—29 bilden für sich Einheiten, deren Commissur sich zwar nicht grammatisch, aber durch den Inhalt verrät. Die Verse, welche auf die Erzählung von der Geburt des Apollo folgen, ebenfalls 29 an Zahl, sind besser geordnet und teilweise durch Thukydides (s. o. S. 522) in ihrer gegenwärtigen Reihenfolge verbürgt; einzelne Unzuträglichkeiten scheinen sich aber auch hier zu finden. — Aus den so mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit ausgeschiedenen Bruchstücken lässt sich nun aber nicht etwa ein neues Ganze zusammensetzen: die einzelnen Trümmer haben einen evidenten Zusammenhang weder unter einander noch mit der Haupterzählung. Von dieser letzteren lässt sich sogar positiv nachweisen, dass sie mit den Abschnitten 14—19; 140 ff. unmöglich zusammengehangen haben könne. Denn hier (15. 159. 165) wird Artemis neben Apollo genannt, dagegen weiss die Haupterzählung von einer Schwester Apollos überhaupt nichts. So überraschend dies Ergebnis auch ist, so kann doch meines Erachtens gar kein Zweifel sein, dass der Verfasser von v. 30—120 (126? 135?) nicht anders wusste, als dass Leto den Apollo allein geboren habe. Wäre in diesem Falle nicht die Verschweigung allein schon ein entscheidendes Anzeichen, so müsste jeder Zweifel doch schwinden, sobald der Gang der Handlung verfolgt wird. Denn dieser ist derartig, dass Artemis weder (wie es in der späteren Tradition gewöhnlich ist) vor Apollo geboren sein kann — denn unmittelbar nach der Ankunft der Eileithyia springt Apollo hervor — noch auch nach Apollo, — denn nur um diesen, nicht um die Mutter kümmern sich die herbeigeeilten Göttinnen, und die göttliche Mutter selbst hat nach der Geburt des Sohnes nichts anderes zu thun, als sich über den bogentragenden Sohn zu freuen. Übrigens werden wir gleich sehen, dass der ganze Grundgedanke des Gedichtes es fordert, dass Apollo allein geboren wurde. Diese Wendung ist aber nicht ein singulärer Einfall des Dichters unserer Erzählung, sondern sie wird durch einen andern Bericht als die officielle Legende grade derjenigen Cultstätte bezeichnet, für welche unser Mythos gedichtet wurde. Denn wenn

Erzählung von der Geburt des Apollo im Hymnos auf den delischen Apollo

in einem, wie wir eben begründeten, nicht von unserem Dichter herrührenden Abschnitt des Hymnos v. 14 f. Leto angeredet wird ἐπεὶ τέκες ἀγλαὰ τέκνα, | Ἀπόλλωνά τ' ἄνακτα καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν, | τὴν μὲν ἐν Ὀρτυγίῃ, τὸν δὲ κραναῇ ἐνὶ Δήλῳ, so ist dies doch ein offenbarer Compromiss zwischen der Überlieferung der beiden Heiligtümer, während vorher entweder jedes derselben die Geburt nur einer Gottheit, oder aber das eine derselben die Geburt beider Gottheiten, das andere dagegen nur die Geburt der einen feierte. In dem ersteren Falle wäre die Paarung von Apollo und Artemis ein rein griechischer Vorgang; da aber, wie wir sehen werden, die Zusammenstellung dieser beiden Gottheiten ein unzweifelhaftes Analogon bereits in einem orientalischen Mythos hat, müssen wir uns für die zweite Alternative entscheiden, also annehmen, dass die eine der beiden Cultstätten beide Gottheiten bei sich geboren werden liess, die andere dagegen nur die eine. Nun ist es schon an sich viel wahrscheinlicher, dass das verhältnismässig geringere ortygische Heiligtum dem schon im Epos blühenden delischen Heiligtum eine Concession machte, als umgekehrt; Ortygia also feierte ursprünglich die Geburt sowohl des Apollo als der Artemis, musste aber den ersteren Anspruch wegen der Nähe des mächtigen Delos aufgeben, dem zu Ehren es später ja auch noch die Geburt der Artemis verlor. Dazu kommt noch, dass, wie wir bereits früher bei der Besprechung Sanchuniathons (o. S. 381) schlossen, Ortygia nach einer mit der Wachtel heilenden Gottheit genannt war, welche *Ešmun* entsprach, was doch eher auf Apollo als auf Artemis schliessen lässt; also feierte Ortygia die Geburt auch des Apollo. Folglich war Delos diejenige der beiden Cultstätten, welche ursprünglich von der Geburt nur einer Gottheit wusste, ganz wie es unser Fragment auch erzählt.

Wenn demnach der Bericht v. 30 ff. sich weder mit den einleitenden noch mit den beschliessenden Anrufungen vereinigen lässt, so müssen wir versuchen, den Zusammenhang nach den in ihm selbst enthaltenen Andeutungen zu ergänzen; da wir nicht entscheiden können, wie weit der Dichter den Zusammenhang als seinen Zuhörern bekannt voraussetzte, wie weit er es für nötig fand, ihn selbst zu erzählen, so können wir natürlich zunächst nur den Tenor des Mythos, nicht etwa speciell unseres Gedichtes aus den in den Resten enthaltenen Andeutungen reconstruiren. Doch auch dies schon ist für das Verständnis von grosser Wichtigkeit. Denn jene Andeutungen nötigen uns, wie mir scheint, mit zwingender Consequenz einen Zusammenhang anzunehmen, welcher von Allem, was wir sonst über die Apollosage wissen, ebenso verschieden ist, wie wir es soeben schon in dem einen Punkte der Alleingeburt gesehen haben. — Als Leto zur Insel Delos kommt und ihr einen reichen Tempel verspricht, wenn sie sie aufnimmt, schenkt jene anfänglich der Verheissung keinen Glauben:

67 *λίην γάρ τινα φασὶν ἀτάσθαλον Ἀπόλλωνα*
ἔσσεσθαι, μέγα δὲ πρυτανευσέμεν ἀθανάτοισι
καὶ θνητοῖσι βροτοῖσιν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν.

Offenbar handelt es sich, wie ja der erste Vers klar zeigt, nicht um ein unbestimmtes Meinen, sondern die Insel hat sichere Kunde von dem, was geschehen soll und was dann wirklich geschah. Wie aber konnte dann Apollo ein 'Fürst der Götter' genannt werden? Und woher überhaupt hat die Nymphe die Kunde von dem noch nicht geborenen Apollo? Diese Kunde aber ist zugleich allverbreitet. Leto selbst weiss v. 52, dass ihr ein männliches Kind Phoibos Apollo geboren werden, und dass dieses Kind unermesslicher Ehre teilhaft werden wird. Auch die Göttinnen, welche mit Ausnahme der Hera sämmtlich herbeigeeilt sind, wissen höchst wahrscheinlich, dass er, der geboren werden soll, kein gewöhnliches Götterkind sein soll, dass ihm eine besondere, einzige Bedeutung in dem Götterstaat bestimmt ist. Woher also stammt diese allgemeine Kenntnis von dem noch nicht Geborenen? Die Analogie der meisten anderen theogonischen Gedichte lässt an ein Orakel denken. Orakel über das Weltenschicksal — und um ein solches handelt es sich offenbar bei der Geburt des Apollo — werden gewöhnlich der *Gaia* in den Mund gelegt, und so scheint es auch in unserem Mythos der Fall gewesen zu sein; wenigstens werden wir sehen, dass Gaia in einem correspondirenden Abschnitt unseres Gedichtes ebenfalls als waltende Schicksalsgottheit bezeichnet wurde. Doch auf diesen Punkt soll jetzt noch kein Gewicht gelegt werden, viel wichtiger ist es zunächst, den mutmaasslichen Inhalt der Weissagung und die Bedingungen, unter denen sie erfolgte, festzustellen.

Da ergiebt sich nun gleich, dass in dem Augenblick, wo Apollo geboren wird, der Götterstaat sich in der furchtbarsten Verwirrung befindet. Für ihn, den künftigen Herrn der Welt, findet sich nicht einmal eine Stätte, wo er das Licht der Welt erblicken kann. Der spätere Mythos motivirt die Weigerung der übrigen Länder, Leto aufzunehmen, mit dem Eid der Hera; in unserm Mythos wird dieser Eid nicht nur nicht erwähnt, sondern statt dessen wird die Weigerung durch die allgemeine Furcht erklärt: 47 *αἱ δὲ μάλ' ἐτρόμεον καὶ ἐδείδισαν, οὐδέ τις ἔτλη Φοῖβον δέξασθαι.* Daraus folgt nun weiter, dass der Grund des Schreckens nach dem Orakel eben durch die Geburt des Apollo aufhören sollte. Jetzt erst verstehen wir das scheinbar so wunderliche Misstrauen, welches Delos in die Worte der Leto setzt. Die anderen Ländern alle meinen, dass das Kind, welches erwartet wird, nicht so mächtig sein wird, die Not des Götterstaates zu beenden, die gewaltige Macht, die ihn bedroht, zu besiegen. Das kleine Delos hat eine andere Sorge: es zweifelt nicht an dem Siege des künftigen Götterfürsten, nur das befürchtet die Nymphe, dass er, der Übergewaltige, wenn er aus dem Schooss der Mutter springt, sie gleich mit der Wucht des Fusses unter das Meer hinabstosse.

Ihr scheinbares Misstrauen ist also felsenfester Glaube an die Macht des jungen Götterkindes. Zu dieser Charakteristik des Gottes stimmt nun auch, dass unser Bruchstück den Gott vorzugsweise als den gewaltigen Walter des Kampfes schildert, der gleich stark und bewaffnet aus dem Schooss der Mutter springt: v. 125 *χαῖρε δὲ Λητώ, | οὕνεκα τοξοφόρον καὶ καρτερὸν υἱὸν ἔτικτε.* Nur in den, wie wir sahen, vielleicht nicht zu unserm Bruchstück gehörigen vv. 127 ff. tritt der friedliche Charakter des Apollo hervor; es wächst somit die Wahrscheinlichkeit, dass diese Verse einem andern Zusammenhang entstammen. — Vor wem aber fürchten sich nun die Götter alle? Etwa vor Hera? Diese ist zwar bei dem Vorfall irgendwie beteiligt, da sie allein der Geburt des Apollo feindlich gegenübersteht, aber die Ursache des allgemeinen Schreckens ist sie offenbar nicht; denn das übersteigt doch allen Glauben, dass unser Dichter seinen Apollo mit seinen Pfeilen etwa die Hera erlegen liess. Auch ist ja deren Macht grade nach unserem Bericht sehr beschränkt: nicht einmal der Iris kann sie gebieten und Eileithyia vermag sie höchstens durch die Künste der Überredung von dem Lager der Kreisenden fern zu halten (106). Zeus würde sie leicht gebändigt haben, wenn sie sich der vom Schicksal geforderten Geburt des Götterfürsten widersetzt hätte. Der, vor welchem sich die Unsterblichen fürchten, muss mächtiger sein als Zeus selbst, da dieser selbst die Leto nicht zu schützen vermag.

Verwandtschaft des *Hymn. in Apoll. Del.* mit Hyg. *fab.* 140

Der somit mutmaasslich wiederhergestellte Inhalt unseres Mythos berührt sich zum Teil mit einem Bericht, der sich in den theogonischen Kapiteln des Hygin (*f.* 140), überhaupt einer Fundgrube für verschollene Mythen, findet. ‘*Python*, der Sohn der Erde, heisst es dort, war ein ungeheurer Drache, welcher vor Apollo in Delphoi Orakel zu erteilen pflegte. Diesem war geweissagt worden, dass der Spross der Leto ihn töten würde. Zu jener Zeit vereinte sich Zeus mit des *Koios* Tochter Leto. Als dies *Hera* erfuhr, bewirkte sie, dass nur da, wohin die Sonne nicht schiene, Leto gebären könnte. Als Python merkte, dass Leto von Zeus empfangen habe, fieng er an, sie zu verfolgen, um sie zu töten. Aber die Leto trug auf Zeus' Befehl *Boreas* zum *Poseidon*[14]). Jener schützte sie, um aber nicht die Prophezeiung (‘*fatum*’ statt ‘*factum*’?) der Hera zu vereiteln, trug er sie nach *Ortygia* und bedeckte diese Insel mit seinen Wogen; Python aber kehrte, als er Leto nicht fand, nach dem Parnass zurück. Als dann *Poseidon* die Insel Ortygia, welche später *Delos* genannt wurde, an das Tageslicht gehoben hatte, gebar Leto dort, indem sie

14) So auch bei *Hyg. f.* 53 *Quo postea Latona ab Aquilone vento delata est iussu Iovis, tunc cum eam Python persequeretur, ibique oleam tenens Latona peperit Apollinem et Dianam. Quae insula postea Delos est appellata.* — Einzelne Züge unseres Berichtes finden sich in noch weiterer Entstellung bei dem echten Serv. *Aen.* III. 73.

den Ölbaum anfasste, Zwillinge, den Apollo und die Artemis; denen schenkte *Hephaistos* Pfeile. Apollo aber nahm am vierten Tage nach der Geburt Rache: er eilte nach dem Parnass und tötete den Python, wovon er Pythios heisst.' Zwei Punkte besonders sind es zunächst, in denen dieser singuläre Bericht mit unserm Gedicht übereinstimmt: ein furchtbarer Feind bedroht die Welt, und diesem ist der Untergang von dem Sohne der Leto prophezeit worden. Ein dritter Zug ist zwar nicht direct in unserm Gedicht überliefert, aber er passt vorzüglich zu demselben und ermöglicht das bessere Verständnis einiger Verse: der Zug nämlich, dass der Drache die Leto verfolgt; nun erst verstehen wir recht, warum die anderen Orte sich so fürchten, die fliehende Leto zu bergen. Freilich scheint der Einführung dieses Motivs in unser Gedicht eine andere Stelle desselben zu widersprechen, wenn man sie nämlich in der jetzt üblichen Weise erklärt: die Worte, dass Leto neun Tage gekreist habe (91 *Λητὼ δ' ἐννῆμάρ τε καὶ ἐννέα νύκτας ἀέλπτοις | ὠδίνεσσι πέπαρτο*), schliessen, wenn dieser Vorgang nach Delos verlegt wird, aus, dass der Drache der Göttin nachsetzt. Aber diese Auffassung widerspricht den Worten des Dichters, der grade das Gegenteil sagen will. Das Plusquamperfectum *πέπαρτο* beweist, dass das Kreisen vielmehr vor der Ankunft auf Delos, also während des Umherirrens stattfand. Dementsprechend heisst es auch v. 45 *τόσσον ἐπ' ὠδίνουσα Ἑκηβόλον ἵκετο Λητώ*[15]). Unmittelbar, nachdem Leto in Delos aufgenommen ist, muss die Geburt Apollos erfolgt sein; nur so viel Zeit verstrich, dass in höchster Eile die windfüssige Iris vom Olymp die Eileithyia holen konnte. Und kaum hat diese Delos betreten, da springt schon Apollo bewaffnet aus dem Schoosse der Mutter, laut jubelten die Göttinnen, und — doch, was nun geschah, das können wir dem Leser, der es freilich schon wissen wird, erst später sagen. Das aber scheint mir schon jetzt hervorzugehen, dass die Hast, mit der sich die Ereignisse folgen, deutlich den herannahenden Feind verrät. — Daher ist auch nicht etwa anzunehmen, dass die Göttinnen sich vom Olympos her nach Delos begeben, denn so viel Zeit darf zwischen den Begebenheiten nicht liegen; vielmehr werden *Rheia, Dione, Themis* und die anderen Götterfrauen schon zusammen mit Leto umhergeirrt sein. Auch dies wieder entspricht ganz der Situation, wie wir sie mutmaasslich wiederherstellten. Die Götter sind alle besiegt, wehrlos sind die Göttinnen der Gewalt des Unholdes preisgegeben; ihre einzige Hülfe erwarten sie von dem Kind, das nach dem Orakel den Feind töten soll. Aber weiss denn auch der Bericht des Hygin von einer Be-

15) Diese Auffassung wird durch eine Äusserlichkeit bestätigt. Es ist nämlich eine wunderliche Eigenheit des griechischen Epos, dass Irrfahrten und Wanderungen meistens neun Tage dauern (z. B. *Od.* ι 82; κ 28; μ 448; ξ 314; *hymn. in Cerer.* v. 47).

siegung des Zeus, zeigt sich hier nicht vielmehr eine Discrepanz zwischen ihm und unserem Fragment? Direct ausgesprochen freilich ist der Zug bei dem lateinischen Autor nicht; aber — und dies ist eine vierte sehr bezeichnende Übereinstimmung zwischen ihm und dem Hymnos — der Fortgang der Erzählung lässt es bestimmt erwarten: denn warum sonst übergiebt er das verlassene Weib dem Bruder? Eigentlich liegt übrigens die Schwäche des Zeus ja schon im Orakel ausgesprochen; denn wenn dies besagt, dass Python von Apollo fallen werde, so heisst dies, von einem Götterfeind, der den Götterstaat bedroht, gesagt, nichts anderes, als dass Zeus dem Unhold nichts anhaben kann. — Aber der Pseudo-Hygin giebt den Auszug aus unserm Mythos nicht unverfälscht, sondern, wie es in solchen Fällen bei späteren Schriftstellern fast die Regel ist, interpolirt mit Zügen, die aus einer andern, der gewöhnlichen späteren in mancher Beziehung näher stehenden Tradition stammen. Aus dieser ist dem Apollo die Zwillingsschwester beigegeben; aus dieser wird die Verfolgung der Leto durch Hera erzählt, neben der Verfolgung durch Python eine unnötige und störende Gemination. Um dies eingeschobene Motiv mit dem weiteren Fortgang der Handlung zu vereinigen, hat dann der Bearbeiter sehr ungeschickt erfunden, Poseidon habe, um den Ausspruch der Hera nicht zu nichte zu machen, Delos überschwemmt. In Wahrheit muss die Erzählung ganz anders fortgegangen sein. Die Fragmente unseres Gedichtes melden von Poseidon nichts; sofern wir also überhaupt berechtigt sind, ursprüngliche Übereinstimmung der beiden Versionen anzunehmen, muss die Poseidonepisode vor die Wanderung der Leto fallen. Folglich hat auch Poseidon die ihm anvertraute Göttin, die in ihrem Schoosse den künftigen Erretter der Götterwelt trägt, nicht schützen können; auch er ist, wie Zeus, besiegt worden. Da irrt Leto, ihres letzten Schirmers beraubt, verfolgt von dem Feinde, über die Erde; aber kein Land wagt es, die Unglückliche aufzunehmen und dem furchtbaren Feinde zu trotzen.

Nachdem somit festgestellt ist, dass der Bericht des Hygin aus der Vulgata interpolirt ist, müssen wir natürlich mit der Möglichkeit rechnen, dass auch andere, mit der letzteren übereinstimmende Züge nachträglich eingefügt seien. Wirklich scheint sich noch eine solche Entstellung der ursprünglichen Version zu finden. Den Unhold, welchen Apollo tötet, nennt Hygin, der späteren Sage folgend, *Python;* aber diesen kann der Dichter nicht genannt haben. Zwar, dass von Python ein Kampf gegen die Götter nicht überliefert ist, kann, da sich unser ganzes Gedicht in weit von aller sonstigen Überlieferung abweichenden Bahnen bewegt, noch nicht als ein sicheres Indiz gelten: obwohl das Verschwinden eines so wichtigen Zuges in einem später so berühmten Mythos doch schon viel auffallender sein würde, als das Verschwinden eines ganzen Mythos. Aber der Interpolator verrät selbst in einem kleinen Zuge seine Interpolation: durch seine Er-

findung nämlich, dass Python, als er Leto nicht fand, zum Parnass zurückkehrte. Denn dass dies lediglich von ihm erfunden ist, um seine Interpolation mit den echten Bestandteilen des Berichtes zu vereinigen, scheint mir unzweifelhaft zu sein. Nach dem Gedicht verfolgt der Unhold die Kreisende, die Gefahr ist am höchsten, da springt auf Delos Apollo hervor. Die poetische Logik verlangt, wie mir scheint, mit zwingender Notwendigkeit, dass der verfolgende Wüterich sofort getötet werde. Der Dichter drückt dies ja auch in unserm Fragment aus, indem er den Apollo bewaffnet aus dem Schooss der Mutter springen lässt. Aber diese Version konnte der Interpolator, welcher das Ungeheuer Python getauft hatte, nicht verwenden, denn dass Python in Delphoi getötet war, stand fest. So musste denn Python ruhig nach dem Parnass zurückkehren: unsinnig genug; denn, nachdem Leto verschwunden ist, hätte der furchtbare Wüterich, anstatt geduldig und unthätig in Delphoi sein Schicksal zu erwarten, erst recht nach dem forschen sollen, von dem ihm der Tod bestimmt ist. Der Interpolator verrät hier ganz die gleiche Dürftigkeit der Erfindung, wie bei der Motivirung der interpolirten Überschwemmung von Delos; mit dieser aber steht die angebliche Rückkehr des Drachen nach Delphoi in unlöslicher Verbindung, so dass sie schon aus diesem Grunde sich als ebenfalls interpolirt ergiebt. Blieb Delos sichtbar — und nach unserem Fragment müssen wir annehmen, dass dies der Fall war —, so fällt selbst der äussere Antrieb für den Drachen fort, nach dem Parnass zu gehen. Folglich hat der Interpolator diesen Zug erst erfunden: das Ungeheuer kehrte nicht nach Delphoi zurück, war also auch nicht der delphische Drache.

Wer aber war der Feind, der Leto und die anderen Göttinnen verfolgte, wenn es nicht Python war? Der griechische Mythos weiss nur von einem Gegner der Götter, dem es gelang, den Götterstaat so in Unordnung zu bringen, wie es in unserm Mythos geschildert gewesen sein muss: *Typhaon*. Aber Typhaon wird in allen Berichten, so sehr dieselben auch unter einander abweichen, schliesslich durch Zeus selbst, nicht durch Apollon überwunden. Wenigstens in allen erhaltenen Berichten: berücksichtigen wir auch, was sich aus den Bruchstücken ergiebt, so finden wir in nächster Nähe unseres Fragmentes, nämlich v. 307—355 unseres Hymnos, oder nach der Ilgenschen Zählweise v. 129—177 des Hymnos auf den pythischen Apollo einen Teil (A) eines Berichtes, in welchem Typhaon zweifellos durch einen anderen, und zwar noch mächtigeren Gott getötet wird. Denn v. 159 ff. betet Hera zu den Göttereltern:

αὐτὰρ νῦν μευ πάντες ἀκούσατε καὶ δότε παῖδα
νόσφι Διός, μηδέν τι βίην ἐπιδευέα κείνου,
ἀλλ' ὅγε φέρτερος εἴη, ὅσον Κρόνου εὐρύοπα Ζεύς.

Die Erde erbebt bei diesen Worten: was Hera und unzweifelhaft

auch der Dichter so auffassen, als ob damit die Erfüllung des Wunsches zugesagt wird. Dann aber muss Zeus durch Typhaon überwältigt worden sein, wie Kronos durch Zeus. Wer aber hat dann den Typhaon schliesslich bezwungen, wenn es Zeus, als der schwächere nicht vermochte? Jedenfalls nur ein wunderbarer Held, auf dem das Weltenschicksal ruht — also ein Gott völlig entsprechend dem Apollo in dem Bruchstück von der Geburt des Gottes (B). Diese höchst merkwürdige Übereinstimmung legt die Vermutung nahe, dass die beiden Bruchstücke A und B nicht blos im Mythos übereinstimmten, sondern auch in demselben Gedicht auf einander folgten. Der Bericht A steht gegenwärtig an einer Stelle, für die er unzweifelhaft nicht gedichtet sein kann, in der Beschreibung des Kampfes mit dem delphischen Drachen, mit welcher er nur ganz äusserlich durch die Bemerkung verknüpft ist, dass jene Schlange den Typhaon ernährt habe. Die Einschiebung verrät sich schon stylistisch: es ist unerhört, dass sich v. 176 κακῷ auf die zuletzt vor 49 Versen genannte Pytho zurückbeziehn muss. Daher haben denn die meisten Herausgeber, z. B. Heyne, Groddeck, Baumeister alle die den Typhaon betreffenden Verse als aus einem anderen Gedicht interpolirt bezeichnet. Diese Annahme ist aber, so wie sie vorgetragen wird, schon deshalb irrig, weil die Verse, so wie sie überliefert sind, nur in einen Zusammenhang passen, der von dem delphischen Ungeheuer handelt, in einen Zusammenhang also, für den sich sofort dieselbe Schwierigkeit erheben würde, wie für den jetzigen. Wollte man aber annehmen, dass erst ein Interpolator diese Form des Fragmentes A bildete, dass also die Anfangs- und Schlussverse erst von ihm herrühren, so würde es an jedem Anhalt für die Erklärung der Interpolation fehlen; denn dass Typhaon von dem delphischen Ungeheuer genährt wurde, ist eine Tradition, die höchst wahrscheinlich nur auf unserer Stelle beruht. Also schon in dem Bruchstück, in welches A eingeschoben ist, muss Typhaon genannt gewesen sein; freilich in ganz anderem Sinn als jetzt. Der Dichter wollte den Kampf des Gottes mit dem delphischen Drachen motiviren. Ursprünglich war diese Motivirung wahrscheinlich ähnlich gewesen, wie in dem von uns reconstruirten delischen Mythos; indem nun aber die delphische und die pythische Version verbunden wurden, büsste natürlich diejenige, welche als zweite erzählt wurde, die Motivirung ein. Als Ersatz dafür wurde erfunden, dass das delphische Ungeheuer den Typhaon ernährt hatte; nach der Besiegung dieses eilte nun ganz folgerichtig Apollo nach Delphoi, um auch jenes zu strafen. Für diese Combination spricht auch die Chronologie: am Tage seiner Geburt tötet der Gott den Typhaon in Delos; am vierten Tage gelangt er nach Delphoi. In diesem Sinne also, meine ich, hat der Dichter des Liedes vom Pythokampf den Typhaon erwähnt; der Redactor aber, dem nur noch eine Reihe von Trümmern vorlag, und der die Zusammengehörigkeit der Fragmente A und B nicht ahnen konnte, hat, von seinem Stand-

punkt aus ganz richtig, A an die einzige Stelle eingeschoben, wo Typhaon genannt war: dabei mag er dem Zusammenhang zu liebe die ersten und letzten Verse des Bruchstücks A ein wenig umgemodelt haben.

Von dieser Seite her steht also nichts im Wege, die Bruchstücke A und B als Teile desselben Gedichtes zu fassen. Nun passen diese Bruchstücke aber ihrem Inhalt nach genau zu einander: zwischen ihnen fehlt zwar ein Stück, aber das, was wir nach den Andeutungen von A hinter A hinzudenken müssen, ist identisch mit dem, was wir aus den Andeutungen in B vor B hinzudachten. Die genaue Entsprechung der beiden Bruchstücke und die Folgerichtigkeit des ganzen Gedichtes wird jedem Leser aus der folgenden Inhaltsangabe von selbst einleuchten; hier sei nur das hervorgehoben, dass aus A auch der letzte Zug von B, der noch dunkel geblieben ist, sich überraschend aufklärt: der Zug nämlich, dass während die Götter geschlagen sind, und die übrigen Göttinnen alle voll Angst fliehen, Hera mit ihrer Dienerin Eileithyia ruhig auf dem Olymp 'in den Gemächern des Zeus' sitzt, wird erst begreiflich, wenn der furchtbare Feind der Götter, wie es *fr.* A darstellt, der Sohn der Hera selbst ist.

Das Gedicht von der Geburt des Apollo.

A. Als Zeus aus seinem Haupt die gewaltige Athena geboren hatte, ergrimmte Hera, und sie sprach unter den Göttern: 'Zeus entehrt mich, denn zu seiner Gattin zwar hat er mich gemacht, aber aus seinem eigenen Haupt hat er sich die Athena erzeugt, die herrlich unter allen Göttern hervorragt, während Hephaistos, der Sohn den ich [ihm[16])] gebar, schwächlich und voller Runzeln ist. Aber nun will auch ich ein Kind zeugen, das geehrt sein soll unter allen Unsterblichen; nicht werde dein Lager geschändet, Zeus, noch meines; sondern fern von dir, werde ich [auch nicht] mit den andern Göttern zusammenkommen.' So sprach sie und betete mit der Hand die Erde schlagend: 'Hört mich, Himmel und Erde und ihr Titanen im Tartaros, von denen Menschen und Götter abstammen! Hört mich und gebt mir einen Sohn ohne Zeus, aber an Kraft nicht schwächer als er, sondern so viel stärker, wie Zeus stärker ist als Kronos!' Wie sie so betete, schlug sie mit der Hand die Erde, die Erde aber erbebte, dass Hera frohlockte, denn sie erkannte, ihr Wunsch werde sich erfüllen. Fern hielt sie sich von den Göttern auf der Erde in den Tempeln und nährte

16) v. 138 *ὃν τέκον αὐτή*: ja nicht etwa 'den ich allein gebar', denn dies würde v. 134 widersprechen (*ὡς ἔμ' ἀτιμάζειν ἄρχει νεφεληγερέτα Ζεὺς | πρῶτος*); auch fordert ja der ganze Zusammenhang, dass Typhaon das erste von Hera allein geborene Kind ist. Der Dichter dachte sich die Folge der Ereignisse so, dass Zeus, weil ihm Hera als (erstes) Kind nur den schwächlichen Hephaistos geboren hatte, die Athena aus sich selbst zeugte.

sich von Opfern. Als aber ihre Zeit um war, da gebar sie den furchtbaren Typhaon, weder den Menschen vergleichbar noch auch den Göttern.

[Typhaon stürmte gegen die Götterburg an; vergebens stellte sich Zeus entgegen, Typhaon war stärker als er. Da herrschte Entsetzen im Olympos, die Göttinnen alle entwichen unter das Meer zu Poseidon, Hera aber kehrte in das Götterhaus zurück und wohnte einsam mit ihren Dienerinnen in den Gemächern des Zeus. Dieser lag zerschmettert auf der Erde und er betete zur Allmutter also: 'Sage mir, weisestes Weib, wann wird diese Schmach aufhören?' Da antwortete die Erde: 'Gehe nach Mitternacht[17]), bis du in ein fernes Land, von Nebeln umhüllt, gelangst; dort thront die hehre Titanentochter Leto. Wenn du mit dieser dich einst, so wird dir ein Sohn geboren, der den Typhaon besiegt.' Und Zeus that, wie ihm die Erde befohlen. Da nun Typhaon erfuhr, dass Zeus bei Leto war, und dass ihm ein Sohn geboren werden solle, da machte er sich auf, ihn noch einmal zu bekämpfen. Zeus hielt ihn nicht aus; er entwich, entweichend aber übergab er dem Boreas die Gattin und sprach: 'Führe sie hin zum Meeresgott und wahre ihrer wohl, denn im Schoosse wächst ihr der hehrste der Götter.' Und Boreas that, wie ihm befohlen. So wohnte Leto unter dem Meer. Da es aber so weit war, dass sie gebären sollte, kam Typhaon herangestürmt, denn er hatte den Aufenthalt der Leto erfahren. Nicht konnte ihm Poseidon standhalten; auch er ward überwältigt.]

B. Hülflos irrte die Kreisende mit den anderen Göttinnen durch die Welt. Sie flehte um Aufnahme, aber die Länder alle weigerten ihr, zu rasten, denn sie fürchteten sich sehr. Am neunten Tage kam sie zu Delos. Da sprach die Göttin voll Hast die geflügelten Worte: 'Lass mich hier rasten, dass ich den Phoibos Apollo gebäre. Dann wird sich hier dessen herrlicher Tempel erheben.' Delos erwiderte: 'Gern empfienge ich die Geburt des fernhintreffenden Herrschers, aber ich fürchte mich. Denn gar gewaltig, sagen sie, wird Apollo sein und furchtbar herrschen über Götter und Menschen. Wenn er nur nicht, sobald er an das Licht springt, mit dem Fusse mich unter das Meer hinabstösst!' Da schwur Leto einen heiligen Eid bei der Erde und dem Himmel und der Styx, dass allezeit ein Altar und ein heiliger Hain des Gottes auf Delos sein werde. Das Eiland aber freute sich auf die Geburt des fernhintreffenden Herrschers. Aber noch konnte die Kreisende nicht gebären, denn Eileithyia sass mit Hera im Olymp. Da schickten die Göttinnen eilends die windfüssige Iris ab, die Eileithyia herbeizuholen. Und diese kam herbei: kaum hatte sie das Eiland betreten, so sprang bewaffnet Apollo aus dem Schoosse der Mutter. Auf-jubelten alle die Göttinnen, es lachte die Erde, und Leto freute sich des

17) Dass Leto im Hyperboreerland wohnte, geht aus der Erwähnung des Boreas im Verlauf der Geschichte hervor.

bogentragenden, starken Sohnes. Der aber blieb nicht daheim, hinaus sprang er (auf den Kynthos?), [da gewahrte er, wie schon ganz nahe Typhaon heranschnaubte. Den Bogen spannte der Gott, mitten ins Herz traf er den Unhold. Da kehrten die Götter zum Olympos zurück, auch Zeus; die heilige Götterordnung ward wiederhergestellt, und gemeinsam walten Zeus und Apollo der Herrschaft über Götter und Menschen].

Beziehungen des Gedichtes von der Geburt des Apollo zu orientalischen Gedichten

Der Mythos ist in der Form des reconstruirten Gedichtes durchaus hellenisch; Griechenstädte sind es, die bei der Beschreibung der Irrfahrten genannt werden, Delos scheint eine fast unauslösliche Figur des Berichtes. Aber trotzdem ist derselbe unzweifelhaft nur die Bearbeitung eines orientalischen, wahrscheinlich phoinikischen Mythos. Nicht blos der Grundgedanke, die Durchführung des feststehenden Schicksals, das sich nach ewigen Gesetzen erfüllt, auch wo es am wenigsten möglich erscheint, sondern auch die Reihenfolge der Begebenheiten ist fast ganz dieselbe, wie in dem zweiten Teil des von Philo bearbeiteten Gedichtes. Die Überwältigung des Zeus hat an der Besiegung des *Demarus* eine genaue Entsprechung, die Schicksale des in drängender Not geborenen, von gewaltigen Feinden schon im Mutterleib bedrohten Weltenretters gleichen sich. Der Apollo des griechischen Gedichtes enthält, zusammengeworfen oder noch nicht differenzirt, die beiden Figuren des *Melqart* und des *Ešmun;* der Gegner heisst in beiden Fällen Typhon d. i. צפעני, צפע 'Schlange'. Aber auch in Ägypten — wenigstens in dem von vorderasiatischen Elementen durchsetzten Cultus, wie er im 5. Jahrh. v. Chr. bestand — finden wir, und zwar in noch genauerer Entsprechung mit der griechischen Bearbeitung, unsern Mythos. Herodot (II. 155f.) spricht von dem Heiligtum und Orakel des 'Apollo' und der 'Artemis', d. i. nach seiner eigenen Angabe des *Horos* und der *Bubastis* in der ägyptischen Stadt *Buto*, welche, wie wir aus der Verbindung des herodoteischen Berichtes mit anderen antiken Angaben[18]) folgern dürfen, nach *Leto*, aber nicht nach der Mutter der Zwillinge, sondern nach deren Pflegerin genannt war. In der Legende dieser Cultstätte also haben wir das Original für die spätere griechische Vulgata, welche Artemis neben Apollo stellte; die Figur der Insel Delos bildete der Bearbeiter offenbar nach der ägyptischen *Buto*, die ja auch die homonyme Gottheit der Cultstätte ist, und die griechische Leto entspricht der Isis. — Neben diesem Tempel in Buto aber spricht Herodot auch von einem besonderen Heiligtum, nicht fern davon auf einer Insel *ἔστι μὲν ἐν λίμνῃ βαθέῃ καὶ πλατέῃ κειμένη παρὰ τὸ ἐν Βουτοῖ*

18) Herodian bei Steph. Byz. *s. v. Βοῦτος cf. ib. Βουθόη* und *Χέμμις*; Strab. 802; vgl. Plut. *de Is. et Osir. c.* 38 ⟨Ὧρος⟩, *ὃν ἐν τοῖς ἕλεσι τοῖς περὶ Βοῦτον ὑπὸ Λητοῦς τραφῆναι λέγουσι.* Über die *Leto* der Ägypter vgl. o. S. 506.

ἱρὸν, λέγεται δὲ ὑπ' Αἰγυπτίων εἶναι αὕτη ἡ νῆσος πλωτή. αὐτὸς μὲν ἔγωγε οὔτε πλώουσαν οὔτε κινηθεῖσαν εἶδον, τέθηπα δὲ ἀκούων, εἰ νῆσος ἀληθέως ἐστὶ πλωτή. ἐν δὴ ὦν ταύτῃ νηός τε Ἀπόλλωνος μέγας ἔνι καὶ βωμοὶ τριφάσιοι ἐνιδρύαται, ἐμπεφύκασι δ' ἐν αὐτῇ φοίνικές τε συχνοὶ καὶ ἄλλα δένδρεα καὶ καρποφόρα καὶ ἄφορα πολλά. λόγον δὲ τόνδε ἐπιλέγοντες οἱ Αἰγύπτιοί φασι, εἶναι αὐτὴν πλωτὴν, ὡς ἐν τῇ νήσῳ ταύτῃ, οὐκ ἐούσῃ πρότερον πλωτῇ, Λητὼ, ἐοῦσα τῶν ὀκτὼ θεῶν τῶν πρώτων γενομένων, οἰκέουσα δὲ ἐν Βουτοῖ πόλι, ἵνα δή οἱ τὸ χρηστήριον τοῦτό ἐστι, Ἀπόλλωνα παρὰ Ἴσιος παρακαταθήκην δεξαμένη, διέσωσε, κατακρύψασα ἐν τῇ νῦν πλωτῇ λεγομένῃ νήσῳ, ὅτε δὴ τὸ πᾶν διζήμενος ὁ Τυφῶν ἐπῆλθε, ἐθέλων ἐξευρεῖν τοῦ Ὀσίριος τὸν παῖδα. Dieser Bericht steht der Vorlage für unser Gedicht sehr nahe. Wie in dem von uns reconstruirten Bericht wird in diesem ägyptischen nur ein Kind, Horos, geboren; in ihm fliessen die im phoinikischen Mythos gesonderten Figuren des *Esmun* und *Melqart* ebenso zusammen, wie im Apollo unseres Gedichtes. Der ägyptische Typhon schleicht grade so hinter dem wunderbar geretteten Horos her, wie der griechische Typhon hinter Apollo. Den Ausgang des Kampfes meldet Herodot nicht, aber sein Bericht ergänzt sich durch mehrere spätere Angaben, z. B. Plut. *de Is. et Os. c.* 19: ἔπειτα τῷ Ὥρῳ τὸν Ὄσιριν ἐξ Ἅιδου παραγενόμενον διαπονεῖν ἐπὶ τὴν μάχην καὶ ἀσκεῖν τὴν μὲν οὖν μάχην ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας γενέσθαι καὶ κρατῆσαι τὸν Ὧρον. Wer will, kann aus dieser Version gradezu folgern, dass auch Zeus in unserm Gedicht von Typhon getötet und von Apollo aus der Unterwelt heraufgeholt ward; notwendig aber ist die Übereinstimmung in diesem Punkte nicht, denn die Berichte sind nur sehr nahe verwandt, nicht identisch. Nun stellt sich bei allen Discrepanzen heraus, dass unser griechisches Gedicht die einfache und ursprüngliche, Herodot und die späteren Gewährsmänner für den ägyptischen Mythos die abgeleitete Form bieten. So ist z. B. die Insel bei Buto nach Herodot als schwimmend gedacht, während unser Gedicht noch nicht, wohl aber die spätere griechische Tradition von der schwimmenden Insel Delos meldet. In unserem Gedichte springt der Götterknabe bewaffnet aus dem Schoosse der Mutter, das entspricht der einfachen aber kühnen Phantasie der alten theogonischen Dichter; bei Herodot ist Horos jedenfalls schon älter, und gar bei Plutarch ist aus dem Kampfe ein langer Krieg zwischen Horos und Typhon geworden.

Der phoinikische und trotz der angegebenen Umarbeitung auch der ägyptische Bericht bestätigen vollkommen unsere Reconstruction des Gedichtes. Insbesondere diejenigen drei Punkte, in denen wir scheinbar am kühnsten gegen die Überlieferung vorgehen mussten, die Annahme, dass Apollon ohne Artemis geboren wurde, dass sein Gegner Typhaon war, und dass Typhaon den Zeus besiegte, alle diese drei Punkte finden sich sowohl

bei Philo als auch in dem von Herodot und Plutarch erhaltenen ägyptischen Mythos. Unter diesen Umständen können wir, wie mir wenigstens scheint, die bisherigen Resultate als ausreichend gesichert zu weiteren Schlussfolgerungen verwerten. Hier kommt zunächst in Betracht, was sich für die Geschichte der sogenannten homerischen Hymnen ergiebt. Das ist aber dasselbe, was sich uns schon oben (S. 523) bei der Besprechung der Schlussformel ergab, dass nämlich die einzelnen Teile der Gedichte willkürlich und ohne Kenntnis des ursprünglichen Zusammenhanges zusammengestellt worden sind. Dabei ist aber diese Zusammenstellung doch keine ganz zufällige oder mechanische, und es ist keineswegs möglich, etwa durch einfache Umstellung den zerrütteten Zusammenhang wiederherzustellen; alle Versuche, welche in dieser Beziehung gemacht sind, bis zu dem neusten herab (A. Ludwich 'ist der homerische Hymnus auf Hermes interpolirt?' Jahrbb. für Phil. 1886. S. 433—456) scheinen mir weder in ihrer Künstelei irgend welche äusserliche Wahrscheinlichkeit zu haben, noch innerlich einen ganz befriedigenden Zusammenhang zu ergeben. So verkehrt auch in vielen Fällen die überlieferte Reihenfolge ist, so lässt sich doch in den meisten Fällen klar erkennen, warum Jemand, der von der ursprünglichen Idee nichts mehr wusste, die Verse so ordnete: ich erinnere nur an die schon früher besprochene (S. 531 f.) Einschiebung der Typhaonlegende, sowie daran, dass die Einleitung des Hymnos auf den delischen Apollo (1—29) aus mehreren Bruchstücken besteht, die zwar in sich nicht zusammenhängen, aber doch in gleicher Weise Anrufungen an Apollo enthalten. Auch der ebenfalls schon hervorgehobene (S. 523 f.) Umstand ist sehr bemerkenswert, dass zwar in den erzählenden Partien oft längere Abschnitte unversehrt erhalten sind, wogegen die nicht erzählenden Abschnitte, obwohl sie natürlich durchschnittlich viel kürzer sind, dennoch gewöhnlich aus mehreren nicht zusammenhängenden Stücken bestehen. Durch mechanischen Zufall also ist der gegenwärtige Zustand unseres Textes nicht entstanden. Dann bleibt — sofern wir überhaupt einen ursprünglich correcten Text unserer Sammlung annehmen — nur die Annahme einer überaus starken Interpolation: eine Annahme, von welcher namentlich die ältere Kritik einen reichen Gebrauch gemacht hat. Allein auch dies Erklärungsmittel reicht nicht aus, denn der wunderliche Interpolator müsste fast noch öfter grundlos Verse gestrichen als hinzugefügt haben; es ist aber auch deshalb zu verwerfen, weil ein Grund für die Interpolation fast in keinem Fall nachgewiesen ist. Unter diesen Umständen hat sich die besonnene Kritik immer mehr der Ansicht zugeneigt, dass der gegenwärtige Zustand unserer Sammlung überhaupt nicht zu beseitigen, sondern als gegeben hinzunehmen und durch die Entstehung der Sammlung zu erklären sei. Da bot sich denn zunächst die Möglichkeit, dass die Hymnen absichtlich aus mehreren Vorlagen contaminirt seien. Von all den Versuchen aber, die in dieser Richtung vorgenommen sind,

Folgerungen, die sich aus der Reconstruction des Liedes von der Geburt des Apollo für den Zustand der homerischen Hymnen ergeben

scheint mir nur einer zum Teil wenigstens begründet zu sein, nämlich Wegners scharfsinnige Analyse des Hymnos auf Demeter (Philologus 1876. S. 227 ff.). Grade bei diesem Hymnos aber unterscheidet sich der Zustand der Überlieferung wesentlich zu deren Vorteil von dem sonst in diesen Hymnen herrschenden; auch ist bei ihm die äussere Beglaubigung aus dem Altertum, wie wir gleich sehen werden, anders als bei jenen. Ausser dem Hymnos an Demeter nun glaube ich, lässt sich die Annahme der beabsichtigten Contamination bei keinem Gedicht unserer Sammlung nachweisen. Allen diesen Hypothesen stellt sich, wie mir scheint, das Bedenken entgegen, dass ein vernünftiger Mensch doch nicht absichtlich bestehende Zusammenhänge zerrissen haben würde, um etwas Zusammenhangsloses, Planloses herzustellen. Daher glaube ich, dass, mit teilweiser Ausnahme des Hymnos an Demeter, die Corruption vielmehr vor der Sammlung und Aufzeichnung der Hymnen durch unwillkürliche Entstellung in der mündlichen Tradition verursacht wurde. Der rhapsodische Hymnos wurde natürlich nicht mit einem Mal durch den kunstreicheren melischen Hymnos verdrängt, hielt sich vielmehr wahrscheinlich Jahrhunderte lang, freilich ausser dem Zusammenhang mit den eigentlich litterarischen Kreisen und deshalb in immer wachsender Verderbnis im Munde vereinzelter Rhapsoden, die wie in alter Zeit, wo sich Gelegenheit bot, ihre Lieder vortragen mochten. Aus derartigen Bruchstücken von Hymnen scheint mir der Redactor unsere Sammlung veranstaltet zu haben. Die Zeit dieses Sammlers zu bestimmen, haben wir kein ausreichendes Indiz; als eine Vermutung spreche ich aus, dass er einer späten Zeit angehört, nicht, wie es z. B. Fr. Buecheler in der Einleitung zum Hymnos an Demeter (Leipz. 1860) annimmt, der Zeit des grossen Apollodoros, sondern eher etwa dem zweiten Jahrhundert nach Christus. Diese Vermutung stützt sich auf folgende Probabilitätsgründe. Wenn auch eine gewisse Redactorenthätigkeit in der Anordnung der Hymnen gar nicht zu verkennen ist, z. B. darin, dass grössere Lücken, äusserlich wenigstens, meist überbrückt sind, oder darin, dass mit Absicht der Hymnos, welcher Homer zu nennen schien, an den Anfang der ganzen sich für homerisch ausgebenden Sammlung gestellt wurde, so zeigt doch die Sammlung im allgemeinen einen Zustand der Überlieferung, und es sind eine so grosse Anzahl von poetisch wie sachlich gleich wertlosen Bruchstücken aufgenommen, wie es in einer früheren Periode nicht sehr wahrscheinlich wäre. Dazu stimmt nun erstens, dass die Sammlung einzelne orphisirende Hymnen enthält (besonders VIII. XXX. XXXI), welche im Ton sich wenig von unsern neuorphischen Hymnen unterscheiden und demgemäss wahrscheinlich der Kaiserzeit zuzuweisen sind. (Sicher aber ist dies Argument nicht, da wir über den Charakter der früheren orphischen Hymnen kein Urteil fällen können.) Zweitens findet unsere Ansicht darin eine Bestätigung, dass das Bestehen unserer Sammlung im ganzen Altertum nicht nachweisbar ist. Zwar kannte

Entstehungszeit unserer Sammlung

das Altertum hexametrische Hymnen, die, jedoch nicht ohne Zweifel an der Echtheit, dem Homer zugeschrieben wurden; dass dieselben aber zu einer Sammlung vereinigt gewesen seien, und dass diese Sammlung mit der uns vorliegenden identisch gewesen sei, lässt sich keineswegs erweisen. Ja es steht nicht einmal fest, dass irgend einer unserer Hymnen ausser dem an Demeter in seiner gegenwärtigen Gestalt im Altertum vorhanden gewesen sei. Von diesem letzteren Hymnos citirt, freilich mit erheblichen Abweichungen, Pausanias[19]) vier Stellen, und er muss ihn wenigstens ungefähr so gelesen haben, wie wir. Nächst dem Hymnos auf Demeter könnte in Frage kommen, ob nicht, und zwar schon in der perikleischen Zeit, der Hymnos auf den delischen Apollo verbreitet war: aus ihm nämlich citirt Thukydides (s. o. S. 522) 13 Verse. Dies aber anzunehmen scheint mir keineswegs notwendig, da die Worte des Thukydides zwar beweisen, dass die Worte in einem Apollohymnos vorkamen, keineswegs aber, dass dies unser Hymnos war. Dies würde nun freilich aus einem Verse des Aristophanes hervorgehn, wenn nämlich derselbe unzweifelhaft auf unsern Hymnos anspielt. Peithetairos nämlich sagt in den 'Vögeln' (v. 575) *Ἶριν δέ γ' Ὅμηρος ἔφασκ' ἰκέλην βῆναι τρήρωνι πελείῃ*. Dies scheint nun zwar vom Scholiasten auf unsern Hymnos *in Del. Apoll.* v. 114 bezogen zu werden, notwendig aber ist diese Beziehung keineswegs, da in der Zeit des Aristophanes der grösste Teil der epischen Poesie als homerisch galt, die Vergleichung der Iris mit einer Taube aber bei allen möglichen Gelegenheiten vorkommen konnte; ja es würde mit Rücksicht auf den genannten Vers die Anspielung des Peithetairos nicht einmal ganz correct sein, da dort nicht Iris allein, sondern gemeinsam mit Eileithyia der Taube an Schnelligkeit verglichen wird. Aus diesen Stellen kann demnach, wie mir scheint, die litterarische Fixirung unseres Hymnos in dem Athen des peloponnesischen Krieges nicht gefolgert werden; im Gegenteil, das Zeugnis des Thukydides scheint mir sogar entschieden dagegen zu sprechen, dass unser Hymnos derselbe, durch constante litterarische Überlieferung fortgepflanzte Hymnos sei, welchen Thukydides las oder hörte; wenigstens sind die Abweichungen des von Thukydides mitgeteilten Textes von dem unsrigen so gross, wie sie bei ununterbrochener schriftlicher Fortpflanzung des Gedichtes kaum begreifbar wären. Was vollends die übrigen Hymnen anbetrifft, so scheinen mir die Zeugnisse, aus denen man ihr Vorhandensein gefolgert hat, kaum discutirbar. Offenbar genügt es nicht etwa, dass ohne Nennung des Dichters und des Werkes ein Vers citirt werde, der jetzt nur in einem Hymnos vorkommt; denn bei der Art, wie die griechische Rhapsodik entstand, war es unvermeidlich, dass jedes Gedicht sehr viele Verse

19) Paus. I. 38. 2 (v. 154); *ib.* 3 (v. 108 jedoch mit sehr abweichendem Text); II. 14. 3 (v. 474 ff.); IV. 30. 4 (v. 417 ff.).

enthielt, die nicht zuerst für die Stelle gedichtet worden waren, in der sie in dem Gedichte verwendet wurden; und da uns der trümmerhafte Zustand der Überlieferung eine Controlle nicht gestattet, so sind wir fast nie, wenn ein Vers ohne Angabe seiner Herkunft citirt wird, sicher, dass auf das Gedicht angespielt wird, in dem wir ihn lesen. Ebenso wenig aber vermag die bestimmte Zurückführung eines Mythos auf einen homerischen Hymnos uns genügenden Anhalt geben, dass derselbe Hymnos gemeint ist, in dem der Mythos jetzt gelesen wird; denn Niemand wird bezweifeln, dass Hymnen, welche als homerisch giengen, im Styl und Inhalt ähnlich den unsrigen waren. Aber selbst das ausdrückliche Citat einer einzelnen Stelle eines Hymnos ist, wie wir bei dem Zeugnis des Thukydides nachzuweisen versuchten, nicht in allen Fällen beweisend. Übrigens ist die Zahl der Anspielungen auf Stellen unserer Sammlung im höchsten Maasse dürftig, und schon dieser Umstand macht es eigentlich unwahrscheinlich, dass grössere Teile unserer Hymnen in der Zeit der grossen alexandrinischen Grammatiker litterarisch bereits so fixirt vorlagen, wie wir sie jetzt besitzen, und zwar dies um so mehr, da die Scholiasten öfters Formen, die in unsern Hymnen vorkommen, als unhomerisch bezeichnen. — Wenn nun schon die antiken Zeugnisse für die schriftliche Überlieferung einzelner Hymnen unserer Sammlung — mit Ausnahme des Demeterhymnos, welcher jedoch auch erst im zweiten Jahrhundert v. Chr. als litterarisch fixirt nachgewiesen werden kann — als zweifelhaft und trügerisch befunden sind, so müssen wir erst recht in Abrede stellen, dass unsere Sammlung als Ganzes bereits in früher Zeit bekannt war. Grade von dem Hymnos, der sicher bezeugt ist, von dem Demeterhymnos, ist es sehr wahrscheinlich, dass ihn Pausanias in einer andern Sammlung als der unsrigen gelesen hat. Denn es lässt sich bei dem Gesammtcharakter der Schriftstellerei des Pausanias vermuten, dass er seine Sammlung öfter als für den einen Hymnos zu Rate gezogen habe; nun aber citirt er nie andere Hymnen unserer Sammlung, dafür aber angebliche Hymnen des Pamphos, Orpheus, Musaios, Boios u. s. w.; wahrscheinlich also standen diese in derselben Sammlung, wie der Hymnos auf Demeter. Er benutzte demnach, wie man schon früher vermutete, eine Hymnensammlung, in welcher die einzelnen Hymnen unter verschiedene Dichter verteilt waren[20]). Soweit wir sehen können, enthielt auch diese Sammlung nur hexametrische Hymnen[21]). —

20) Vgl. Wilamowitz 'aus Kydathen' S. 125. Anm. 44. Dass des Pausanias Sammlung attisch war, darf jedoch aus dem mehrfach citirten Hymnos für die Lykomiden nicht gefolgert werden. — Über die Pamphoscitate bei Pausanias vgl. Eberhard *de Pampho et Musaeo. diss. Monast.* 1864. S. 9—20.

21) Daher werden z. B. die Hymnen des Pamphos und Olen gradezu (wie das *προοίμιον τοῦ Ἀπόλλωνος* von Thukydides) *ἔπεα* genannt Paus. VIII. 35. 8; IX. 31. 9; über Olen giebt derselbe (X. 5. 8) einen angeblichen Vers der Boio: *Ὠλὴν*

Ebenfalls von unserer Hymnensammlung verschieden waren die homerischen Hymnen, welche der Quelle des Diodor in einer dreimal verwerteten Stelle (I. 15; III. 66; IV. 2) [die Schwartz in seiner Doctordissertation (s. oben S. 423 A. 10) auf Dionysios Skytobrachion, neuerdings jedoch (Rhein. Mus. XL. (1885) S. 232 ff.) auf Hekataios zurückgeführt hat] vorlagen; denn die von Diodor citirten Verse stehen in unsern Handschriften nicht. Unter diesen Umständen scheint mir von Seiten der antiken Zeugnisse nichts im Wege zu stehen, unsere Sammlung jener Zeit zuzuweisen, auf die wir früher durch allgemeine Erwägungen geführt wurden; im Gegenteil scheint mir die Betrachtung der Citate zu dem früheren Resultat, das jedoch, wie wir nochmals ausdrücklich hervorheben, naturgemäss nur ein vermutungsweises sein kann, vollkommen zu stimmen.

Geschichte des erzählenden Hymnos bei den Griechen

Was uns von den erzählenden Hymnen übrig geblieben ist, ist dürftig, und vermag uns keinen Begriff von dem zu geben, was einst bestand Das epische Götterlied hat vollendeteren Kunstformen, dem epischen Heldenlied und dem melischen Hymnos, früh weichen müssen; fast wunderbarer ist es, dass wir überhaupt etwas, als dass wir nur wenig von dieser Litteratur besitzen. Wir haben es mit einer Gattung der Poesie zu thun, deren Blütezeit vor die Blütezeit des Epos fällt. In dieser Periode stand der erzählende Hymnos zusammen mit dem Märchen oder der Novelle auf der Höhe der Litteratur. In beiden Zweigen war der griechische Geist noch nicht selbständig; fast alle Hymnen und Erzählungen dieser Periode sind, wie wir sehen werden, Umbildungen oder Übersetzungen von orientalischen Litteraturdenkmälern. Aber selbst hier schon zeigt sich bei aller Abhängigkeit von der überlegenen orientalischen Cultur eine gewisse Selbständigkeit. Schon vermag die Sprache mit eigener Kraft die entlehnten Gedanken auszudrücken: semitische Fremdworte finden sich in den Gedichten nicht, selbst von den Eigennamen ist die überwiegende Mehrzahl übersetzt, nicht entlehnt. Der Grieche hat dem Barbaren diese Gedichte nicht blos abgeborgt, sondern er hat sich dieselben durch selbständige Arbeit zu eigen gemacht: wir werden Gedichte dieser Art kennen lernen, welche sehr wahrscheinlich den ersten Anfängen dieser Litteratur gar nicht fern stehen, und doch ist auch ihnen schon griechischer Typus aufgedrückt. Die hochentwickelte metrische Form sicherte aller Wahrscheinlichkeit nach schon sehr früh dem Werke des Griechen sogar eine gewisse Überlegenheit gegenüber seiner orientalischen Vorlage. In solchen Spuren kündete sich

θ', ὃς γένετο πρῶτος Φοίβοιο προφάτας | πρῶτος δ' ἀρχαίων ἐπέων τεκτάνατ' ἀοιδάν. Dass ἔπεα bei Paus. nur erzählende Gedichte oder gar nur Gedichte schlechthin bezeichne, scheint mir nicht wahrscheinlich.

im voraus das Schicksal an, das diese Litteratur in Griechenland treffen sollte. Im Orient war der erzählende Hymnos und die ihm nahe verwandte Theogonie die letzte und höchste Form, welche der über den Urgrund aller Dinge nachgrübelnde Geist finden konnte; nur noch in Beziehung auf das Verhältnis des menschlichen Geistes zu den letzten Dingen fand ein (in Westasien jedoch ebenso wie in Griechenland auf einzelne Secten beschränkter) Fortschritt statt, der zur Lehre von der Unsterblichkeit, von der Seelenwanderung, vom Eingehen in das Nichts führte. Was danach kam, war, wie wir schon in mehreren Fällen (S. 381; 440; 512) sahen und immer wieder sehen werden, Entartung. Den Griechen befriedigte das epische Götterlied nur vorübergehend. Es fehlte hier an einem technischen Priestertum, welches die Bildung und Erziehung des Volkes zu übernehmen oder gar die die Zeit bewegenden Gedanken zu formuliren vermocht hätte. Daher schwindet in der Philosophie das religiöse Element immer mehr. Zwar wurde, als die Griechen selbständig in die Litteratur eintraten, die aus dem Orient überkommene Form nicht mit einem Mal aufgegeben, aber es war doch natürlich, dass der selbständige Gedanke auch eine selbständige ihm adäquate Form suchte, dass die Philosophie sich von der Fessel des Mythos frei machte. Ebenso ward im Cultus, wie wir sehen werden, der erzählende Hymnos durch eine Kunstform verdrängt, die zwar weniger Philosophie enthielt, künstlerisch aber viel ausgebildeter war, und dem Bedürfnisse des Cultus besser entsprach. Das alte Götterlied aber unterlag einem raschen Degenerirungsprocess, welcher durch den Umstand, dass dasselbe beim fröhlichen Fest vorgetragen zu werden pflegte (s. o. S. 519), wesentlich begünstigt wurde. Die in ihm enthaltenen erzählenden Momente wurden weiter entwickelt, neue wurden dazu erfunden oder der novellistischen Litteratur entlehnt; der philosophische Gedanke der Mythen, für den blossen Genuss zu tiefsinnig und zur Befriedigung des denkenden Geistes nicht mehr tiefsinnig genug, trat immer mehr zurück und wurde schliesslich vergessen. Nur noch menschliche Motive herrschen in dem Liede des Demodokos und in dem Hymnos an Aphrodite. Ein Teil der Götter wurde, teils in unbewusstem Fortschreiten der Anthropomorphose, teils auch in bewusster Parodie zu Menschen gemacht; immer mehr gewöhnten sich die Sänger daran, die Gottheit mit einer kurzen Ansprache abzufinden und sich dann der weltlichen Erzählung zuzuwenden, immer mehr trat an die Stelle des Hymnos das Heldenlied.

Bedeutung des erzählenden Hymnos für die Übertragung orientalischer Religionsvorstellungen nach Griechenland

Wie sich aus diesen Erwägungen von selbst ergiebt, ist der erzählende Götterhymnos für die Erforschung des religiösen Zusammenhanges zwischen dem Orient und Griechenland von allen Litteraturgattungen weitaus die wichtigste. Fast überall, wo wir einen Zusammenhang des Mythos finden, wird es uns gelingen, ein episches Götterlied zu reconstruiren, welches aus einer orientalischen Sprache in das Griechische übersetzt worden ist.

Nicht als ob wir meinten, dass der griechische Mythos ganz auf dem Götterhymnos beruhte; wir sind der Ansicht und werden sie sehr ausführlich zu begründen versuchen, dass das griechische Epos sich sein Material insofern im Wesentlichen erst selbst erschuf, als es dasselbe von verschiedenen Seiten zusammensuchte, ordnete, formte. Aber von dem Rohmaterial ist ihm weitaus das meiste aus dem alten erzählenden Götterhymnos zugeführt worden. Ihm verdankt es vor allem die ganze Götterwelt; nicht das Epos hat die griechischen Götter geschaffen, sondern der Hymnos. Das Epos selbst ist dafür die beste Quelle, denn es enthält zahlreiche Anspielungen auf Ereignisse, welche ihrer Natur nach nur in den erzählenden Götterhymnen oder in den mit diesen nahe verwandten theogonischen Gedichten erzählt gewesen sein können. Denn da das Epos von den Göttern nur erzählte, soweit ihre Thaten in die Heldensage verflochten waren, da ferner Episoden, wie das Demodokoslied, erst zur Zeit der Bildung der grösseren Epen, d. h. gegen Ende der rhapsodischen Dichtkunst eingefügt werden konnten, so müssen alle der eigentlichen Göttersage angehörigen Geschichten, welche bei Homer vorkommen[22]), sofern sie nicht in theogonischen Gedichten ausgebildet sind, einmal durch die Form des rhapsodischen Hymnos hindurchgegangen sein.

Mit dem erzählenden Götterhymnos berührt sich nahe ein Teil der theogonischen Litteratur; bei der Besprechung dieser werden wir unsere Resultate über jene wesentlich erweitern und bestätigen. Da indessen diese Dichtungsart untrennbar mit anderen unserer gegenwärtigen Betrachtung ferner stehenden Formen zusammenhängt, so scheint es mir passend, zunächst diese Betrachtung im übrigen zu Ende zu führen und hier das wenige anzuschliessen, was wir über den späteren griechischen Götterhymnos und das griechische Gebet, sowie über ihre römischen Nachbildungen mitzuteilen im Stande sind.

Der nicht erzählende Hymnos. Anfänge desselben in den Epen

Der spätere Hymnos ist, wie bereits bemerkt (Seite 518), wahrscheinlich aus dem schon im Epos erwähnten Hymnos, der beim Mahle gesungen wurde, hervorgegangen: der Name, mit welchem Homer derartige Apollohymnen bezeichnet, ist auch der späteren Form der Apollohymnen geblieben, was doch entschieden für eine fortlaufende Entwickelung spricht. Andere derartige Hymnen, als an Apollo gerichtete, erwähnt das Epos direct

22) Die grosse Zahl dieser Anspielungen hebt Uschold Vorhalle I. 38 ff. anschaulich hervor. Wir erinnern an den Wurf des *Hephaistos* Il. I. 590, an den Kampf der *Hera, Athena* und des *Poseidon* gegen Zeus Il. I. 400, an die Flucht des *Dionysos* zu *Thetis* Il. VI. 135, an *Ares*' Gefangenschaft bei *Otos* und *Ephialtes* Il. V. 386.

nicht, dies aber ist höchst wahrscheinlich Zufall. Mit einer gewissen Berechtigung dürfen wir sogar einen anderen von Homer namhaft gemachten, jedoch nicht ausdrücklich als an einen der Götter gerichtet bezeichneten Gesang anführen: das Linoslied. Denn wenngleich die Veranlassung, bei welcher Das Linoslied dieser Gesang erschallt (Il. Σ 570), ein Winzerfest, zunächst nicht an ein specifisch religiöses Lied denken lässt, so ist doch deshalb natürlich der ursprünglich religiöse Charakter des Liedes keineswegs ausgeschlossen, zumal wir ja auch (oben S. 519) andere Lieder an Götter bei nicht gottesdienstlichen Gelegenheiten gesungen fanden. Nun sprechen aber gewichtige Gründe dafür, dass das Linoslied anfangs wenigstens eine religiöse Bedeutung hatte. Denn nach Allem, was wir über dies Lied[23]) hören, ist

23) Herodot stellt in der berühmten Stelle II. 79 das *Maneros*lied mit dem Linoslied zusammen: *τοῖσι ἄλλα τε ἐπάξιά ἐστι νόμιμα καὶ δὴ καὶ ἄεισμα ἕν ἐστι, Λίνος, ὅσπερ ἔν τε Φοινίκῃ ἀοίδιμός ἐστι καὶ ἐν Κύπρῳ καὶ ἄλλῃ κατὰ μέντοι ἔθνεα οὔνομα ἔχει, συμφέρεται δὲ ωὑτὸς εἶναι, τὸν οἱ Ἕλληνες Λίνον οὐνομάζοντες ἀείδουσι, ὥστε πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα ἀποθωυμάζειν με τῶν περὶ Αἴγυπτον ἐόντων, ἐν δὲ δὴ καὶ τὸν Λίνον ὁκόθεν ἔλαβον. Φαίνονται δὲ ἀεί κοτε τοῦτον ἀείδοντες. ἔστι δὲ Αἰγυπτιστὶ ὁ Λίνος καλεύμενος Μανέρως· ἔφασαν δέ μιν Αἰγύπτιοι τοῦ πρώτου βασιλεύσαντος Αἰγύπτου παῖδα μουνογενέα γενέσθαι, ἀποθανόντα δ' αὐτὸν ἄνωρον θρήνοισι ὑπ' Αἰγυπτίων τιμηθῆναι καὶ ἀοιδήν τε ταύτην πρώτην καὶ μούνην σφίσι γενέσθαι.* Paus. IX. 29. 7 *ἀποθανόντος δὲ τοῦ Λίνου τὸ ἐπ' αὐτῷ πένθος διῆλθεν ἄρα καὶ ἄχρι τῆς βαρβάρου πάσης, ὡς καὶ Αἰγυπτίοις ᾆσμα γενέσθαι Λίνον, καλοῦσι δὲ τὸ ᾆσμα Αἰγύπτιοι τῇ ἐπιχωρίῳ φωνῇ Μανέρων.* Athen. XIV. 11 *p.* 620 A vergleicht den phrygischen *Bormos* mit dem *Maneros.* Euripides lässt den Phryger (Orest. 1387 Kirchh.) sagen: *αἴλινον αἴλινον ἀρχὰν θανάτου βάρβαροι λέγουσιν, αἶ, αἶ, Ἀσιάδι φωνᾷ.* Aus der grossen Litteratur über das Linoslied nenne ich beispielshalber Ambrosch *de Lino* Berlin 1829; Bode Geschichte der hellen. Dichtkunst II. 1. 77—86; Welcker 'über den Linos' 1838. Kl. Schr. I. (1844) S. 8—55; Lasaulx 'Linosklage' Würzb. *prooem.* 1842/43; Brugsch 'die Adonisklage und das Linoslied' Berlin 1852; Büchsenschütz über das Linoslied Philolog. VIII. (1853) S. 577—589; Stammer *de Lino. diss. Bonn.* 1855; Schwenck Rh. Mus. XX. (1865) S. 457; Bergk gr. Litt. I. (1872) S. 322; Luigi Cerrato *rivista di filologia* 1885. S. 306—316. — Die Bedeutung des Namens *Maneros* scheint mir bisher nicht gefunden; sicher falsch ist die von Bock 'die ältesten Bewohner Ägyptens' Berlin 1852. S. 22 aufgestellte Etymologie sowie auch die früher von Brugsch vorgeschlagene Auflösung *maa en *hra* 'komm in deine Wohnung', da das Zeichen ⊓ nicht *hra* gelesen werden kann. Die Deutung des Rufes *Αἴλινος* aus dem phoinikischen אי לנו stammt meines Wissens von Movers (Phoen. I. [1841] S. 244); gebilligt haben sie u. a. Brugsch, Büchsenschütz, Bergk, bekämpft z. B. Stammer. Die Versuche den Namen *Linos* aus dem Griechischen zu erklären (Ambrosch S. 17 erinnert an Phot. *Lex. λινόν· κοινῶς μὲν ἄνθος· Θεόφραστος δὲ νάρκισσον· Μυρσίλος δὲ Λεσβιακοῖς εἶδος ἄνθους* und meint, dass Linos ursprünglich den Hyakinthos bezeichnete; Welcker Kl. Schr. I. 27 vergleicht das baskische *Lelo* und sieht in *Λίνος* nur einen Klagelaut [vgl. *ἐλελεύ, ululare,* lullen u. s. w.; Lasaulx denkt an den 'Faden' der Parzen und sieht in Linos ein mystisches Symbol des allen gemeinsamen Todes]) verdienen keine Widerlegung.

die schon im Altertum verbreitete Ansicht richtig, dass das Linoslied mit den in Ägypten, Phoinike, Kleinasien gesungenen Klagegesängen, wie z. B. dem *Maneros* und *Borimos*lied identisch sei. Von jenen Liedern lässt sich nun aber ein Zusammenhang mit den theogonischen Hymnen sehr wahrscheinlich machen. Dass der *Maneros*, wie es nach Plut. *de Iside et Osir. c.* 17 einige Schriftsteller annahmen, den Tod des *Osiris* beklage, ist nach den Resten der in hieroglyphischer Schrift erhaltenen Klagelieder auf Osiris (oben S. 478) sehr wahrscheinlich geworden; den phoinikischen ʿLinos'gesang kann man nicht vom Trauerlied über den *Adonis* trennen, welcher in der That, wie wir sehen werden, dem Osiris entspricht. Auch in den theogonischen Liedern der Phryger fanden wir eine diesem Typus nachgebildete Figur (S. 513), so dass also auch die Beziehung der phrygischen und mariandynischen Klagelieder auf diese Gottheit sehr wahrscheinlich ist. In den griechischen Theogonien pflegt nun diese Gottheit, wie wir sehen werden, teils durch Apollo, teils durch Dionysos wiedergegeben zu werden. Grade in dem Gefolge dieser beiden Olympier aber erscheint der Sänger Linos, welcher aus dem Linoslied als Eponymos construirt worden ist. Die spätere Zeit, welche den singenden Dionysos immer mehr vergisst und Apollo immer ausschliesslicher zum Führer der Musen und Schützer der Dichter macht, hat den Linos lieber zu dem letzteren Gotte gestellt, obwohl von diesem der Zug des frühen Todes nicht in den allgemeinen Mythenschatz aufgenommen war, und so ist die ursprüngliche Identität des Linos und des Gottes hier unkenntlich geworden; deutlich aber tritt dieselbe in dem Verhältnis des Linos zu Dionysos hervor. Linos gilt als der erste Sänger, der des Weingottes Thaten verherrlicht (Diod. III. 67); beim Weinfest erschallt bei Homer das Linoslied, die orphische (also dionysische) Poesie, und zwar wahrscheinlich nicht blos die späte apokryphe, sondern schon die ältere, zog auch den Linos in ihre Kreise. Bei Dionysos nun aber ist ja der frühe Tod auch im späteren Mythos nicht verschollen. Unter diesen Umständen ist es überaus wahrscheinlich, dass auch das Linoslied sich auf einen in der theogonischen Litteratur beschriebenen Tod eines jugendlichen Gottes bezog, wie wir es von den verwandten orientalischen Klageformen bereits gelernt haben.

Das Linoslied ursprünglich phoinikisch

Wir gewinnen nun aber auch aus diesen Parallelen Aufschluss über die ursprüngliche Form des Linosliedes. Schon die weite Verbreitung dieses Klagesanges spricht dafür, dass das Lied in seiner ursprünglichsten Gestalt nicht in Griechenland entstanden ist; und da ausdrücklich das Linoslied als phoinikisch und kyprisch bezeugt wird, so ist die alte Vermutung, dass der Anfang des Linos *Aἶ Λίνε* — diese Form ist durch den Namen *αἴλινος* bei Pindar (Schol. Eur. Rhes. 895) und den Tragikern (z. B. Aesch. *Ag.* 121, Soph. *Ai.* 627) bezeugt — die phoinikischen Worte אי לנו ʿwehe uns' wiedergebe, in der That sehr wahrscheinlich.

Zwar pflegte, wie wir bereits öfters betonten (bes. S. 540), der Grieche schon der früheren Zeit, im allgemeinen die ausländischen Gedichte sich nicht blos äusserlich anzueignen, sondern innerlich zu verarbeiten; aber das Linoslied unterscheidet sich von den übrigen uns erhaltenen Resten der altgriechischen religiösen Poesie sehr wahrscheinlich dadurch, dass die Melodie sehr viel, der Inhalt sehr wenig war. Es ergiebt sich dies schon daraus, dass die Fabel, mit welcher die Entstehung des Gesanges erklärt wurde, und welche in der uns überlieferten späteren Form des Liedes schon vorausgesetzt wird, sich selbst so offenbar als eine spätere Erfindung kennzeichnet, dass wir sie, selbst wenn wir von den analogen orientalischen Liedern absehen, als unabhängig von dem ursprünglichen Inhalt des Gedichtes bezeichnen müssen. Unter diesen Umständen dünkt mich die ursprünglich religiöse Bestimmung des Linosliedes sehr wahrscheinlich. Es ergiebt sich daraus, dass die lyrische religiöse Poesie doch auch schon in der Zeit, von welcher das Epos erzählt, eine grössere Bedeutung hatte, als nach den directen Erwähnungen im Epos angenommen werden müsste, ja sogar über die epische Zeit Griechenlands hinaus, in einem Fall wenigstens höchst wahrscheinlich, mutmaasslich aber auch in manchen anderen, ebenso direct auf eine orientalische Vorlage zurückgeführt werden muss, wie die Mehrzahl der epischen Götterhymnen. Dass das Epos diesen lyrischen Götterhymnen verhältnismässig so wenig Aufmerksamkeit zuwendet, scheint sich mir daraus zu erklären, dass dieselben von vornherein zwar nicht ausschliesslich, aber doch vorzugsweise bei den Festlichkeiten des niederen Volkes gesungen wurden, dem die theogonischen Gedanken des ältesten erzählenden Hymnos verschlossen blieben. Denn wenn auch das griechische Epos, wie jedes echte Epos, sich keineswegs auf die Darstellung der Empfindungen der gesellschaftlich höher stehenden Classen beschränkt, so ist doch mit weiser Berechnung der künstlerischen Wirkung aus dem Leben des gemeinen Volkes in die Idealwelt der epischen Vorgänge nur das aufgenommen, was dem geschilderten Schicksal der Helden zur Folie dient; wogegen die gewöhnlichen Leiden und Freuden des griechischen Proletariers sich nur ganz gelegentlich in Anspielungen verraten. — Unter diesen Umständen ist es vielleicht gestattet, den Kreis der alten lyrischen religiösen Poesie noch etwas weiter als bisher zu ziehen. Es sind nämlich aus dieser Dichtungsart ein paar Bruchstücke von so primitiver Art erhalten, dass nichts im Wege stehen würde, auch diese Hymnen einer sehr frühen Periode zuzuweisen[24]). Jedenfalls enthalten sie noch nicht die

24) Sie sind von Bergk am Schluss der *fragm. poet. lyric.* gesammelt und ausführlich von Luigi Cerrato *rivista di filologia* 1885 besprochen. Vgl. auch Ritschl *opusc. phil.* I. *p.* 250 ff.; Bernhardy griechische Litteratur II^3. 1 (1867) S. 588 ff.; Flach 'das altgriech. Volkslied'. Deutsche Revue VII. 4 (1882) S.

charakteristischen Eigentümlichkeiten, welche der lyrische Hymnos später annahm, als er wieder in die höchsten Kreise der Litteratur eingeführt und sogar in deren Mittelpunkt getreten war. — Diese Eigentümlichkeiten bestanden hauptsächlich in folgendem.

Der spätere nicht erzählende Hymnos. Melische Poesie

Zunächst wurde das religiöse Lied äusserlich wieder mit der Ceremonie vereinigt. Aber diese Verbindung ist wesentlich anders, als in den Veden. Dort war die eigentliche Opferceremonie, die *Soma-* und *Ghrita*spende, unbedingt der Mittelpunkt der gesammten Andachtsübung, die ganze Phantasie der *Rishis* war auf dieses Centrum gerichtet; im classischen Griechenland dagegen überwiegen beim praktischen Gottesdienst die künstlerischen Zuthaten so sehr, dass die Darbringung selbst über den auf sie hinführenden Aufzügen und den sie begleitenden Tänzen äusserlich fast verschwindet, wenn sie auch natürlich nach wie vor als Anlass der ganzen Andachtübung galt. Schon dass die Opferhandlung stets dieselbe blieb, während bei den Auf- und Umzügen der Erfindung und der Neuerungssucht freier Spielraum gelassen war, musste das Interesse eines Publicums, dem der Anblick neuer künstlerischer Schauspiele nicht blos ein Genuss, sondern sogar ein Bedürfnis war, wesentlich diesen letzteren zuwenden. Auch das religiöse Lied berücksichtigt das Opfer selbst sehr wenig oder gar nicht, während es schon äusserlich im Rhythmos, wahrscheinlich gelegentlich auch in den Worten auf die Procession und die Orchestik Rücksicht nahm. So entstand eine eigene Gattung melischer Lyrik, welche zwar mit dem Abschluss der Perserkriege ihren Höhepunkt bereits überschritten zu haben scheint, sicher aber noch im folgenden Jahrhundert hervorragend schöne Früchte zeitigte[25]). Dass diese Litteratur einst sehr ausgedehnt

229—236. — Als Beispiel diene der von Plutarch. *qu. Gr. c.* 36 erhaltene Dionysoshymnos:

ἐλθεῖν, ἥρω Διόνυσε,
**ἅλιον [Ἀλείων?] ἐς ναὸν ἁγνόν*
σὺν Χαρίτεσσιν ἐς ναόν
τῷ βοέῳ ποδὶ θύων,
ἄξιε ταῦρε
ἄξιε ταῦρε.

25) Die chronologische Fixirung der Periode, in welcher das griechische Cultuslied in der Form des kunstmässigen Processionsliedes auftritt, ist schwer. Dass schon in homerischer Zeit solche Lieder erklangen, während sich der Chor im feierlichen Aufzuge dem Heiligtum des Gottes naht (wie Bergk griech. Litter. I. 325 annimmt) ist zwar natürlich nicht in Abrede zu stellen, und in Ägypten finden wir derartige Aufzüge wirklich früh, aber das folgt aus dem Schweigen Homers allerdings, dass diese Weisen keinesfalls die Bedeutung wie später gehabt haben können. Die älteste Erwähnung ist vielleicht *hymn. Ap. Del.* v. 156 ff. — Noch unsicherer ist der Endtermin. Von einer Reihe solcher Hymnen versichern Plutarch, Athenaios, Pausanias und andere Schriftsteller

gewesen sein müsse, folgt daraus, dass in der Blütezeit zu jedem ausserordentlichen Feste Originalcompositionen vorgetragen wurden, und dass es grosse und kleine Cultstätten gab, welche selbst ihre regelmässigen Festgelegenheiten durch neue Gesänge auszeichneten. Durch die Aufbewahrung[26]) und Zusammenstellung derjenigen Gesänge, welche am meisten Beifall geerntet hatten, scheinen bei den bedeutenderen Heiligtümern liturgische Sammlungen, äusserlich den Veden oder unseren Gesangbüchern vergleichbar, entstanden zu sein; diese natürlich local verschiedenen Sammlungen werden die Alexandriner, als die Litteraturgeschichte auch diese Gattung der Poesie in den Bereich ihrer Forschung gezogen hatte, benutzt haben[27]). Auf ähnliche Weise mögen einige der Sammlungen religiöser Lieder von einzelnen Dichtern entstanden sein, welche in der späteren Zeit erwähnt werden. Man unterschied innerhalb des religiösen Liedes einzelne Arten bald nach ihrem liturgischen Zweck, bald nach der Art des musikalischen Vortrags[28]). Jede dieser Arten hatte wahrscheinlich ihre eigene ausgebildete Kunstform mit herkömmlicher Anordnung; einzelne dieser Gesetze sind erhalten, z. B. dass der *Paian* und der *Dithyrambos* in der Regel mit

Einteilung der melischen Hymnen

der Kaiserzeit, dass sie noch in ihrer Periode gesungen würden, aber wir wissen meistens nicht, ob diese Behauptung nicht einfach aus den Quellen herübergenommen ist und sich demnach auf eine mehrere Jahrhunderte frühere Zeit bezieht. Jedoch ist natürlich die Ansicht abzuweisen, dass damals die melische Litteratur im Cultus ganz untergegangen gewesen sei; im Gegenteil wurden sogar noch in der Kaiserzeit melische Hymnen gedichtet, aber die Technik des Vortrags und der Inhalt standen wahrscheinlich auf einer so niedrigen Stufe, dass man nur noch von einem ganz äusserlichen Fortleben der alten Kunst reden kann.

26) Bisweilen wurden die Hymnen in Stein gehauen, und diese Inschriften in den Heiligtümern aufgestellt: vgl. z. B. Pausanias vom Hymnos des Pindar an *Ammon* IX. 16. 1: *οὗτος καὶ εἰς ἐμὲ ἦν ὁ ὕμνος ἐν τριγώνῳ στήλῃ παρὰ τὸν βωμόν, ὃν Πτολεμαῖος ὁ Λάγου τῷ Ἄμμωνι ἀνέθηκε.* Von dieser Art sind die Isishymnen, welche L. Ross auf Andros fand (*em.* Sauppe Turic. 1842. 4°; *cf.* Kaibel *epigr. gr. p.* XXI. 457; Schwartz Rh. Mus. 1885. S. 234, welcher Diod. I. 27 vergleicht); besonders oft ist von *ἀναγραφαί* des *Orpheus* die Rede vgl. Eur. *Alc.* v. 971 Kirchh.: *πλείστων ἁψάμενος λόγων | κρεῖσσον οὐδὲν ἀνάγκας | εὗρον οὐδέ τι φάρμακον | Θρῄσσαις ἐν σανίσιν, τὰς | Ὀρφεία κατέγραψεν | γῆρυς*, wozu der Schol. bemerkt *ὁ δὲ φυσικὸς Ἡράκλειτος* (so Cobet, Dindorf, Bergk statt des überlieferten *Ἡρακλείδης*) *εἶναι ὄντως φησὶ σανίδας τινὰς Ὀρφέως γράφων οὕτως· τὸ δὲ τοῦ Διονύσου κατεσκεύασται ἐπὶ τῆς Θρᾴκης ἐπὶ τοῦ καλουμένου Αἵμου, ὅπου δή τινας ἐν σανίσιν ἀναγραφὰς εἶναί φασιν.* *cf.* Schol. Dion. Thr. Bekker *anecd.* II. 782. 3.

27) z. B. Ptolemaios *περὶ τῶν κατὰ πόλεις τοὺς ὕμνους ποιησάντων.*

28) Dahin gehört z. B. die Unterscheidung in Chor- und Einzellieder, letztere nach der üblichen (z. B. Bergk griech. Litt. I. 324; II. 172) Interpretation als *Nomoi* bezeichnet, ferner die Einteilung nach dem begleitenden Instrument (Cither oder Flöte, vgl. z. B. Anm. 30) u. s. w.

einem Gebete schloss[29]). In ein paar anderen Fällen ist uns wenigstens die allgemeine liturgische Bestimmung der Gattung aus dem Namen und der mit demselben meist übereinstimmenden Erklärung der antiken Grammatiker ersichtlich: wir dürfen z. B. annehmen, dass die *Prosodien* bei der Annäherung an den Altar[30]), die *Parthenien* von Jungfrauenchören gesungen wurden. Die *Enthronismen* scheinen bei den Lectisternien, Katagogien, Epidemien, Theoxenien und anderen Festen gesungen worden zu sein, wenn die Götterbilder zum Waschen oder zur Begrüssung anderer Gottheiten in fremde Tempel oder auch der Lustration halber um die Äcker getragen wurden. Trotzdem sind nicht einmal die Hauptgattungen des classischen Cultusliedes mit völliger Sicherheit zu sondern. Die von den Grammatikern angegebenen Unterscheidungszeichen widersprechen sich selbst vielfach, und der Sprachgebrauch der früheren Jahrhunderte lässt sich noch weniger in die von den Grammatikern aufgestellten Kategorien einfügen. Vielfach mögen die charakteristischen Merkmale überhaupt nicht sowohl im Text als in der Melodie und der Orchestik gelegen haben; um so leichter konnten sie vergessen oder missverständlich gedeutet werden. Offenbar hatte schon ein Athenaios keine lebendige Anschauung von dem Wesen des religiösen Liedes, wie es in der Blütezeit aus hellenischem Munde erklungen war, wenn auch natürlich hin und wieder feinerer Geschmack oder auch gelehrte Altertümelei den fortschreitenden Untergang dieser Kunst aufzuhalten, die untergegangene wieder zu beleben versucht hatten. Noch die alexandrinische Periode muss aber eine grosse Menge wenigstens von den Texten dieser Gattung gekannt haben, wie sich aus einzelnen Aufzählungen ergiebt. So werden z. B. *Daphnephorien* von Alkman, Alkaios, Simonides, Bakchylides, *Hyporchematien* von Pratinas dem

29) Arist. *or.* XIV. κράτιστον οὖν, ὥσπερ οἱ τῶν διθυράμβων τε καὶ παιάνων ποιηταὶ, εὐχήν τινα προσθέντα οὕτω κλεῖσαι τὸν νόμον.

30) E. M. 690. 43 προσόδια μὲν τὰ λεγόμενα ᾄσματα εἰσφερομένων εἰς τὸν βωμὸν τῶν θυμάτων, παρὰ τὸ προσιόντων εἰς τὸν βωμὸν τῶν θυμάτων ταῦτα λέγειν. ὑπορχήματα δὲ, ἅ τινα πάλιν ἔλεγον ὀρχούμενοι καὶ τρέχοντες κύκλῳ τοῦ βωμοῦ, καιομένων τῶν ἱερείων. στάσιμα δὲ, ἃ ἑστῶτες ὕστερον ἔλεγον ἀναπαυόμενοι μετὰ τὸ κύκλῳ δραμεῖν τοῦ βωμοῦ. Für die gesammte Terminologie des Hymnos ist von Wichtigkeit E. M. 777. 1: ὕμνος κατὰ συγκοπὴν ὑπόμονός τις ὢν, καθὸ εἰς ὑπομονὴν [ὑπόμνησιν Schm.] καὶ μνήμην ἄγει τὰς τῶν ἐπαινουμένων πράξεις καὶ ἀρετάς. κεχώρισται δὲ ἐγκωμίων καὶ προσῳδιῶν [*l.* προσοδίων] καὶ ἐπαίνων, οὐχ ὡς κἀκείνων μὴ ὄντων ὕμνων· *γράφεται δὲ ὕμνος προσῳδίας, [*l.* προσοδίου] ὕμνος ἐγκωμίου, ὕμνος παιᾶνος καὶ τὰ ὁμοῖα· διαστέλλεται ὡς εἴδη ἀπὸ γένους· ἀλλ' ἀντιδιαστέλλονται*. προσ[ό]δια γὰρ Ἀθηναῖοι προσιόντες ναοῖς ἢ βωμοῖς πρὸς αὐλὸν ᾖδον· τὸν δὲ ὕμνον πρὸς κιθάραν. οὕτω Δίδυμος ἐν τῷ περὶ λυρικῶν ποιητῶν (ausführlicher nach Orio 195. 22 bei Schmidt Didym. *p.* 389). — Über die Namen der einzelnen Dichtungsarten handelte im Zusammenhang z. B. Apollodor von Tarsus (vgl. Funk *de Apollod. p.* 12 f.). Vgl. auch Athen. *p.* 618 ff.

Phleiasier, Simonides dem Keer, Xenodamas, Thaletas erwähnt. — Für uns ist diese ganze einst so umfangreiche Litteratur bis auf wenige Bruchstücke verloren gegangen, welche den gefeiertsten lyrischen Dichtern, Archilochos[31]), Alkaios[32]), Lasos von Hermione[33]), Telesilla[34]), Bakchylides[35]), Pindar, Simonides beigelegt wurden. Es verlohnt sich nicht, diese kleine des Beispiels wegen angeführte Sammlung zu vervollständigen, was an der Hand von Bergks Zusammenstellung der aus der griechischen Lyrik erhaltenen Fragmente leicht wäre; denn es liegt nach der Art, wie diese Hymnen erhalten sind, auf der Hand, dass die Zuweisung der Hymnen an einzelne Dichter nicht viel mehr Glaubwürdigkeit beanspruchen kann, als die entsprechende gleich zuversichtlich auftretende Verteilung der vedischen Lieder in den *Anukramaṇī*. Ebenso wie bei dieser lässt sich der Grund der Zuweisung in vielen Fällen unschwer erraten. Von wem hätte ein berühmter Hymnos auf die parische *Demeter* eher verfasst sein können, als von dem berühmtesten parischen Dichter, Archilochos? Wer es unternimmt, mit ähnlichen einfachen Mitteln die Autorenbestimmung der einzelnen Hymnen zu erklären, wird dieselbe in vielen Fällen sich verflüchtigen sehn, und es wird ihm eine litterarhistorische Darstellung der griechischen religiösen Lyrik als eine Geschichte nicht des Geschehenen, sondern des Geglaubten erscheinen. Vielfach werden denn auch wirklich anonyme Hymnen citirt.

Wollen wir dem griechischen Cultuslied gerecht werden, so müssen wir zunächst eine grosse Zahl derjenigen Vorstellungen abstrahiren, welche für uns mit dem Begriffe der geistlichen Poesie verbunden sind. Weder die Mystik der Veden, noch die einfache und kindliche Hingabe an die Gottheit, wie sie uns die Psalmen oder das protestantische Kirchenlied zeigen, ist dem griechischen Hymnos eigen. Gemäss seiner nächsten Bestimmung, bei den grossen Festaufzügen gesungen zu werden, trägt er einen pomphaften Charakter und bewegt sich in pathetischen, auf den Effect berechneten Wendungen: wenn einzelne Dichter in dieser Beziehung von den antiken Kritikern besonders hervorgehoben werden, so zeigen die erhaltenen Überreste, dass es sich bei derartigen Urteilen nur um die be-

31) Hymnos auf *Demeter* *Schol. Aristoph. av.* 1764 *fr.* 120 Bergk *poet. lyr.* II⁴. 421.

32) z. B. Hymnos auf die Geburt des *Hephaistos* und *Hermes*, auf den Rinderraub dieses letzteren Gottes, auf die Ankunft des *Apollo* in Delphoi aus dem Hyperboreerland.

33) Über den berühmten Hymnos an *Demeter* vgl. z. B. Ath. *p.* 624 e.

34) Über die φιληλιάς Ath. *p.* 619 b.

35) Dass er einen Hymnos auf die eleusinische *Demeter* verfasste, scheint aus *Schol. Arist. Ach.* 47 τοῦ δὲ Κελεοῦ μέμνηται Βακχυλίδης διὰ τῶν ὕμνων hervorzugehen.

sonders starke Ausbildung dieses der ganzen Gattung eigentümlichen Charakters handeln kann. Die ganze griechische Poesie ist, in viel höherem Sinn als die moderne, Kunstpoesie: den melischen religiösen Hymnos könnte man als Virtuosendichtung bezeichnen. Er bewegt sich in den schwierigsten metrischen Formen, und seine Sprache stellt, wenn sich auch keine Spuren einer eigentümlichen religiösen Terminologie mehr zu finden scheinen, an die Auffassungsfähigkeit des Hörers die höchsten Anforderungen. Die künstlerische Form hat gegenüber der einfachen religiösen Empfindung eine Bedeutung, welche in der gesammten religiösen Litteratur aller Völker vereinzelt dasteht. Von einem Gesang der Gemeinde kann daher in dem griechischen Festcultus auch kaum die Rede sein: es handelte sich wenigstens bei den bedeutenderen Heiligtümern um künstlerisch vollendete Gesangsleistungen, und dieser Charakter wurde durch die Sitte der musischen Agone natürlich noch verstärkt. Der Hörer wollte mindestens ebenso sehr einen ästhetischen Genuss haben, als sich erbauen. Kürzere oder längere Episoden, in welchen die vom Epos ausgebildeten Sagen kunstmässig erzählt werden, nehmen oft einen breiten Raum in der Composition eines Hymnos ein. Das subjective Element tritt zwar in den griechischen Hymnen nicht weniger stark hervor als in den Veden oder in den Psalmen, aber der Dichter bekennt nicht der Gottheit gegenüber seine religiösen Anfechtungen, trägt nicht individuelle Gebete vor, sondern er erzählt dem zuhörenden Publicum von sich oder von seinem Chor so viel, als ihm angemessen erscheint. Alkman preist in jenem auf einem ägyptischen Papyrus teilweise wieder aufgefundenen Hymnos mit sehr weltlichen Wendungen die Schönheit der singenden Jungfrauen[36]). Selbst wo die Form der Anrufung gewählt ist, wie z. B. bei Pindars Bitte an die *Pytho* ihn aufzunehmen[37]) ist dies doch nur eine künstlerische Fiction. — Wenn sich der griechische Hymnos in so wichtigen Punkten von den gottesdienstlichen Liedern anderer Völker unterscheidet, so erhebt sich die Frage, ob es denn nicht ausser jenem pomphaften weltlichen Prunkgesang im classischen Hellas einen eigentlich geistlichen Hymnos für die religiösen Herzensbedürfnisse der Gläubigen gegeben habe. Wohl mögen die alten Paiane oder andere einfache ältere Lieder auch im verfeinerten städtischen Gottesdienste der classischen Zeit hin und wieder sich erhalten haben, wie wir es vorhin (S. 546 Anm. 24) bei dem Hymnos der elischen Frauen an Dionysos für möglich hielten. Überhaupt starben begreiflicherweise der Chorgesang beim Opfermahle und die alten einfachen Formen nicht gänzlich aus. Die Sitte, bei oder nach dem Mahle religiöse Lieder zu singen, lässt sich bis in ziemlich späte Zeit verfolgen. Alkman z. B. spricht (Bergk II^4. S. 22. *n.* 22;

36) Bergk *fr. lyr. graec.* III.^{4} 42.

37) Boeckh *fr. Pindari* S. 589. *n.* 60.

Str. 482) vom Paian, welcher von schmausenden Männern beim Gelage angestimmt wird, Pindar componirt einen Gesang, welchen die von *Xenophon* geladenen Gäste beim Weine im Tempel singen, während Weihrauch auf dem Altar flammte, und die von dem Opferherrn gestifteten Buhldirnen geschäftig nach der Melodie umher tanzen[38]). Arrian lässt das makedonische Heer unter Alexander beim Opferschmaus den Paian singen[39]). Pausanias spricht von Hymnen, die von den Eleiern im Prytaneion, also wie es scheint, während des Mahles gesungen wurden[40]). Ebenso wurde der unechte rhapsodische Hymnos auch während der Folgezeit gedichtet: grade die uns erhaltenen Stücke entstammen sehr wahrscheinlich grossenteils Perioden, in welchen die Umgestaltung des religiösen Liedes schon in voller Bewegung war. Aber diese Überreste einer im ganzen untergegangenen Litteraturperiode beweisen keineswegs, dass es neben dem melischen Hymnos im griechischen Cultus der classischen Zeit specifische Formen des religiösen Liedes gab; vielmehr kann es nach Maassgabe der vielfältigsten Zeugnisse gar nicht bezweifelt werden, dass in der Blütezeit der griechischen Cultur ganz überwiegend melische Gesänge beim Gottesdienst erschollen. Wie sehr der spätere Grieche gewohnt war, den Götterhymnos mit den Cultusacten in derjenigen Verbindung zu denken, in die er in der melischen Form gesetzt worden war, ergiebt sich u. a. recht deutlich daraus, dass die Alexandriner, als sie auf den erzählenden hexametrischen Hymnos zurückgriffen, doch im Gegensatz zu ihrem Vorbilde, welches nur die Begebenheit erzählt, mehrfach Rücksicht auf eine während des Gesanges vorzunehmende Ceremonie nehmen[41]).

Wenn die melische Chorpoesie etwa seit dem siebenten Jahrhundert während der ganzen Blütezeit des griechischen Lebens die eigentliche Cultusdichtung war, so kann auch der Einfluss, den sie auf die Ausbildung der griechi-

38) Boeckh *explan. Pindari* S. 611.

39) Arr. *exp. Alex.* VII. 11. 8 f., vgl. Ath. *p.* 627 F; 628 A: *ἀλλὰ μὴν οἱ ἀρχαῖοι καὶ περιέλαβον ἔθεσι καὶ νόμοις τοὺς τῶν θεῶν ὕμνους ᾄδειν ἅπαντας ἐν ταῖς ἑστιάσεσιν, ὅπως καὶ διὰ τούτων τηρῆται τὸ καλὸν καὶ σωφρονικὸν ἡμῶν. ἐναρμονίων γὰρ ὄντων τῶν ᾀσμάτων προσγενόμενος ὁ τῶν θεῶν λόγος ἀποσεμνύνει τὸν ἑκάστων τρόπον. Φιλόχορος δέ φησιν, ὡς οἱ παλαιοὶ οὐκ ἀεὶ διθυραμβοῦσιν, ἀλλ' ὅταν σπένδωσι, τὸν μὲν Διόνυσον ἐν οἴνῳ καὶ μέθῃ, τὸν δ' Ἀπόλλωνα μεθ' ἡσυχίας καὶ τάξεως μέλποντες.*

40) Paus. V. 15. 11: *ὁπόσα δὲ ἐπὶ ταῖς σπονδαῖς λέγειν σφίσιν ἐν τῷ πρυτανείῳ καθέστηκεν, ἢ καὶ ὕμνους ὁποίους ᾄδουσιν, οὔ με ἦν εἰκὸς ἐπεισαγαγέσθαι καὶ ταῦτα ἐς τὸν λόγον.*

41) So soll z. B. der kallimacheische Hymnos *εἰς λουτρὰ τῆς Παλλάδος* während der im Titel genannten Ceremonie, der Hymnos an Demeter während des feierlichen Umzugs mit dem heiligen Korbe gesungen werden, in dem Liede, welches Theokrit die Sängerin in den *Adoniazusen* singen lässt, wird fast nur das prunkvolle alexandrinische Ritual ausführlich beschrieben.

schen Gottesvorstellungen gehabt haben muss, gar nicht hoch genug angeschlagen werden. Eine Dichtungsgattung, welche dreihundert Jahre lang zu jedem grösseren Feste Originalcompositionen lieferte, muss naturgemäss die allertiefsten Spuren im griechischen Geistesleben hinterlassen haben. Dieser Einfluss ist nun zwar aus den Hymnen selbst nicht mehr nachzuweisen. Die auf uns gekommenen Fragmente derselben ergeben in dieser Beziehung so gut wie gar nichts; denn da die Religionsvorstellung jener Zeit sich dichterisch noch im Mythos ausspricht, so sind einzelne herausgerissene Verse für die Erkenntnis meist wertlos. Aber um so bestimmter tritt die religionsgeschichtliche Bedeutung des griechischen Hymnos hervor, wenn wir die Veränderungen ins Auge fassen, welche die religiösen Begriffe, wie sie den Athenern des perikleischen Zeitalters gemeinsam waren, im Vergleich mit den homerischen Vorstellungen aufweisen. Es sind uns abgesehen von zahllosen einzelnen Andeutungen zwei Tragödien erhalten, welche der eigentlichen Göttersage angehören oder dieselbe doch aufs nächste berühren: der gefesselte Prometheus des Aischylos und die Bakchen des Euripides; beide zeigen religiöse Vorstellungen, welche von denen Homers durch eine tiefe Kluft geschieden sind, und diese Kluft füllt, ausser der später zu behandelnden theogonischen Litteratur, wahrscheinlich die religiöse Lyrik aus. Dass die Neuerungen derselben nicht nach der Seite der dogmatischen Vertiefung hin liegen konnten, folgt aus den dargestellten Tendenzen dieser Kunstgattung von selbst. Ihr Verdienst ist, dass sie alle Ideen einer geistig reich bewegten Zeit in den Kreis der Religionsvorstellungen zog, diese dadurch vertiefte und einen Widerspruch zwischen der religiösen und weltlichen Bildung verhinderte. Der Anthropomorphismus wurde durch diese Vertiefung der Religion nicht aufgehoben, sondern er machte die Wandelung mit durch. Der allgemein gültige Satz, dass Jeder sich seinen Gott nach seinem Bilde schaffe, hat auf den Griechen angewendet eine ganz besondere Bedeutung, weil dieser seine Gottheiten nicht in einer mystischen Welt abschloss, sondern sich mit ihnen gastlich zu Tische legte. Die homerische Götterwelt war ein Gegenbild zu der Menschenwelt mit ihren verhältnismässig einfachen Interessen gewesen: die Lyrik, welche ganz auf dem Epos fusst, hat nicht nur wahrscheinlich die Götter des Cultus erst ganz nach denen des Epos umgestaltet, sondern sie hat vor allem die Götterwelt bereichert, indem sie die sich immer verwickelter gestaltenden irdischen Verhältnisse in jene hineintrug. Jeder grosse neue Conflict, vor welchen der denkende Mensch dieser Zeit sich gestellt sah, konnte in der Form des Mythos ausgedrückt werden. Schon die alten Theogonien, selbst die orientalischen, hatten den menschlichen Trotz gegen die Gottheit in die Götterwelt hineinverlegt: wie hat es Aischylos verstanden, dieses gegebene Motiv so zu wenden, dass Prometheus das Prototyp der eigenen grossen Zeit wird! Indem so der Mythos durch die

religiöse Lyrik mit einem ganz neuen Inhalt erfüllt wurde, blieb natürlich die Form nicht unangetastet: die Veränderungen, denen der Mythos unterlag, sind für uns, die wir die Hymnen selbst nicht mehr haben, fast der einzige Fingerzeig, um zu prüfen, was der Dichter ausdrücken wollte. Vieles ist in dieser Beziehung noch zu gewinnen, nicht nach geheimnisvollen Regeln der Mythendeutung, sondern nach den Gesetzen einfacher philologischer Kritik; alle derartigen Ergebnisse bestätigen, mit welchem Glücke es dem Melos gelungen war, für die innerlichsten menschlichen Regungen ein Prototyp auf dem Olymp zu schaffen.

Alle die bisher behandelten Hymnen dienten dem öffentlichen Gottesdienst. Aber in diesem erschöpfte sich nicht die ganze Andacht des Hellenenvolkes; wir würden eine für die griechische Religion sehr wichtige Seite überschlagen, wenn wir nicht auch die Hymnen der Mysterien besprächen. Über die Bildung, den Zweck, den Zusammenhang, die Ordensregeln der Secten wird später ausführlich geredet werden müssen; hier setzen wir als erwiesen voraus, dass die Sectenbildung ursprünglich den Zweck verfolgte, religiöse und philosophische Ideen zu pflegen, welche, meist orientalischen Ursprungs, entweder bei dem Übergang aus dem Orient in den öffentlichen Cultus Griechenlands verloren gegangen, oder aber auch im Orient selbst erst später entstanden waren; dass diese Secten, welchen in den Jahrhunderten vor den Perserkriegen der geistige Adel teils angehört, teils wenigstens einen grossen Teil seiner Bildung verdankt hatte, seit dem grossen nationalen Aufschwung, welchen das Aufkommen der Demokratien herbeiführte, allmählich ihre Bedeutung verloren und im vierten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung auf das nationale Geistesleben befruchtend einzuwirken aufhörten; dass endlich drei Jahrhunderte später mannichfache Versuche, entweder zu einer künstlichen Neubelebung der alten Secten oder zu wirklicher Neuschöpfung wenn auch wohl nicht zuerst stattfanden, so doch zuerst in die Öffentlichkeit traten, und dass diese späteren Secten oder Philosophenschulen grade in dem Maasse an Bedeutung gewannen, wie das allgemeine Niveau des öffentlichen geistigen Lebens sank. Innerhalb dieser Secten nun wurden natürlich — und es bildete dies sogar wahrscheinlich einen erheblichen Bestandteil der Ordensregel — geistliche Lieder vorgetragen. Diese Lieder konnten, selbstverständlich nur unter äusserlicher Anlehnung an den Volksglauben, wie sie dem Orden überhaupt eigentümlich war, eben jene Ideen enthalten, welche nicht blos in den Dogmen, sondern auch in den Observanzen der Secte ausgedrückt waren. Wie aber diese Ideen selbst sich auch ausserhalb des Ordens weiter verbreiteten und uns, frei umgemodelt, bei Dichtern und Philosophen begegnen, so können auch die Hymnen des Ordens frei nachgebildet sein,

Orphische Hymnen

um irgend welche philosophische Gedanken in der Form des religiösen Hymnos auszudrücken. Natürlich fehlt es jetzt vollkommen an einem Mittel, die pseudoorphische Litteratur von der echten zu sondern; es ist nur möglich, jene ganze Gattung, welche die Alten selbst als orphisch bezeichnen, zu charakterisiren. Sie lässt sich etwa im Ton mit den philosophischen Hymnen des *Veda*, noch mehr aber mit den ägyptischen Hymnen vergleichen. Wie diese trat sie den alten Göttervorstellungen zwar nicht gradezu feindlich gegenüber, aber sie ignorirte dieselben doch, wo dieselben sich nicht zum Ausdruck der neuen Ideen eignen wollten, sie versuchte die Götter pantheistisch, zum Teil vielleicht monotheistisch zu deuten, indem sie dieselben entweder gradezu mit Naturerscheinungen identificirte und diese als Emanationen eines unsichtbaren Gottes fasste, oder aber auf die Naturkräfte bezog. Obwohl diese mystisch-philosophischen Gedichte dem öffentlichen Cultus von Haus aus fern standen, haben sie doch auf die Religionsvorstellungen besonders der Tragiker nicht unerheblich eingewirkt, und scheinen sogar für die Culte des Staates, wenigstens der Mysterien, zeitweise wichtig gewesen zu sein. Das älteste Beispiel dieser Hymnen ist wahrscheinlich das in die hesiodeische Theogonie eingeschaltete mystische Gedicht an Hekate (§ 46 e). Aus der Folgezeit werden uns viele Namen angeblicher Orphiker genannt[42]), aber im einzelnen ist es höchst schwierig und vielleicht unmöglich, die Geschichte dieser halb religiösen, halb philosophischen Litteratur zu verfolgen. Insbesondere über die Form, in der diese Ideen auftreten, sind wir so gut wie gar nicht unterrichtet. Es scheint auch auf diesem Gebiet der orphischen Litteratur, als seien sich verschiedene Schichten gefolgt, von denen successive die jüngere die ältere verdrängte, so dass der Name des Orpheus in den verschiedenen Perioden für ganz verschiedene litterarische Erzeugnisse in Anspruch genommen wurde. Sicher wurden orphische Gedichte auch später noch nicht blos gelesen, sondern auch gedichtet. Die letzten Jahrhunderte des Altertums, welche die mystisch-philosophische Richtung der Neupythagoreer und der Neuplatoniker hervorbrachten, liessen die orphische Litteratur noch einmal vorübergehend aufleben. Wohl aus dieser besonders in Ägypten blühenden mystischen Litteratur, jedoch nicht aus dem neuplatonischen Zweige derselben, ist uns eine Sammlung von Hymnen erhalten, welche wir durch einige andere in der Anthologia Palatina sowie durch mehrere auf Steinen und auf Papyrusrollen erhaltene Gedichte nicht unerheblich vergrössern können[43]). All diese Gedichte ent-

Die erhaltene orphische Hymnensammlung

42) Wie Orpheus von Kroton, Zopyros von Herakleia, Brontinos von Metapont, Orpheus von Kamarina, Herodikos von Perinth, Persinos, der zu Atarne bei Eubulos lebte, und viele andere, über welche z. B. Bergk griechische Litteraturgesch. I. 400; II. 87 handelt.

43) Den gegenwärtig brauchbarsten, obgleich kritisch sehr unselbständigen und vielfach der Verbesserung dringend bedürftigen Text der meisten dieser

halten grossenteils nur Aufzählungen von Götternamen, wie sie von jeher in religiösen Liedern üblich waren[44]; kann hiernach auch das, was die Gedichte uns über jene mystische Richtung des griechischen Geistes mitteilen, nicht eben viel sein, so sind sie doch immerhin schon als die ein-

Hymnen giebt E. Abel in seiner Ausgabe der *Orphica* Leipzig-Prag 1885. Es gehören dazu die drei von Miller *mélang. de littér. grecque* Paris 1868 aus einem Papyrus der Sammlung Anastasi herausgegebenen Hymnen εἰς Ἑκάτην, εἰς Ἥλιον und die εὐχὴ πρὸς σελήνην ἐπὶ πάσῃ πράξει (vgl. z. B. Meineke Hermes IV. 56 ff.; Nauck *mél. gréco-rom. tirées du bull. de l'Acad. de St. Pétersbourg* III. 177; Dilthey Rhein. Mus. 1872. S. 375—419; Abel S. 289; die Beschuldigung der Fälschung, welche neuerdings A. Kopp in seinen 'Beiträgen zur griech. Excerptenlitt.' Berlin 1887 gegen Miller gerichtet hatte, ist von verschiedenen Seiten z. B. von H. Weil *Journ. des savants* 1886. S. 658—667; L. Cohn Jahrbb. für Phil. und Päd. 1886. S. 825—842 widerlegt worden); ferner der *hymnus in Isidem*, der nach einem in Andros gefundenen Stein [o. A. 26] zuerst von Ross herausgegeben wurde (Abel S. 295); die acht Hymnen des Lykiers Proklos (lebte zwischen 412 und 485 v. Chr.) εἰς Ἥλιον, εἰς Ἀφροδίτην, εἰς τὰς Μούσας, εἰς θεούς, εἰς Λυκίην Ἀφροδίτην, Ἑκάτης καὶ Ἰάνου, εἰς Ἑκάτην καὶ Πολυμῆτιν, εἰς Διόνυσον (vgl. über diese Hymnen Mar. *vit. Procl. c.* 19; 24; 26 wo nicht etwa an unsere orphische Hymnen zu denken ist; s. auch Bergk gr. Litt. II. 1883. S. 94. Anm. 59); die von Parthey (Abh. der Berl. Akad. der Wiss. 1865) herausgegebenen magischen Hymnen Ἀπολλωνιακὴ ἐπίκλησις und an Apollo (bei Abel S. 286. Vgl. auch K. Wessely 'Bericht über griechische Papyri in Paris und London' Wiener Stud. VIII. 2); ein Hymnos an *Attis* in den *philosoph.* V. 1. *p.* 118 Mill.; 176 Cruice. — Über orphische Hymnen vgl. im allgemeinen Susemihl Phil. Jahrbb. CIX. (1874) S. 675 f.; über die älteren vgl. u. A. Giseke Rh. Mus. VIII. (1853) S. 83—89; über die erhaltenen Hymnen dens. a. a. O. S. 90; Büchsenschütz *de hymn. Orphic.* Berl. 1856 *diss.* und Chr. Petersen (Philolog. XXVII. (1868) S. 384—431). Der Letztere versucht (S. 408) die Behauptung zu begründen, dass diese Hymnen der *Stoa*, und zwar derjenigen Periode derselben angehören, wo dieselbe anfieng sich den Orphikern zu nähern, also etwa dem ersten Jahrhundert n. Chr. Aber dass von den später so gefeierten ausländischen Göttern *Mithras, Serapis, Atergatis* nicht, *Isis* und *Ammon* nur gelegentlich erwähnt werden, beweist natürlich bei einer Sammlung, die sich überhaupt weit von den verbreiteten Culten abwendet, nicht viel; und Petersen selbst schwächt das *argumentum ex silentio* dadurch ab, dass er, was noch viel wunderbarer sein würde, annehmen muss, dass der Dichter nicht die stoischen Lehren seiner Zeit, sondern die der früheren *Stoa* ausgedrückt habe. In Wahrheit sind specifisch stoische Vorstellungen in unsern Gedichten überhaupt nicht nachweisbar, so viele Beziehungen zur Stoa sich auch natürlich finden. Darin freilich hat Petersen recht, dass die Gedichte auch nicht specifisch neupythagoreisch oder neuplatonisch sind, aber darum können sie sehr wohl der neupythagoreischen oder neuplatonischen Zeitrichtung entstammen.

44) Arr. *exp. Alex.* V. 2. 6 ⟨τοὺς Μακεδόνας⟩ ἐφυμνοῦντας καὶ τὸν Διόνυσόν τε καὶ τὰς ἐπωνυμίας τοῦ θεοῦ ἀνακαλοῦντας.; Lyd. *de mens.* IV. 44. *p.* 216 R. spricht von 300 (?) Namen, unter denen Aphrodite in Hymnen angerufen wurde. Solche Aufzählungen finden sich in der erhaltenen Litteratur häufig (z. B. Ov. *Metam.* IV. 11 ff.; Auson. *epigr.* XXX; vgl. Lobeck *Agl.* I. 401) und sind

zigen vollständig erhaltenen Exemplare ihrer Gattung von Interesse und bieten uns im einzelnen manche wertvolle Notiz, welche unter Umständen, wie z. B. bei dem oben S. 146 Anm. 15 besprochenen *Asklepios*namen *Epiodoros*, durch andere Spuren als in alte Zeit zurückreichend erwiesen wird, in den meisten Fällen freilich nur über eine junge Periode Zeugnis ablegt. Die orphischen Lieder müssen schon ihrer Entstehung nach Sedimente aller, auch der jüngsten Vorstellungen enthalten, welche Griechenland beherrscht haben; die Analysis der Lieder selbst kann dies Urteil nur bestätigen. — Dass der Verfasser der Lieder nur eine litterarische Mystification bezweckte, wie Lobeck glaubte[45]), ist grade mit Rücksicht auf die Zeit, der sie entstammen, sehr unwahrscheinlich. Eben damals hat die Philosophie den verfehlten Versuch, aus sich eine untergegangene Religion zu regeneriren, in grossartigerem Maassstabe unternommen als in irgend einer anderen Periode der menschlichen Geschichte. *Ἀδελφὰ λόγους τε καὶ θεῶν ἱερά*: dieser Satz wurde das Panier der Zeit, welche ebenso widerspruchsvoll ist, als die Elemente verschieden, welche sie zu vereinigen versuchte. Überall traten Philosophen zu Verbänden zusammen, welche den Cultus der alten Götter wiederherzustellen versuchten, nachdem derselbe durch und durch in philosophischem Sinne umgestaltet war. Wir sehen aus den Verordnungen Julians — dieses heidnischen Romantikers auf dem Thron der Cäsaren, wie ihn D. Strauss nennt —, mit wie rastlosem Eifer und mit welchem Erfolge die neue theosophische Richtung, nachdem sie in jenem Kaiser den Thron bestiegen, bemüht war, Philoso-

vielleicht auch für die ‘orphischen’ *κρατῆρες* (Lob. a. a. O. S. 731 ob auch in den *ὀνομαστικά*? vgl. ebend. S. 378) vorauszusetzen. Auch Theophil. *ad Autol.* III. 2 scheint mit den Worten *τί γὰρ ὠφέλησαν Ὅμηρον . . . ἢ Ὀρφέα οἱ τριακόσιοι ἑξήκοντα πέντε θεοί*; auf derartige Hymnen anzuspielen. Bergk griech. Litt. I. (1872) S. 382 möchte die Sitte, Götterbeinamen aufzuhäufen, sogar der vorhomerischen Periode zuweisen und daraus die Polyonymie der homerischen Götter erklären. Man könnte bei derartigen Aufzählungen auch einen didaktischen Zweck vermuten, sie finden sich aber in vedischen Hymnen, im ägyptischen Totenbuch, von dem ganze Kapitel (141. 142) aus Gottesnamen bestehen, sowie auch in ägyptischen Inschriften z. B. des Tempels in Dendera, welche eine lange Liste der Namen der Gottheit *Hathor* enthalten; in all diesen Fällen ist an ein Lehrgedicht natürlich nicht zu denken. Verwandt ist übrigens die im griechischen Cultushymnos so oft hervortretende, schon dem Altertum (Menand. *c.* 3) auffallende, von Komikern (z. B. Arist. *nub.* 269—271) parodirte Sitte, die Gottheit aus allen möglichen Orten herbeizurufen, die ebenfalls in der orientalischen Litteratur (z. B. im Buch von *Osiris'* Ruhm) Parallelen hat.

45) Lob. *Agl.* 395 behauptet *has precationum formulas quicumque composuerit nulli certo aut sacrorum aut hominum generi destinasse, set omnibus, qui deorum aliquem propitiaturi essent, quasi verbis praeire voluisse, non quo crederet, quemquam his usurum, set animi causa, et ut ostenderet, quid Orpheus, si voluisset optimam precandi rationem tradere, praecepturus fuisset.*

phie und Religion innerlich zu durchdringen. Die Bewegung, welche sich nicht auf das Abendland beschränkte, hat mehrere Jahrhunderte lang gewährt, sie hat ihren Einfluss auf die verschiedensten Kreise ausgeübt; in grossen wie in kleinen Erscheinungen tritt sie vor uns. Unsere Orphika gehören nun zwar offenbar zu den kleinsten Erscheinungen; aber ein blosses Spiel sind sie nicht. Der regenerirte, man muss fast sagen, neugeschaffene Cultus, dem sich, wie wir sehen werden, selbst die grossen Heiligtümer nicht ganz entziehen konnten, der aber seinen Höhepunkt in allen möglichen religiösen und philosophischen Verbänden fand, bedurfte der Lieder, für welche jenes Epigonenzeitalter eine eigene Kunstform nicht mehr zu schaffen vermochte und welche es um so leichter der vielleicht nie ganz versiegten 'orphischen' Litteratur entleihen oder nachbilden konnte, als sich die erstrebte Verbindung von *λόγος* und *μῦθος* hier ja wirklich schon vorfand. Diesem mächtigen Bedürfnis, nicht der willkürlichen Laune eines beliebigen Fälschers, verdankte jene jüngste orphische Litteratur ihre Entstehung. Wie denn auch sonst sollte sich der weite Umfang dieser orphisirenden Litteratur (S. 554 f. Anm. 43) erklären? Sollen wir annehmen, dass auch Proklos und der Mystiker Asklepiades, welcher nach Suidas *s. v.* *Ἡράισκος* Hymnen *εἰς τοὺς Αἰγυπτίων θεούς* verfasste, blos eine litterarische Mystification beabsichtigten? Dazu kommt, dass in den *Dionysiaka* des Nonnos bei den Acten praktischer Gottesverehrung zahlreiche, teils längere, teils kürzere Anrufungen an die Götter vorkommen, welche, wie Dilthey Rhein. Mus. 1872. S. 385 richtig hervorhebt, ganz im Styl der späteren theologisch synkretistischen Hymnen gehalten sind. Auch ist fast schon allein entscheidend der Umstand, dass in den ägyptischen Zauberpapyri den orphischen ganz analoge Verse zur Zauberei verwendet werden[46]): denn hinter dem Priester zwar pflegt der Zauberer her zu gehen, nicht aber hinter dem litterarischen Taschenspieler. Endlich beweisen die im Ton zum Teil sehr ähnlichen Hymnen, welche der Gnosticismus hervorbrachte, insbesondere die Hymnen des Bardesanes, bei der allgemeinen Beziehung zwischen dem Gnosticismus und dem heidnischen Mysticismus, dass dieser letztere sich mindestens bereits am Ende des zweiten Jahrhunderts solcher Hymnen bediente, wie sie uns in der 'orphischen' Sammlung vorliegen; denn dass nicht etwa, wie Parthey Abh. d. Berl.

46) Vgl. Dilthey Rh. Mus. 1872. S. 382 'Eine reiche und gute Hymnenlitteratur, deren unmittelbare Abfassung mit Benutzung älterer Elemente ich ungefähr in die Zeit des Nonnos setzen möchte, und die wohl auch in Ägypten entstanden ist, scheint in compacter Masse den schriftstellernden Zaubermeistern vorgelegen zu haben. Aus dieser sind ihre Beschwörungen flüchtig und willkürlich compilirt.' Übrigens deutet auch Nonn. *Dion.* XVII. 374, wenn er eine Zauberformel *πολυώνυμος* nennt, wahrscheinlich auf eine unseren 'orphischen' Hymnen verwandte Litteratur hin.

Akad. d. Wiss. 1865. S. 109 glaubte, die griechische orphisirende Hymnenlitteratur der syrischen nachgebildet sei, scheint mir Dilthey mit Recht anzunehmen.

Nicht mystische Hymnen philosophischen Inhalts

So war der philosophische Hymnos schliesslich doch wieder, wie er es schon im alten Pharaonenreich gewesen war, ein Element des praktischen Gottesdienstes geworden. Lange vorher hatte sich von dieser Gattung eine Art ausgesondert, welche sich zwar ebenfalls in philosophischen Ideen bewegt, aber, weil diese nicht in den Dienst der überlieferten positiven Religion treten und nicht in dieselbe geheimnisvoll hineingetragen werden, von Mystik frei ist. Es macht in dieser Beziehung keinen Unterschied, ob die überlieferten Göttervorstellungen äusserlich neben den philosophischen noch festgehalten oder ignorirt werden; diese Litteraturgattung heftet sich naturgemäss nicht an eine bestimmte Religion, und wie sie noch heut zu Tage in deistischen, theistischen, pantheistischen oder atheistischen Hymnen fortlebt, so wurde sie schon im Altertum von den Christen angenommen. Die *oratio dominica* des Ausonius, das (freilich zugleich nach dem heidnischen Mysticismus hinüberweisende) griechische Epigramm *εἰς τὸν σωτῆρα* (116), welches dem Claudian zugeschrieben wird, entlehnt Inhalt und Form Liedern, welche Jahrhunderte früher von heidnischen Philosophen gedichtet waren. Von den griechischen Philosophenschulen mussten ihrer ganzen Richtung nach die Stoiker, welche ja auch an die uralte Weisheit des Musaios glaubten[47]), an dieser äusserlich theologischen Form des philosophischen Gedankens am meisten Gefallen finden; wenigstens ihrer Schule wird der dem Kleanthes zugeschriebene Hymnos angehören, welcher dem Deismus des vorigen Jahrhunderts so viel Bewunderung abnötigte. — Auf die Ausbildung der nationalen Religionsbegriffe hat diese Form des Hymnos keinen grossen Einfluss ausüben können, einen solchen auch schwerlich beabsichtigt: sie entsprang mehr dem Bedürfnis, für die eigene subjective Weltanschauung eine adäquate Gebetsform zu finden, als dem Bestreben, die bestehenden Gottesvorstellungen zu vertiefen[48]).

47) Philod. *περὶ εὐσεβ.* 80.

48) Zu dieser natürlich nicht fest abgeschlossenen und daher nicht genau zu bestimmenden Gattung würde ich ausser dem bereits angeführten Hymnos des Kleanthes (vgl. über ihn z. B. Krische theol. Lehr. S. 422) etwa folgende rechnen: den Hymnos auf Hermes angeblich von Aristoteles Athen. 696 B; auf *Apollo* (bei Porphyr. *antr. nymph.* c. 8: *Σοὶ δ' ἄρα πηγὰς νοερῶν ὑδάτων | τάμον ἄντροις μίμνουσαι, γαίης | ἀτιταλλομέναι πνεύματι μούσης | θέσπιν ἐς ὀμφήν· ταὶ δ' ὑπὲρ οὖδας | διὰ πάντα νάη (νάπη?) ῥήξασαι | παρέχουσι βροτοῖς γλυκερῶν ῥείθρων | ἀλιπεῖς προχοάς*), wo freilich die leichte Änderung *νοτερῶν* für *νοερῶν* den Sinn viel trivialer machen und von dem philosophischen Gedanken nicht viel übrig lassen würde. Sokrates dichtete einen hexametrischen *Paian* an *Apollo* und *Artemis* (Bergk *poet. lyr.* II⁴. 287). — Sind die Verse an *Eutelia*, welche *Anth. Pal.* X. 104 dem Philosophen *Krates* zugeschrieben werden, der Anfang eines grösseren Hymnos?

Griechische Gebete

Während somit der Hymnos in Griechenland zu einer künstlerischen Schönheit ausgebildet wurde, hinter welcher sogar der eigentlich religiöse Gehalt zurücktreten musste, blieb doch natürlich auch das einfache Gebet[49]) in fortwährendem Gebrauch in allen den Fällen, wo Zeit, Lust oder Fähigkeit zu dem complicirteren und luxuriöseren Gottesdienst des kunstgemässen Hymnos fehlte. Obgleich griechische Gebete weder in solcher Zahl überliefert sind, um als Zeugnis für die alten Gottesdienste wesentlich in Betracht zu kommen, noch eine so selbständige Bedeutung und eine so allgemeine Anerkennung besassen, um ihrerseits die religiösen Vorstellungen selbst beeinflussen zu können, darf die Religionsgeschichte doch schon deshalb nicht stillschweigend an ihnen vorübergehen, weil sie es doch sind, in denen sich praktisch das religiöse Bedürfnis der Griechen am meisten befriedigte, und weil ohne die Berücksichtigung dieses Factors manche religiösen Einrichtungen Griechenlands falsch beurteilt werden müssen. Gleich bei der Einteilung der Gebete treffen wir einen Umstand, welcher scheinbar der sonst so freundlichen und humanen Auffassung des Altertums direct widerspricht: das Gebet erfleht keineswegs immer Gutes für den Betenden oder dessen Freunde; neben dem Segensgebet steht vielmehr, schon im Epos mit demselben Worte *ἀρά* bezeichnet, das Fluchgebet, die Verwünschung. Dieser innere Widerspruch entgieng auch dem Gefühl des Altertums keineswegs; aus diesem Gefühle heraus ist es zu erklären, wenn die Priesterin *Theano* ihre Weigerung den Alkibiades zu verfluchen mit dem schönen Satze begründete, sie sei des Segens und nicht des Fluches wegen da[50]). Wenn nun gleichwohl die religiöse Verfluchung selbst in der Blütezeit, und zwar in den edelsten Werken der griechischen Litteratur, als eine selbstverständliche und bestehende Institution ruhig hingenommen wird, so war andrerseits doch die Anwendung, die man von ihr machte, maassvoll. Der

49) Vgl. Lasaulx die Gebete der Griechen und Römer (Würzb. Lectionskat. Sommer 1842, Stud. des cl. Altert. S. 137); der Fluch bei Griechen und Römern (Würzb. Lect. Somm. 1843, Stud. des cl. Altert. S. 159); der Eid bei den Griechen (Würzb. Lect. Somm. 1844, Stud. des cl. Altert. S. 177); der Eid bei den Römern (Würzb. Lect. Winter 1845/46, Stud. des cl. Altert. S. 208). — Von solchen Verfluchungstafeln, wie sie Tac. *ann.* II. 69; Dio LVII. 18 beschreiben, sind eine Reihe auf uns gekommen; vgl. Boeckh *C. I. Gr.* I. S. 486. *n.* 538 f.; Fr. Lenormant *de tabulis devotionis plumbeis Alexandrinis* Rh. Mus. n. F. IX. (1854) 364—382; J. Zündel 'Ägyptische Glossen' Rh. Mus. n. F. XIX. (1864) 481—496. — Die Sitte, Verfluchungsformeln niederzuschreiben, ist altägyptisch; vgl. z. B die *Stele von Napata* (6. oder 7. Jahrh.), Maspero *rev. arch. n. s.* XXII. (1870/1) 329—333.

50) Plut. *Alc. c.* 22.

teuflische Gedanke, dass die Religion dem Gläubigen Macht gewähre, um sich an seinen Feinden zu rächen, ist dem griechischen Geist wenigstens der besten Perioden fremder gewesen, als man es dem Brahmanismus oder dem mittelalterlichen Christentum nachrühmen kann. Wo der Fluch im Privatleben erscheint, ist er die Strafe für Verbrechen, welche die sittliche Ordnung umkehren; so verflucht *Atalante* ihren Sohn *Meleagros*, der ihre Brüder erschlagen[51]), *Amyntor* seinen Sohn *Phoinix*, der das väterliche Ehebett entweiht[52]), so *Thyestes* die Nachkommen seines Bruders *Atreus*[53]), *Oidipus* den *Eteokles* und *Polyneikes*[54]), *Theseus* den *Hippolytos*[55]): wo die menschliche Ordnung aufhört, da tritt gewissermaassen die himmlische Gerechtigkeit ein, die Strafe ist weniger die Folge der Verfluchung als des ihr vorhergegangenen Unrechts. Ganz dasselbe gilt vom öffentlichen Fluch. Wohl hat die Orthodoxie und die Reaction die Execration auch gegen politische Gegner, wie gegen Alkibiades[56]) angewendet, aber selbst in diesem Falle wurde eine besondere Asebie, die Verspottung des Heiligsten, vorgeschützt; auch hier galt der Grundsatz, dass die Strafe der Götter erst eintrete, wenn die Strafmittel des Staates erschöpft sind. Die milde Auffassung des Altertums zeigt sich auch in dem Grundsatz, welcher zwar, wenn die Wogen der Parteileidenschaft hochgiengen, oft genug umgangen oder gradezu verletzt ist, aber bei ruhiger Überlegung doch anerkannt wurde, dass nämlich der Frevler, indem er der Bestrafung durch die Götter anheimfiel, eben dadurch der Verfolgung nach dem bürgerlichen Rechte entzogen wurde. Recht deutlich zeigt sich dies z. B. beim Eid, welcher als Verfluchung[57]) und darum nach antiker Auffassung auch als eine Form des Gebetes zu betrachten ist: einzelne Gemeinden haben zwar zeitweise den Meineid noch besonders bestraft[58]), nach der Rechtsauffassung der consequentesten Denker ergab sich dagegen

51) Il. IX. 566 *ἐξ ἀρέων μητρὸς κεχολωμένος, ἤ ῥα θεοῖσιν | πολλ' ἀχέουσ' ἠρᾶτο κασιγνήτοιο φόνοιο, | πολλὰ δὲ καὶ γαῖαν πολυφόρβην χερσὶν ἀλοία | κικλήσκουσ' Ἀΐδην καὶ ἐπαινὴν Περσεφόνειαν.*

52) Il. IX. 454 *πολλὰ κατηρᾶτο, στυγερὰς δ' ἐπεκέκλετ' Ἐρινῦς.*

53) z. B. *Thyesteae preces* Hor. *epod.* V. 86.

54) z. B. Aeschyl. *Sept.* v. 655 *ἀραὶ τελεσφόροι.*

55) Eur. Hipp. v. 1159 Kirchh.: *κατεύγματα.*

56) Just. V. 1. 3; Diod. XIII. 69; Nep. *Alc.* IV. 5; VI. 5; Plut. *Alc.* c. 22.

57) Öfters (z. B. im Hebr. אָלָה) gehen in antiken Sprachen die Begriffe Fluchen und Schwören in einander über.

58) So z. B. Rom in der Zwölftafelgesetzgebung, aber die Strafe wurde später nicht angewendet, vgl. Gell. *n. A.* XX. 1. 53 *An putas, Favorine, si non illa etiam ex duodecim tabulis de testimoniis falsis abolevisset, et si nunc quoque, ut antea qui falsum testimonium dixisse convictus esset, e saxo Tarpeio deiceretur, mentituros fuisse pro testimonio tam multos quam videmus?* Von den Ägyptern sagt Diod. I. 77 *πρῶτον μὲν οὖν κατὰ τῶν ἐπιόρκων θάνατος ἦν παρ' αὐτοῖς τὸ πρόστιμον.*

als Consequenz der antiken Auffassung, dass der Meineid, sowohl der assertorische wie der promissorische, nicht zu bestrafen sei[59]), und wirklich ist in den besten Perioden nach diesem Grundsatz verfahren, welcher in der That viel logischer ist, als der moderne, dass der Bösewicht, nachdem er sich um die ewige Seligkeit geschworen, noch ausserdem in das Zuchthaus gesteckt wird. — Ebenso wenig wie das Gebet nach der besten griechischen Auffassung gemissbraucht werden konnte, um im eigenen Interesse jemand anders Unrecht zu thun, so wenig war die Wirkung des Gebetes an eine bestimmte Formel gebunden. Die Götter der griechischen Republiken waren frei, wie es ihre Bürger waren, d. h. sie waren der göttlichen Ordnung unterworfen, wie diese der bürgerlichen; dem Zwange des Wortes brauchten sie sich nicht zu fügen[60]). Wohl gab es stehende Gebete, besonders im officiellen Gebrauch[61]), doch waren diese mehr durch die Sitte geheiligt, als durch die Religion vorgeschrieben; auch ist in Anschlag zu bringen, dass derartige Anrufungen zu einem äusserlichen, nur durch das Herkommen sanctionirten Acte werden mussten, für welche eine herkömmliche Gebetsform ganz passend war. Nun finden sich allerdings stehende Gebete auch ausserhalb des officiellen Gebrauchs, sowohl bei Einzelnen[62]) als auch bei ganzen Gemeinden[63]); aber es handelte sich hier um den treffendsten Ausdruck, um die präciseste Zusammenfassung alles dessen, was man den Göttern gegenüber auf dem Herzen hatte, nicht um eine ein für alle mal feststehende Formel von mystischer Wirkung. Der Gedanke, dass eine bestimmte Fügung der Worte für die Erfüllung des Gebetes von entscheidender Bedeutung sei, ist dem öffentlichen griechischen Gottesdienst fremd und musste es nach dessen ganzem Charakter sein.

59) Als Rubrius angeklagt war, durch einen Meineid den Namen des Augustus missbraucht zu haben, decretirte Tiberius (Tac. *ann.* I. 73): *non ideo decretum patri suo caelum, ut in perniciem civium is honor verteretur ius iurandum perinde aestimandum, quam si Iovem fefellisset: deorum iniurias dis curae.*; Cic. *legg.* II. 9. 22: *periuri poena divina exitium, humana dedecus.* Wenn Plato *legg.* XI. 937 C festsetzt, dass Jemand, der nachweislich drei Meineide geschworen habe und zum vierten Mal als Zeuge auftrete, mit dem Tode zu bestrafen sei, so steht die Strafe eben nicht auf dem Meineid, der vielmehr nach dieser Stelle grade nicht strafbar ist, sondern auf der gesetzwidrigen Erhebung des verwirkten Rechtes als Zeuge zugelassen zu werden. — Dass die beim promissorischen Eide eingegangene Verpflichtung klagbar war, bedarf kaum der Hervorhebung.

60) Lasaulx Stud. des cl. Altert. S. 140 spricht daher, wie mir scheint, mit Unrecht von heiligen Gebetsformeln der Griechen.

61) Vgl. z. B. Arist. *av.* 864 ff. mit. Men. bei Athen. 659 e.

62) z. B. Xen. *memor.* I. 3. 2 von Sokrates *καὶ εὔχετο πρὸς τοὺς θεοὺς ἁπλῶς τἀγαθὰ διδόναι, ὡς τοὺς θεοὺς κάλλιστα εἰδότας, ὁποῖα ἀγαθά ἐστι.*

63) z. B. Plut. *inst. Lac.* 26 *ταῖς εὐχαῖς προστιθέασι τὸ ἀδικεῖσθαι δύνασθαι.*; *ib.* 27 *εὐχὴ δ' αὐτῶν διδόναι τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς καὶ πλέον οὐδέν.*

Italische Gebete

Aber eben das, was für das beste Griechentum in Abrede gestellt werden musste, tritt in Italien, soviel wir sehen, in allen Perioden auf. Es bedarf keiner Hervorhebung, dass die Entwickelung des Gebetes und des Liedes hier, wo die Kunstsprache sehr jungen Datums ist, eine ganz andere sein musste, als in Griechenland. Denn dass die oskische, umbrische oder lateinische Sprache im sechsten oder fünften Jahrhundert nicht im Stande war, einen Hymnos des Pindaros oder Simonides wiederzugeben, ergiebt sich von selbst aus den Schwierigkeiten, welche noch Jahrhunderte später die gräcisirenden Begründer der lateinischen Litteratur zu überwinden hatten. Wirklich ist das römische Ritual bis in die Blütezeit der lateinischen Poesie nicht über die elementarste Form des festen Gebetes — den Opferspruch und das einfachste Lied — hinausgekommen. Wenn die Griechen den Römern auf diesem Gebiet zum Vorbild dienten, so konnten sie es nur mit jenen alten einfachen Liedern, über welche S. 545 Anm. 24 gehandelt ist, und von denen eines (Heracl. *allegor. Hom.* 6) nach der Vermutung von Bergk *poët. lyr.* III^4. 659. 12 in der That mit einem allerdings sehr trümmerhaft erhaltenen römischen Liedfragment (Fest. 318^a. 5) übereinzustimmen scheint. — Aber eben was der Kunstmässigkeit des Gebetes abgeht, kommt der Bedeutung des Rituals zu gute. Der indische Gedanke, dass die Opferceremonie eine selbst über die himmlische Welt hinausreichende Macht besitze, dass der *rite* recitirte Opferspruch die Götter zwingen könne, dieser gelegentlich auch in den griechischen Ausläufern der barbarischen Religionen (z. B. der ägyptischen und chaldäischen; vgl. Euseb. *praep. ev.* V. 10. 2) auftretende Gedanke beherrscht die ganze römische Religionsauffassung. Dadurch erhält natürlich auch der römische Gebetsspruch einen dem späteren indischen und zwar speciell, da die römischen Priester sich mit speculativer Dogmatik nicht befassen, dem *Atharvaveda* sehr ähnlichen Charakter. Der lebendige Gebetspruch ist hier zu einer Zauberformel erstarrt, welche mit peinlichster Genauigkeit hergesagt sein will; die Veränderung eines einzigen Wortes hat die Ungültigkeit des ganzen Gebetes zur Folge[64]). Um nun das mit jedem derartigen Fehler verbundene *piaculum* zu vermeiden, gestattete das römische Ritual, dass der Priester bei allen Gelegenheiten[65]), bei welchen der Magistrat ein Gebet zu

64) z. B. Liv. XLI. 16. 1 *Latinae feriae fuere ante diem tertium Nonas Maias, in quibus, quia in una hostia magistratus Lanuvinus precatus non erat, populo Romano Quiritium, religioni fuit;* Tab. Eug. I^b. 8 = VI^b. 47 Aufrecht-Kirchhoff II. 236, Bréal *p.* 162; Marquardt-Wissowa röm. Staatsverw. III^2. (1885) 177.

65) Gebetet wurde vom Magistrat nicht blos bei den eigentlichen Opferhandlungen, sondern auch bei vielen weltlichen Amtsgeschäften z. B. bei den Comitien. Liv. XXXIX. 15. 1 *cum sollemne carmen precationis, quod praefari solent priusquam populum adloquantur magistratus, peregisset consul;* Plin. *Pan.* c. 63

sprechen hatte, demselben die vorgeschriebene Formel vorsprach *(praeire)*, und liess überdies die Benutzung von Katechismen *(libelli)*[66]) zu, von welchen der Spruch abgelesen wurde. Das Ritual nimmt somit beinahe den Charakter einer Gerichtsverhandlung an, die Dedications-, Devotions-, Obsecrations- und anderen Sacralsprüche, deren uns in modernem Gewande eine ganze Reihe erhalten sind[67]), werden wenigstens in nicht technischem Gebrauche gradezu mit dem eigentlich civilrechtlichen Ausdruck *formula* bezeichnet. — Uns gehen hier zunächst die Gebete, *carmina*[68]), specieller *comprecationes, preces* genannt, an. Mehrere Priestercollegien besassen noch zu Beginn der Kaiserzeit Gebete, welche wahrscheinlich über den Anfang der übrigen Litteratur hinausreichen und, da sie daher längst unverständlich geworden waren[69]), zum Teil von den Grammatikern der augusteischen Zeit interpretirt wurden. Besonders bedeutsam erschien die Sammlung der *salischen* Lieder, welche teilweise an einzelne Götter, teilweise aber nach einer Indien und Italien[70]) gemeinsamen Sitte an alle Götter ge-

Gebete der officiellen Priestertümer

perpessus es longum illud carmen comitiorum. Selbst die einzelnen Volksreden wurden gewöhnlich mit Gebet eröffnet: vgl. z. B. Serv. *Aen.* XI. 301 *maiores nullam orationem, nisi invocatis numinibus, inchoabant, sicut sunt omnes orationes Catonis et Gracchi.* Anderes bei E. v. Lasaulx 'Studien des class. Altert.' S. 150. Auch bei den Griechen wurde die Volksversammlung mit Gebet eröffnet Aesch. *adv. Timarchum* § 23; Thuc. VIIII. 70; *C. I. Gr.* 112. 7 f., 113. 14; vgl. Lasaulx 'Studien des class. Altert.' S. 152.

66) *acta fratr. arval. a.* 218. — Valer. Maxim. IV. 1. 10 . . . *censor, cum lustrum conderet inque solito fieri sacrificio scriba ex publicis tabulis sollemne ei precationis carmen praeiret.* Solche Gebetbücher erwähnt Gell. *n. A.* XIII. 23 (22), 1: *comprecationes deum immortalium, quae ritu Romano fiunt, expositae sunt in libris sacerdotum p. R. et in plerisque antiquis orationibus* (d. h. Gebetformeln von *orare*).

67) z. B. die Repetundenformel Liv. I. 32 (*cf.* Gell. XVI. 4. 1 nach Cincius), ferner die Bündnisopferformel Liv. I. 24, die Deditionsformel Liv. I. 38. 2, die Devotionsformel Liv. VIII. 9 und 10. — Die gottesdienstlichen Formeln (unter denen er aber nicht nur ihre freie Wiedergabe in der dichterischen Sprache, sondern auch alle *termini technici* versteht) stellt Barn. Brisson *de formulis et sollemnibus p. R. libri VIII.* Francof. 1592 im ersten Buch zusammen.

68) Über altröm. Hymnen vgl. R. Peter *de Romanorum precationum carminibus. Comment. in honor. Reiffersch.* Breslau 1884.

69) Quint. I. 6. 40 *Saliorum carmina vix sacerdotibus suis satis intellecta.*

70) Über die Sitte, die Götter *confuse* oder *generaliter invocare*, vgl. Int. Serv. *Georg.* I. 10 *hoc enim et in sacris fieri solebat, ut post specialia ad eam rem, de qua agebatur, invocata numina omnes dii vel deae confuse invocarentur; ib.* 21 *more pontificum, per quos ritu veteri in omnibus sacris post speciales deos, quos ad ipsum sacrum, quod fiebat, necesse erat invocari, generaliter omnia numina invocabantur;* vgl. den echten Serv. *Aen.* VIII. 103, wo die *speciales dei* irrig durch *cuivis deo* wiedergegeben werden. Beispiele: Liv. I. 32. § 10; VI. 16. § 2; VIII. 9. § 6; XLV. 33. § 2; Cic. *Verr. act.* II. *l.* V. 72. 187. In diesem Sinne hat Pauli Altital. Stud. IV. 23 ff. das Arvallied zu interpretiren versucht. — Spo-

richtet waren und in dem letzteren Falle *axamenta* hiessen[71]). Diese Lieder legte Aelius sprachlichen Betrachtungen zu Grunde, von denen einige im ersten Teil der Buchstaben des Festus erhalten sind und uns einen ungefähren Begriff von der Sprache und dem Inhalt der salischen Lieder geben. Auch inschriftlich sind ein paar italische Gebetsformulare erhalten, unter denen die umbrischen, welche wir auf den *eugubinischen* Tafeln[72]) lesen, und das vielumstrittene *Arval*lied die wichtigsten sind[73]). — Aber solche Formeln existirten nicht allein für den Staatscultus, nur bewahrten sie im Privatcultus, entsprechend der grösseren Elasticität des gewöhnlichen Lebens, nicht so sehr ihre altertümliche Gestalt. Cato teilt im zweiten Teil seiner Schrift *de re rustica* mehrere Sprüche mit, mit welchen der Landmann seine einfachen Opfer darbringen soll[74]). In welcher Form diese Gebetsformulare den Bürgern bekannt wurden, wissen wir nicht, sicher ist aber irrig die Ansicht, welche allerdings antike Zeugnisse nahezulegen scheinen, und welche unbesonnen von Neueren aufgenommen ist, dass diese Formulare ein Geheimnis der *pontifices* gewesen seien. Es wäre praktisch ebenso unausführbar als zwecklos gewesen, wenn diese Behörde jeden Privatmann hätte instruiren müssen, welches der für jede Lage des Lebens speciell vorgeschriebenen Gebete er zu sprechen habe. Vielmehr müssen diese Formeln jedem Bürger zugänglich gewesen sein, und zwar wird, solange die alten Religionsvorstellungen sich gegen die eindringenden modern griechischen behaupteten, jeder, der es vermochte, eine Gebetsammlung

Gebete für den Privatcultus

radisch tritt die Sitte der gemeinsamen Anrufung verschiedener Gottheiten natürlich in allen antiken Litteraturen auf.

71) Festus *axamenta* 3. 6, wo für *homines* entweder mit Müller *deos* oder mit Hartung Rel. der Röm. I. 42 *Semones* zu schreiben ist; Fest. [129^a. 26]; 141^a. 28; 146^b. 20; 210^b. 5. Abgesehen von 146^b. 20, über dessen Stellung eine sichere Entscheidung nicht möglich ist, weil die Grenzscheide in den sehr verstümmelten Auszug des Laetus fällt, gehören alle Citate zweifellos dem ersten Teil der Buchstaben an. Einige andere sich eben da findende Reste der saliarischen Lieder, in denen Aelius nicht genannt ist, dürfen ebenfalls auf ihn zurückgeführt werden (wie 122. 3; 131. 7; 211. 1; 270^b. 32 und endlich 205^a. 10, wo eine grössere Reihe saliarischer Lemmata beisammen zu stehn scheint). Die Fragmente sind gesammelt u. A. von Bergk *de carminibus Saliaribus* Marb. 1847 und von Wordsworth *fragments and specimens of early Latin.* Oxf. 1874. 564 ff.

72) Aufrecht-Kirchhoff die umbrischen Sprachdenkmäler. Berlin 1849—1851; Huschke die iguvischen Tafeln Leipzig 1859; Michel Bréal *les tables Eugubines, texte, traduction, commentaire* Paris 1875; Fr. Buecheler '*Umbrica*' Bonn 1883.

73) *C. I. Lat.* I. 28. Vgl. die neueren Arbeiten von G. Édon *études paléogr.* I. *restit. et nouv. interpr. du chant dit des frères Arval.* Paris 1882; M. Ring 'Altlat. Stud. I. das Arvallied und die salischen Fragm.' Pressb.-Leipz. 1882; C. Pauli Altit. Stud. IV. (Hann. 1884) S. 1—92.

74) Cato *r. r.* 132; 134; 141.

besessen haben. Eine besonders beliebte Art der Sammlung waren die im Altertum hochberühmten *indigitamenta*, d. h. Anrufeformeln[75]. Die neuere Forschung pflegt diesen Sammlungen einen priesterlichen Charakter beizulegen; aber wenn man billigerweise von den Urteilen einer späten Zeit absieht, in welcher sicher Niemand mehr die *indigitamenta* las, und welche daher zu ganz irrtümlichen Vorstellungen über dieselben gelangen musste, wenn man bei dem Fehlen wirklicher Zeugnisse nur berücksichtigt, was an sich möglich und wahrscheinlich ist, so wird es überhaupt zweifelhaft erscheinen, ob die *pontifices* als Behörde zu den Indigitamenten in einem andern Verhältnis standen, als es sich aus der ihnen obliegenden allgemeinen Beaufsichtigung des Cultus von selbst ergab. Der römische und der antike Staat überhaupt sorgte zwar dafür, dass er selbst den Göttern gab, was er ihnen schuldig war, und dass auch von Seiten Privater nichts geschah, was dem Staate oder seinem Cultus schaden konnte; aber er überliess es dem Einzelnen, sich mit seinen Pflichten abzufinden, wie er konnte. Vermutlich stand die Anfertigung und der Verkauf von Indigitamentensammlungen nach Maassgabe der angeführten Beschränkung jedem unbescholtenen Bürger zu, und wenn es auch wahrscheinlich ist, dass diese Zusammenstellungen in der Regel dieselben Texte boten, und dass die eine oder die andere etwa von einem bekannten *pontifex* herrührende Sammlung ein besonderes Ansehn genoss, so geht doch aus den Anführungen keineswegs hervor, dass es überhaupt officiell anerkannte *indigitamenta* gab. — Auch aus dem Inhalt ergiebt sich durchaus kein Moment für den amtlich pontificalen Charakter dieser Sammlungen. Die einzelnen Gebetformeln scheinen fast nur Götternamen enthalten zu haben, sie werden daher auch vorzugsweise zur Constatirung eines alten Gottesnamens citirt, und dieser Punkt war es wohl auch, der Granius Flaccus zu einer wissenschaftlichen Behandlung der *indigitamenta* veranlasste[76]; dass sie aber sämmtliche Götternamen aufzählen wollten, so dass etwa das Fehlen des Apollo in ihnen[77] ein Argument für die Bestimmung der Abfassungs-

Die *indigitamenta*

Verhältnis der priesterlichen Behörden zu den *indigitam.*

75) Vgl. über sie Ambrosch über die Religionsbücher der Römer Zeitschr. für Philos. und kathol. Theol. III. (Bonn 1842) 2. *p.* 221—254 und IV. 26—55. Auch besonders Bonn 1843 erschienen. *Indigetare* heisst beten, so erklärt es Festus Pauli 114. 3 *indigitanto, imprecanto* und damit stimmt der Sprachgebrauch Varro *Catus de lib. educ. fr.* 6 Riese (Non. 352), Macrob. *Saturn.* I. 12. *p.* 259 *ed. Bip.: Hanc eandem bonam deam Faunamque et Opem et Fatuam pontificum libris indigitari:* I. 17. *p.* 287 *virgines Vestales ita indigitant; Apollo Medice, Apollo Paean;* Int. Serv. *Aen.* VIII. 330 von *Tyberinus: et a pontificibus indigitari solet.* Nach Ambrosch a. a. O. S. 31 bedeutet *indigitare* einen oder mehrere Götter nach einer im *ius divinum* bestimmten Norm anrufen und nennen.

76) Censorin *d. d. n.* III. 2 *Granius Flaccus in libro, quem ad Caesarem de indigitamentis scriptum reliquit.*

77) Arnob. II. 73.

Inhalt der *indigitamenta*

zeit lieferte, steht durch kein Zeugnis fest; und sicher irrig, weil dem gesammten Charakter der Pontificalschriften widersprechend, ist die Behauptung, dass in den *indigitamentis* etwa ein System der altrömischen Götterwelt niedergelegt gewesen sei. Wir wissen nicht einmal, ob diese Sammlung für alle im Privatcultus vorkommenden Fälle Gebete enthielt; dass z. B. auch die einzelnen Berufsclassen berücksichtigt waren, ist zwar an sich durchaus nicht unglaublich und als Behauptung Varros überliefert, aber das betreffende varronische Bruchstück steht nur an einer höchst dubiösen Stelle eines ohnehin in seinen Citaten ganz unzuverlässigen Grammatikers[78]). Die einzige sichere Angabe besagt nur, dass die Götter, welche den einzelnen Entwickelungsphasen und Lebensaltern des Menschen vorstehen, genannt waren[79]), und wenn Censorinus, der wohl auch hier Varro folgt, ganz correct citirt, so wird sogar ein anderer Inhalt der *indigitamenta* gradezu ausgeschlossen. Die *indigitamenta* wären demnach eine für alle Bürger bestimmte, wahrscheinlich nach den Lebensperioden geordnete Gebetsformelsammlung gewesen, und damit stimmt ganz überein, dass die Fachschriften, wie Catos Buch über den Landbau, die für die einzelnen Lebensberufe passenden Gebete noch besonders aufführten. — Für die Religionsbetrachtung sind die römischen Gebete, soweit sie erhalten sind, besonders deshalb wichtig, weil sie uns beweisen, dass im classischen Altertum, und zwar auch in Griechenland (denn es wird sich zeigen, dass das ganze römische Ritual dem pythagoreischen Orden in Unteritalien entlehnt ist), dieselben Tendenzen vorhanden waren, wie in Indien, und dass jener grosse Unterschied, welcher die griechisch-römischen und die meisten orientalischen Culte in der Zeit ihrer höchsten Ausbildung von den eranischen und indischen sondert, erst das Ergebnis eines langen und nicht unbestrittenen Kampfes war.

78) Der sog. 'echte' Servius Verg. *Georg.* I. 21 bemerkt zu den Worten *dique deaeque omnes, studium quibus arva tueri: Nomina haec numinum in Indigitamentis inveniuntur i. e. in libris pontificalibus, qui et nomina deorum et rationes ipsorum nominum continent, quae etiam Varro dicit.*

79) Censorin. *de die nat.* III. 4 . . *alii sunt praeterea dei complures hominum vitam pro sua quisque portione adminiculantes, quos volentem cognoscere indigitamentorum libri satis edocebunt. Sed omnes hi semel in unoquoque homine numinum suorum effectum repraesentant, quocirca non per omne vitae spatium novis religionibus arcessuntur.*

§ 46. 47. Die griechische theogonische Litteratur.

§ 46. Die Theogonie des Hesiodos.

Nach diesem Überblick wenigstens über die hauptsächlichsten unter den späteren Formen des griechischen und römischen Liedes und Gebetes müssen wir die theogonische Litteratur betrachten, welche sich, wie bereits S. 542 hervorgehoben wurde, mit der älteren rhapsodischen Hymnenpoesie nahe berührte. Freilich, fassen wir nur die auf uns gekommenen dürftigen Reste jener beiden Litteraturgattungen, die homerische Hymnenpoesie und die hesiodeische Theogonie ins Auge, so könnte es scheinen, als ob die von uns vorausgesetzte nahe Beziehung nicht vorhanden sei; aber schon die Analyse eines Hymnos, des Apollohymnos, lehrte uns ein Gedicht kennen, das eher zu den theogonischen als zu den Götterhymnen gehörte, und ebenso wird die genauere Prüfung des hesiodeischen Gedichtes uns Lieder reconstruiren lassen, welche dem vorauszusetzenden alten Gotteslied in Ton und Inhalt nahe verwandt sind. Der einzige Unterschied besteht darin, dass das theogonische Lied in der Regel längere Reihen von Begebenheiten der göttlichen Geschichte darstellt, wogegen der Hymnos ein einzelnes Ereignis herausgreift. Allein dieser Unterschied ist äusserlich und wird überdies durch zahlreiche Zwischenformen so verwischt, dass wir diese Litteraturgattungen, wenn sie in Proben von einigermaassen ursprünglicher Gestalt erhalten wären, auch zusammen zu besprechen berechtigt sein würden; nur der zufällige Umstand, dass die theogonische Litteratur uns ausschliesslich als Teil von Werken erhalten ist, deren Tendenz und Form von der ursprünglichen wesentlich verschieden ist, nötigt uns, unsere Resultate über diese Litteratur hier besonders vorzutragen.

Verwandtschaft der theogonischen und der Hymnenlitteratur

Da eine einigermaassen zuverlässige Bestimmung der Abfassungszeit bei den meisten der so zahlreichen theogonischen Gedichte nicht möglich ist, beginnen wir ohne Rücksicht auf die historische Entwickelung unsere Betrachtung mit dem Gedicht, welches von der ganzen so umfangreichen theogonischen Litteratur der Griechen allein als Ganzes übrig geblieben ist. Das Altertum schrieb diese Theogonie, jedoch nicht ohne Zweifel, dem Hesiod zu, weil dieser im *Prooimion* sich selbst zu nennen schien: eine Angabe, deren wahren Sinn wir erst später erkennen werden. Oberflächliche Betrachtung findet und fand in diesem Gedichte so viele Widersprüche, Wiederholungen und ungerechtfertigte Unterbrechungen der Erzählung, dass es nur wunderbar erschien, dass überhaupt ein so unförmliches Ganzes als eine Einheit betrachtet werden konnte. Die Versuche, dieses Problem zu lösen, richteten sich teils auf die Ausscheidung von angeblich nachträglich eingeschobenen Stücken, teils aber auf den Nachweis

Die hesiodeische Theogonie

Der vorliegende Zustand derselben beruht nicht auf nachträglicher Interpolation

jetzt fehlender Bestandteile, welche im Altertum gelesen worden sein sollen und welche benutzt werden, um für die jetzt scheinbar unvermittelt neben einander stehenden Abschnitte Übergänge zu gewinnen. Die Vertreter beider Richtungen berufen sich nun zwar auf antike Zeugnisse, welche grade für diesen Schriftsteller mit besonderer Sorgfalt gesammelt sind[1]); denn diese Zeugnisse lassen häufig einen von unserer jetzigen Gestalt abweichenden, bald kürzeren, bald längeren Text erschliessen. Indessen finden sich derartige Abweichungen in den Citaten fast aller Dichter, die aus dem Gedächtnis citirt zu werden pflegen; auch lässt sich aus der historischen Reihenfolge der citirenden Zeugen — auch wenn man die indirecten Zeugnisse, wie billig, bei Seite lässt — keineswegs das Bild einer fortschreitenden Entstellung des Textes gewinnen[2]). Was die inneren Gründe betrifft, welche den äusseren Zeugnissen zu Hülfe kommen sollen, so ist allerdings richtig, dass ein Teil der in den Citaten fehlenden Verse ohne Schaden des Sinnes herausgenommen werden kann, aber dies erklärt sich ganz natürlich, da grade solche Verse der Gefahr, ausgelassen zu werden, am meisten ausgesetzt waren. Obwohl begreiflicherweise, wie alle anderen antiken Litteraturdenkmäler, auch diese Theogonie durch mancherlei Irrtümer und möglicherweise selbst durch nachträglich in den Text geratene Randcitate im einzelnen entstellt sein mag[3]), fehlt es doch

1) C. Muetzell im dritten Buch seines Werkes *de emendatione Theogoniae Hesiodeae* Lipsiae 1833, besonders von S. 354 an.

2) Diese beiden Punkte sind besonders von Schoemann *de falsis indiciis lacunarum Theogon. Hesiod.* Greifswald 1843 (*opp.* II. 393—425); *de interpolationibus Theogoniae* Greifswald Lectionskat. 1848/49 (*opp.* II. 425—469) hervorgehoben und im einzelnen begründet worden.

3) Eine kleine Anzahl von Interpolationen giebt selbst Schoemann zu, aber auch von diesen müssen bei den meisten die Anstösse, die zu der Annahme führten, wie wir sehen werden, auf anderem Wege erklärt werden. Eine sichere Interpolation scheint mir 323 (= Il. VI. 181 f.) und 324. — In neuerer Zeit hat namentlich Rzach in seinen 'hesiodeischen Untersuchungen' Progr. Prag 1875 und in seinem Dialekt des Hesiodos (VIII. Supplementband der Jahrbb. für class. Phil. 1876) auf Grund metrischer Beobachtungen eine Anzahl von Zusätzen nachzuweisen versucht. So sehr natürlich wirklich vorhandene erhebliche metrische Discrepanzen das Urteil über eine Interpolation befestigen können, so scheinen mir doch die innerhalb der Theogonie beobachteten keineswegs beweiskräftig. Dass die Verlängerung des kurzen Endvocals vor Liquiden in der Regel in einsilbigen Wörtern, dreimal (221 οὐδέποτε; 901 ἤγαγετο; 931 γένετο) in mehrsilbigen, in der Regel in der zweiten oder vierten, einmal (901) jedoch in der dritten Arsis begegnet, dass v. 885 ἐὺ vor ursprünglich einfachem Δ verlängert ist, dies und Ähnliches sind kleine Unregelmässigkeiten, wie sie sich gelegentlich alle Dichter gestatten. — Sehr weit geht in der Annahme von Ausscheidungen der neueste derartige Versuch: A. Meyer *de compositione theogoniae Hesiodeae* Berlin 1887 *diss. inaug.*, wo mit Ausnahme der nachträglich eingeschobenen vv. 736—880, das ganze Gedicht etwa zu gleichen Teilen zwischen

an jedem gegründeten Beweise dafür, dass die alexandrinische oder die perikleische Periode unser Gedicht in einer von der jetzigen wesentlich abweichenden Form las. Es bliebe die Möglichkeit, dass in einer noch früheren Periode die ursprüngliche Theogonie entstellt worden sei, aber selbst diese Annahme hat von vornherein nur wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Veränderungen aus rein ästhetischen Gründen sind selbstverständlich bei einem Gedichte so gut wie ausgeschlossen, das wohl nie zur Befriedigung ästhetischer Bedürfnisse diente; Veränderungen aus Gründen des Stoffes lagen nahe, weil die antiquarischen Prätensionen der Familien-, staatlichen und socialen Genossenschaften am bequemsten durch die Berufung auf ein Gedicht gestützt werden konnten, welches, wie die Theogonie, in allgemeinem Ansehn stand, aber eben dieses Ansehn musste auch umgekehrt zur Anwendung besonderer Cautelen für die Erhaltung eines reinen und unverfälschten Textes führen und somit, wenn auch das Eindringen einzelner Interpolationen vielleicht nicht ganz verhindert werden konnte, doch im allgemeinen eine besondere Constanz der Überlieferung herbeiführen.

Bestimmung der hesiodeischen Theogonie

Wenn demnach die Theogonie in ihrer gegenwärtigen, so vielfachen Anstoss erregenden Form im wesentlichen bereits von Anfang an bestand, so gilt es, die Unebenheiten aus der Entstehung und dem Zweck des Gedichtes zu erklären. Unter den mannichfachen Vermutungen über die Bestimmung dieser Theogonie sind zunächst alle diejenigen auszuscheiden, welche dieselbe in einer Beziehung zum Gottesdienst suchen; denn abgesehen davon, dass, wie wir bereits wiederholt hervorhoben, in dem öffentlichen Cultus — der Mysteriendienst kommt des Inhaltes wegen nicht in Betracht — die Recitation dogmatischer Abschnitte wenigstens in den uns bekannten Zeiten des classischen Altertums überhaupt nicht üblich war, ist jene Vermutung bei der Theogonie schon deshalb zurückzuweisen, weil diese mit ihren langen, meist mit dem Cultus gar nicht in Berührung stehenden genealogischen Tafeln für den Vortrag beim Gottesdienst höchst ungeeignet gewesen wäre[4]). Auch diejenige Auffassung[5]), welche in unserem Gedichte den Versuch einer philosophisch-theologischen Erklärung der bestehenden Weltordnung

einen ursprünglichen Dichter und einen ebenfalls nach einheitlichem Plan vorgehenden Interpolator (v. 23—35; 139—153; *295—336; *410—452; 492—506; 616—735; 880—885; 901—929) geteilt wird, welcher die Theogonie mit den *κατάλογοι* verband. Die wirklichen Bedenken der Composition scheinen mir durch diese und ähnliche Annahmen nicht erklärt, und ich vermag ebenso wenig in dem Vorgehen des Interpolators einen festen Plan zu erkennen, wie in den angeblich echten Bestandteilen des Gedichtes.

4) Vgl. Schoemann *de theogonia in sacris non adhibita* Greifswald 1845 (im 2. Band der *opuscula*).

5) Diese Ansicht hat z. B. E. Zeller in der Gesch. der griech. Phil. I[4]. S. 68 ff. vertreten.

sieht, müssen wir zurückweisen; denn wenn wir auch nicht mit bestimmten Voraussetzungen von der Rationalität einer angenommenen primitiven religiösen Speculation an diese Frage herantreten dürfen, vielmehr von vornherein auch darauf gefasst sein müssen, dass am Anfang der speculativen Litteratur die aufgewendeten Mittel den verfolgten Zwecken noch nicht völlig entsprechen, so wird doch die Annahme einer primitiven Unbehülflichkeit deswegen sehr bedenklich, weil thatsächlich die einzelnen symbolischen Ausdrücke, für sich betrachtet, durchaus rationell und weit entfernt von jener wilden Phantastik sind, welche wir annehmen müssen, wenn wir in dem uns vorliegenden Gedichte im ganzen durchgehende theogonische Speculation suchen. Was ist z. B. verworrener als die Aufzählung derjenigen Wesen, welche bei der Entmannung des Uranos entstehen? Aus den vergossenen Blutstropfen erzeugt die Erde die Erinyen, die Giganten und die melischen Nymphen, während aus den in das Meer fallenden Schamgliedern die Göttin der Liebe entsteht; sollte mit dieser Zusammenstellung wirklich ein bestimmter speculativer Gedanke ausgedrückt werden, so könnten wir diesen Ausdruck nur mit Zeller als sehr roh und einfach bezeichnen. Aber diese Unordnung löst sich, sowie wir darauf verzichten, das Ganze als eine Einheit zu betrachten, in eine Reihe einfacher und in ihrer Art sinniger Ausdrücke auf. Die Unthat, welche die Uraniden an ihrem Vater begehen, ist das erste grosse Unrecht, welches in der Welt geschieht, es lag also nahe, allen Frevel, der noch heute verübt wird, von jenem grossen Urfrevel abzuleiten; diese sich mit der jüdischen nahe berührende Vorstellung drückte derjenige Dichter aus, der die *Erinyen* aus dem Blute des Uranos hervorgehen liess. Ganz anders war die Vorstellung desjenigen Philosophen, nach welchem *Aphrodite* aus den μήδεα des Uranos hervorgieng. Es gab, wie wir aus Hesiod selbst entnehmen, eine kosmogonische Vorstellung, welche in Uranos das Princip der Zeugung symbolisch ausdrückte; eben dass der unbeschränkten Erzeugung neuer Geschöpfe ein Ende gesetzt wurde, war für diese Version das Motiv der Entmannung. Aber jene Zerstörung der Erzeugungsfähigkeit ist keine absolute; jene kosmische Urzeugung zwar erlischt, nachdem sie in dem Weltenplan ihre Function erfüllt hat, aber es entsteht zugleich der beschränktere Fortpflanzungstrieb, auf welchem die Erhaltung und fortwährende Erneuerung der gegenwärtigen Weltordnung beruht. Wieder in eine ganz andere Vorstellung werden wir versetzt, wenn wir den beiden noch übrigen Formen des Uranosmythos nachgehen. Die *melischen Nymphen* und die *Titanen* gelten als Urväter und Urmütter des Menschengeschlechtes (vgl. u. S. 589), daraus ergiebt sich fast von selbst folgende Reconstruction der Symbolik, welche diese Version in den Mythos hineinlegte: Götter und Menschen sind zwar beide aus dem Blute des Allschöpfers Uranos entstanden, die Götter aber, als derselbe noch kräftig blühte, die Menschen dagegen, als seine

Schöpfungskraft schon fast erloschen war. — Zu demselben Resultat gelangen wir, wenn wir die Aufzählung der Nachkommenschaft der Nacht v. 211—225 ins Auge fassen. Die Nacht gebiert aus sich allein *Moros, Ker, Thanatos, Hypnos, Momos, Oizys*, die *Hesperiden*, die *Moiren* und *Keren, Nemesis, Apate, Philotes, Geras* und *Eris*. Offenbar ist ein Teil dieser Namen in dem Gedanken zusammengestellt, dass das, was dem Menschen widerwärtig und hässlich sei, eine Ausgeburt der Nacht sein müsse; und so hat denn neuerdings A. Meyer (*de compositione theogoniae Hesiodeae*. Berlin. Dissertat. 1887. S. 1—11), von der unrichtigen Voraussetzung ausgehend, dass dieser Aufzählung ein einheitlicher Gedanke zu Grunde liegen müsse, durch Ausscheidung der Verse 217—222 (von denen 218. 219 eine Interpolation in der Interpolation sein sollen) alle diejenigen Namen zu tilgen versucht, welche nichts Widerwärtiges ausdrücken. Er hat es versucht, sage ich; denn da unlöslich mit dem *Thanatos* in v. 211 der Schlaf und die Schaar der Träume und mit der Täuschung in v. 224 die Liebe, welche hier wenigstens durch nichts als etwas Unglückliches charakterisirt wird, verbunden ist, so bleibt dasselbe Bedenken, wie in dem überlieferten Text, auch in der vermeintlich emendirten Fassung. Dieses Bedenken verschwindet indessen, sobald angenommen wird, dass ein Redactor abweichende Überlieferungen combinirte, welche in sehr verschiedenem Sinne Kinder der Nacht nannten. Denn an sich sind alle Glieder vortrefflich von der Nacht abgeleitet, auch die *Hesperiden*, da sie, wie Meyer selbst richtig hervorhebt, nahe bei den Häusern der Nacht wohnen: nur in der Zusammenstellung liegt der Anstoss. Aber wir haben noch besondere Gewähr dafür, dass die in Rede stehenden Verse nicht von einem Fälscher eingeschoben sind, weil sie nämlich in einem noch nicht erkannten Verhältnis zu einer andern Stelle unserer Aufzählung stehen. Denn wer sich bei dem v. 213 *οὔτινι κοιμηθεῖσα θεὰ τέκε Νὺξ ἐρεβεννή* daran erinnert, dass viele Theogonien, darunter auch die § 47 zu besprechende orphische, die Nacht an den Anfang der Welt setzten, wird nicht zweifeln, dass in diesem Verse eine Überlieferung befolgt ist, in welcher an der Stelle des Chaos unserer hesiodeischen Theogonie die Nacht stand. In diesem Zusammenhang nun gewinnt aber die Nennung der *Moiren* und *Keren* eine eigentümliche Bedeutung: weil Alles, was ist, Menschen wie Götter, ihnen unterworfen ist, darum müssen sie älter sein als Menschen und Götter, geboren gleich aus dem gemeinsamen Urgrund alles Seins, der Nacht. So gehört die angebliche Interpolation durch ein geheimes Band mit einem als echt bezeichneten Vers untrennbar zusammen. Ein ähnliches Verhältnis ergiebt sich nun bei der Analyse fast jedes einzelnen der in der hesiodeischen Theogonie dargestellten Mythen. Wir müssen demnach von der Annahme, dass diesem Gedicht im ganzen ein speculativer Gedanke zu grunde lag,

abseln; es ist vielmehr ohne Rücksicht auf den philosophischen Sinn der erzählten mythischen Begebenheiten verfasst worden. Daraus aber ergiebt sich sofort die wirkliche Bestimmung unserer Theogonie: sie will nur darstellen, was am glaubwürdigsten überliefert ist. Es gab offenbar zur Zeit ihrer Entstehung eine grosse Fülle theogonischer und genealogischer Gedichte, von denen eins auf dem andern fortbaute, eins dem andern widersprach. Aus dieser widerspruchsvollen Tradition sollte nun, möglichst mit wörtlicher Anlehnung an die berühmtesten und beliebtesten der vorhandenen Werke, zu Nutz und Frommen für alle, die an solchem Werk Interesse hatten, insbesondere aber natürlich für die Dichter, welche die Gesänge für die öffentlichen Feste lieferten, ein einheitliches zusammenfassendes Corpus hergestellt werden, und dieses theogonisch-mythologische Corpus ist unser Gedicht. Betrachtet man es von diesem Gesichtspunkt aus, so erklären sich nicht nur alle jene Unebenheiten, welche zu der Annahme umfassender Lücken oder Zusätze geführt haben, sondern es ergiebt sich zugleich, dass der Verfasser oder, wie es nun wohl heissen muss, die Redaction im ganzen mit sehr grosser Umsicht verfahren ist und das vorgesteckte Ziel auch wirklich erreicht hat. Für das Opfer des allegorischen Gehaltes der Mythen ist thatsächlich eine vollständige, zusammenhängende, in sich übereinstimmende Darstellung der Göttergenealogien gewonnen worden. Wohl finden sich einzelne wirkliche Widersprüche[6]), aber dieselben sind weder relativ so zahlreich, noch so handgreiflich, wie in den meisten anderen religiösen Sammlungen, z. B. im Pentateuch. Namentlich aber in der Disposition des Stoffes zeigt sich ein durchaus einheitlicher Plan, welcher von vornherein den Gedanken an umfangreiche nachträgliche Entstellungen des Textes ausschliessen sollte[7]). — Diese unverkennbare Sorgfalt in der Schlussredaction unseres Gedichtes setzt nun zwar natürlich einer kritischen Analyse desselben, sofern sich diese auf objective Kriterien zu stützen versucht, grosse Schwierigkeiten entgegen; gleichwohl aber scheint mir bis zu einem gewissen Grade die Zergliederung der hesiodeischen Theogonie nicht ausserhalb der wissenschaftlichen Beweisfähigkeit zu liegen und jedenfalls leichter möglich zu sein als die Analyse eines der beiden Epen. Erstens erleichtert der verhältnismässig sehr disparate Charakter derjenigen Stücke, aus denen die Redaction schöpfte, die kritische Zergliederung; dann aber wurde jene stylistische und formale Einheitlichkeit, nach der ein für den ästhetischen Genuss componirender epischer Dichter streben musste, und welche, wie ich glaube,

6) So heissen z. B. v. 217 die *Moiren* Töchter der *Nyx*, v. 904 dagegen der *Themis* und des *Zeus*.

7) Vgl. bes. Schoemann *de compositione theogoniae* Greifswald 1854 = *opuscc.* II. 475—509.

in höherem Grade, als angenommen zu werden pflegt, die ursprüngliche Gestalt der homerischen Texte verändert hat, von den Zusammenstellern unserer Theogonie gar nicht einmal erstrebt.

a) Die sogen. Titanomachie.

Unter den Bestandteilen der Theogonie sondert sich am deutlichsten die sogenannte Titanomachie aus, der längste eine Einheit bildende Abschnitt unseres Gedichtes. Die Bezeichnung Titanomachie ist nicht recht zutreffend; denn es wird keineswegs der ganze Titanenkampf beschrieben, sondern nur der Schluss; auch ist nicht anzunehmen, dass die Redaction diesen Abschnitt aus einer vollständigeren Titanomachie, deren aus älterer Zeit allerdings mehrere erwähnt werden, entlehnte, vielmehr wird am Anfang unserer Episode die Situation des Kampfes so genau beschrieben, wie es überflüssig gewesen sein würde, wenn bereits im Vorhergehenden der Verlauf des Kampfes dargestellt gewesen wäre. Der Titanenkampf als solcher ist aber überhaupt nicht Gegenstand unseres Liedes; nur insofern als die *Hekatoncheiren* in denselben eingreifen, wird er behandelt. Sie stehen im Mittelpunkt der ganzen Erzählung, mit ihnen beginnt und schliesst das Gedicht; nur ihr Lob ist es, das gesungen wird. Wir würden demnach das Gedicht, welches der Gattung der homerischen Hymnen ganz nahe steht, passend eine Hekatoncheiris nennen können. — So wie es jetzt überliefert ist, kann nun freilich das Lied nicht gelautet haben. Die Beschreibung des Ortes, in welchen die Titanen gestürzt werden, nimmt nicht allein einen ungebührlich breiten Raum, etwas mehr als die Hälfte des ganzen Gedichtes ein, sondern der grössere Teil dieser Beschreibung steht auch ausserhalb alles Zusammenhangs mit der Besiegung der Titanen. Es ist aus diesem Grunde auch keineswegs wahrscheinlich, dass, wie G. Hermann und ähnlich vor ihm schon L. Dindorf annahm, hier ein Conglomerat von sechs oder sieben Recensionen vorliegt, vielmehr müssen die nicht auf den Titanenkampf bezüglichen Verse (746—806), wenn sie überhaupt die Redaction der Theogonie bereits zusammenhängend vorfand, aus einem anderen Gedicht entlehnt sein: wahrscheinlich standen sie am Anfang einer Hadesfahrt. — Nach Ausscheidung dieses Abschnittes würden in der Hekatoncheiris für die Beschreibung des Hades 38 Verse übrig bleiben (v. 721—745; 807—819), aber diese Verse lassen sich nicht zu einer fortlaufenden Erzählung vereinigen; nicht weniger als vier Verse werden wörtlich wiederholt (736—739 = 807—810), und die Hekatoncheiren, deren Schicksal nach der ganzen Disposition des Gedichtes am Ende beschrieben sein müsste, werden zweimal in ganz ähnlicher Weise erwähnt (734 f.; 815—819). Daraus folgt, dass hier mindestens zwei Relationen desselben Gedichtes von dem Redactor verarbeitet sind: eine längere von fünfzehn (721—735) und eine kürzere von dreizehn (807—819) Versen.

Verschiedene Relationen der Titanomachie

Es bleiben zehn Verse übrig (736—745), über deren Ursprung ein sicheres Urteil mir nicht möglich erscheint; grade hier stehen jene Verse, welche identisch in der zweiten Version der Hekatoncheiris vorkommen: weist dies bei dem Verhältnis, in welchem die beiden sicher erhaltenen Relationen der Hekatoncheiris stehen, auf eine dritte Version dieses Liedes hin, so wird doch in den genannten Versen der Titanenkampf nicht erwähnt, und der Schluss derselben *καὶ νυκτὸς ἐρεμνῆς οἰκία δεινὰ | ἕστηκεν νεφέλῃς κεκαλυμμένα κυανέῃσιν* weist entschieden auf einen Zusammenhang mit den folgenden Versen, welche aus der Hadesfahrt stammen, und in denen gleich wieder von der Nyx (747) und dem Hause ihrer Kinder (759) die Rede ist. Vielleicht hat erst die Redaction der Theogonie diese Worte mit den vorhergehenden verbunden, während auf jene ursprünglich wieder, wie in den beiden erhaltenen Formen der Hekatoncheiris, die Erwähnung der Hekatoncheiren folgte.

Andere Spuren der verschiedenen Versionen der 'Titanomachie'

Nachdem wir gesehen haben, dass der Redaction der Theogonie das Lied vom Kampf der Hekatoncheiren mit den Titanen in zwei Versionen vorlag, liegt es nahe, mehrere andere Störungen in dem Fortschritt unserer Erzählung auf diesen Umstand zurückzuführen. Nachdem das Gedicht geschildert, wie sich die Hekatoncheiren den Titanen entgegenstellten, und wie die Steine flogen, und die Stimme der Kämpfenden zum Himmel drang, heisst es: Auch Zeus enthielt sich nicht des Kampfes, sondern sofort (*εἶθαρ*) ergriff ihn Mut, und er schleuderte seine Blitze, mit denen er das Chaos in Brand setzte. Leider bleibt dieses Eingreifen des höchsten Gottes ohne alle Wirkung; es wird mit der Schilderung des Kampfes fortgefahren, der dadurch beendigt wird, dass die Hekatoncheiren die Titanen besiegen und fesseln. — Die Unordnung geht an dieser Stelle weit über das Maass dessen hinaus, was die Redaction der Theogonie sonst hat stehen lassen; sehr wahrscheinlich hat an dieser Stelle nachträgliche Textcorruption mitgewirkt, um die Verwirrung mitherbeizuführen. Die plötzliche Wiederbelebung des Mutes des Zeus verlangt fast mit Notwendigkeit die Erwähnung eines Ereignisses, welches diese Wirkung herbeiführte: dies Ereignis ist aber in unseren Texten ausgelassen. Offenbar muss nun dasselbe in irgend einer Beziehung zu dem gestanden haben, was Zeus thut, nachdem sein Mut wieder belebt ist; und da er nun sofort zu den Blitzen greift, ist kaum eine andere Ergänzung der Lücke zulässig, als dass in derselben erzählt war, wie dem Zeus die Blitze gegeben wurden, die er vorher entweder nicht besessen oder doch im Titanenkampfe verloren hatte. Eben dies ist nun in den Worten ausgedrückt

βροντήν τε στεροπήν τε καὶ αἰθαλόεντα κεραυνὸν
κῆλα Διὸς μεγάλοιο φέρον

welche in den Handschriften v. 707 f. stehen, wo sie ebenso sehr nach

der grammatischen Construction als dem Inhalte nach stören. Es sind daher die Verse 707. 708 als unverständlich schon in einer Handschrift und neuerdings von mehreren Herausgebern entfernt, ohne dass ein plausibler Grund für ihr Eindringen angegeben wäre. Gegenwärtig kann die Umstellung, sofern wir überhaupt die Verse richtig gedeutet haben, einem Zweifel kaum unterliegen. Der Sinn der Verse ist nun allerdings in den Ausgaben dadurch verdunkelt, dass, entsprechend dem Zusammenhang, der doch offenbar keiner ist, zwischen *μεγάλοιο* und *φέρον* interpungirt, mithin das letztere Verbum auf das folgende *ἰαχήν τ' ἐνοπήν τε* bezogen, die Accusativreihe *βροντήν τε στεροπήν τε καὶ αἰθαλόεντα κεραυνόν* dagegen mit *ἐσφαράγιζον* des vorhergehenden Verses construirt wird. Über den ursprünglichen Zusammenhang der anderthalb Verse kann aber um so weniger ein Zweifel sein, da in einem zu unserer Hekatoncheiris in engster Beziehung stehenden Liede in der Version C des Uranosliedes (s. u. S. 588) die Verse eben in dem von uns angenommenen Zusammenhang beinahe wörtlich überliefert sind: v. 504

δῶκαν δὲ βροντὴν ἠδ' αἰθαλόεντα κεραυνὸν
καὶ στεροπήν· τὸ πρὶν δὲ πελώρη Γαῖα κεκεύθει.

Wenn demnach die Verse nicht in den jetzigen Zusammenhang gehörten, so bietet sich die Erklärung, sobald wir annehmen, dass der Abschreiber welcher hinter 686 ein paar Verse ausgelassen hatte, dieselben am Rande der Seite, hinter v. 706, nachtrug, und dass im weiteren Verlauf die angeführten anderthalb Verse unter gleichzeitiger Zerstörung der ersten Hälfte des auf v. 706 folgenden Verses an ihre jetzige Stelle in den Text gesetzt wurden. — Durch diese Änderung würde ein Text gewonnen werden, wie er der Redaction unseres Gedichtes wohl zugetraut werden könnte. Aber der Dichter des Liedes von den Hekatoncheiren kann kaum so gedichtet haben. Verläuft auch die Begebenheit jetzt äusserlich in Ordnung, so ist doch innerlich die Herbeischaffung der Blitze und das darauf folgende Eingreifen des obersten Gottes ganz unmotivirt, da schliesslich die Entscheidung doch durch die physische Kraft der Hekatoncheiren herbeigeführt wird. Es scheinen mir daher zwei Versionen unterschieden werden zu müssen, welche zwar beide den Ausgang des Titanenkampfes von dem Eingreifen der Hekatoncheiren abhängig machten, darin aber unter einander abwichen, dass die eine diesen Ausgang direct durch den Kampf der Riesen herbeiführte, während die andere nur eine indirecte Einwirkung, vermittelst der Herbeischaffung der Zeuswaffen annahm[8]). Dass die

8) Auf ähnlichen Erwägungen beruht der Reconstructionsversuch, welchen in der neusten Zeit A. Meyer *de compositione theogon. Hesiod.* Berlin 1887 *diss.* S. 37 ff. an unserer Stelle vorgenommen hat. Derselbe deutet jedoch die vv. 695 ff.:

beiden so gewonnenen Redactionen in Beziehung zu den Redactionen des Schlusses stehen, ist von vornherein sehr wahrscheinlich und scheint sich überdies auch aus einem eigentümlichen Umstand zu ergeben. In der Beschreibung des Blitzkampfes geht das Chaos[9]) in Flammen auf (v. 700 *καῦμα δὲ θεσπέσιον κάτεχεν Χάος*); der Dichter stellte sich dasselbe demnach wahrscheinlich als den noch ungeformten Rest der Urmaterie vor, welcher bei dieser Gelegenheit zerstört wird. Dem entspricht es nun, dass v. 740 der Verbannungsort der Titanen beschrieben wird als ein *χάσμα μέγ', οὐδέ κε πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν οὖδας ἵκοιτ', εἰ πρῶτα πυλέων ἔντοσθε γένοιτο. ἀλλά κεν ἔνθα καὶ ἔνθα φέροι πρὸ θύελλα θυέλλῃ ἀργαλέῃ*, denn es scheint mir evident, dass das hier beschriebene *χάσμα* nichts ist als das abgebrannte *χάος*[10]). Dagegen setzt die jetzt zuletzt stehende Recension des Schlusses in v. 814 *πέρην Χάεος ζοφεροῖο* ausdrücklich das Fortbestehen des Chaos voraus; sie muss daher zu derjenigen Recension der Erzählung gehört haben, welche die Hekatoncheiren selbst die Titanen besiegen liess. Die Recension 720—735 erwähnt das Chaos zwar nicht und kann demnach auch nicht mit Sicherheit einer der beiden Versionen zugeschrieben werden, doch spricht schon die Nichterwähnung des Chaos sehr für die Zugehörigkeit zu derjenigen Form des Gedichtes, in der die Titanen von den Hekatoncheiren selbst besiegt und gefesselt werden.

695 *ἔζεε δὲ χθὼν πᾶσα καὶ Ὠκεανοῖο ῥέεθρα,*
πόντος δ' ἀτρύγετος· τοὺς δ' ἄμφεπε θερμὸς ἀϋτμὴ,
697 *Τιτῆνας χθονίους, φλὸξ δ' ἠέρα δῖαν ἵκανεν*
ἄσπετος, ὄσσε δ' ἄμερδε καὶ ἰφθίμων περ ἐόντων
699 *αὐγὴ μαρμαίρουσα κεραυνοῦ τε στεροπῆς τε*

in einem Sinn, welcher, consequent verfolgt, dazu zwingen würde, diese Verse überhaupt auf ein anderes Ereignis als die Titanomachie zu beziehen. Er fasst nämlich v. 697 *χθονίους* im Sinn von *ὑποχθονίους* und meint, dass die Titanen genannt seien, um den Brand der Unterwelt zu bezeichnen: '*tota terra cum Oceano flagrans aestuat, Titanes terrae filios circumdat ardor, flamma attingit aethera.*' Diese Deutung scheint mir schon deshalb nicht richtig, weil ja in v. 698 unmittelbar auf die Titanen zurückgegriffen wird, welche demnach eben in dem zuletzt genannten hehren Luftraum hausen.

9) Denn mit Flach (das System des hesiod. Kosmogonie Leipz. 1874. S. 12. Anm. 2) *Χάος* vom ganzen Weltall zu verstehen, scheint mir nicht zulässig. Überkritisch bemerkt A. Meyer, der in v. 700 einen Zusatz des Redactors sieht, (*de compos. theog. Hesiod.* 1887. S. 43) *quidnam hoc χάος ex mente eius, qui haec scripsit, intellegendum sit, nemo scit.*

10) Eine ähnliche Beschreibung des Tartaros findet sich Origen. *contr. Cels. p.* 304 *ταῦτα δὲ τὰ Ὁμήρου ἔπη οὕτω νοηθέντα τὸν Φερεκύδην φασὶ ⟨Κέλσος⟩ εἰρηκέναι. κείνης δὲ τῆς μοίρας ἔνερθέν ἐστιν ἡ Ταρταρία μοῖρα. φυλάσσουσι δὲ αὐτὴν θυγατέρες Βορέου, Ἅρπυιαί τε καὶ θύελλα· ἔνθα Ζεὺς ἐκβάλλει θεῶν ὅταν τις ἐξυβρίσῃ.*

b) Typhoeuslied.

Unmittelbar auf die Hekatoncheiris folgt ein ihr in mancher Beziehung verwandter Abschnitt, der Kampf des Zeus gegen *Typhoeus* 820—868. Der Bericht dieses Kampfes unterscheidet sich wesentlich von den epischen Erzählungen über die Kämpfe, welche Herakles gegen verschiedene Ungeheuer besteht, und erinnert vielmehr in seiner hyperbolischen Sprache an einige orientalische Mythen von der Besiegung eines furchtbaren Wesens durch den höchsten Gott, insbesondere an die assyrische Beschreibung vom Kampfe des *Bel:* diese Ähnlichkeit verdient um so mehr Beachtung, da der mit *Typhaon* wohl identische, also ebenfalls im Arimerland zu suchende Typhoeus schon im Namen seinen aramäischen Ursprung verrät. Denn Typhoeus (s. o. S. 534) entspricht der aramäischen Form von צפע 'Otter', ebenso wie die Parallelform Typhaon dem erweiterten צפעון. Diese beiden Worte wurden durch ein Wortspiel, weil die giftige Schlange das Symbol der physischen und moralischen Finsternis ist, mit dem nicht stammverwandten, aber gleichklingenden צפון 'Finsternis' vertauscht, und weil dies Wort zugleich Nordwind bedeutet, wurde Typhoeus als Windgott gefasst und zum Vater der Winde gemacht, wie es in der Theogonie am Schluss unseres Stückes heisst (869): *ἐκ δὲ Τυφωέος ἐστ' ἀνέμων μένος ὑγρὸν ἀέντων.* Aber auf diese allgemeinen Daten beschränkt sich, was aus dem syrischen Mythos in unser Stück übergegangen ist; im übrigen ist dasselbe weit davon entfernt, die Übersetzung oder auch nur die Nachahmung einer orientalischen Legende zu sein. Vielmehr ist das *Typhoeus*stück ein Cento aus früheren epischen Gedichten: bei Homer[11]) und in den übrigen Partien der hesiodeischen Theogonie können wir eine beträchtliche Anzahl von Versen nachweisen, welche unserm Compilator vorschwebten. Besonders klar ist die Beziehung auf die Hekatoncheiris. Auf dieselbe wird in unserem Text gelegentlich v. 851 direct Bezug genommen, ursprünglich aber war die Beziehung sehr wahrscheinlich eine noch bedeutsamere. Aus Apollodor I, 6, 3 lernen wir eine Version der *Typhoeus*legende kennen, welche das Ungeheuer zu einem Sohne der Gaia und des Tartaros macht und seine Geburt damit motivirt, dass Gaia über die Einschliessung ihrer Söhne erzürnt gewesen sei. In dem hesiodeischen Typhoeusliede ist nun zwar ebenfalls Typhoeus der Sohn des Tartaros und der Gaia, aber es fehlt der motivirende Zorn der letzteren. Und doch kann dies Motiv kaum entbehrt werden: es erklärt erst recht eigentlich, warum das Typhoeuslied auf die Titanomachie folgen musste. Es ist daher wahrscheinlich, dass erst die Redaction der Theogonie dies Motiv unterdrückte,

11) Die Concordanzen mit Homer sind zusammengestellt von Schoemann *de Typhoeo opp.* II. 340—374.

weil Gaia in dem aus einer andern Quelle genommenen Stück v. 463 ff. als dem Kronos durchaus feindlich und bei dessen Untergang wesentlich mitbeteiligt erscheint. Folglich setzte das Typhoeusstück ein Lied vom Titanenkampf voraus, und dies Lied ist, wie mir scheint, diejenige Version unserer Hekatoncheiris, in welcher Zeus die Titanen selbst mit den Blitzen besiegt. Man vergleiche die folgenden Übereinstimmungen

680 . . . πεδόθεν δ' ἐτινάσσετο μακρὸς Ὄλυμπος ῥιπῇ ὑπ' ἀθανάτων, ἔνοσις δ' ἵκανε βαρεῖα Τάρταρον ἠερόεντα	848 θῦε δ' ἄρ ἀμφ' ἀκτὰς περί τ' ἀμφί τε κύματα μακρὰ ῥιπῇ ὑπ' ἀθανάτων, ἔνοσις δ' ἄσβεστος ὀρώρει
695 ἔζεε δὲ χθὼν πᾶσα καὶ Ὠκεανοῖο ῥέεθρα	846 ἔζεε δὲ χθὼν πᾶσα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα
700 καῦμα δὲ θεσπέσιον κάτεχεν Χάος . . .	843 καῦμα δ' ὑπ' ἀμφοτέρων κάτεχεν ἰοειδέα πόντον
702 αὔτως, ὡς ὅτε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν	839 . . . ἀμφὶ δὲ γαῖα σμερδαλέον κονάβησε καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν
707 βροντήν τε στεροπήν τε καὶ αἰθαλόεντα κεραυνόν	854 βροντήν τε στεροπήν τε καὶ αἰθαλόεντα κεραυνόν

Ausser den hier angeführten grösseren Übereinstimmungen finden sich noch manche weniger hervortretende, und mir scheint der Zusammenhang ein so evidenter, dass derjenige, welcher die Lücken der genannten Recension der Hekatoncheiris auszufüllen wünscht, das Typhoeuslied, wie ich glaube, gradezu als Quelle benutzen könnte. — Für uns besteht der Hauptwert des Stückes darin, dass es uns ein Mittel an die Hand giebt, die Richtigkeit der vorhin vermuteten Sonderung der beiden Recensionen der Hekatoncheiris zu controlliren. Alle Ähnlichkeiten beziehen sich auf diejenige Recension, welche den Titanenkampf durch die Blitze des Zeus beendigen lässt. Erwünscht ist die allerdings nicht ganz entscheidende Bestätigung für die Annahme, dass v. 736—744 dieser Recension angehören: in jenen Versen wird nämlich der Verbannungsort der Titanen nicht in den Tartaros (wie 720. 725), sondern noch unter den Tartaros gesetzt v. 736:

ἔνθα δὲ γῆς δνοφερῆς καὶ Ταρτάρου ἠερόεντος
πόντου τ' ἀτρυγέτοιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος
ἑξείης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ' ἔασιν.

Dem entspricht es nun, dass im Typhoeuslied die Titanen ὑποταρτάριοι heissen (v. 851), das demnach nicht als 'tief im Tartaros befindlich' übersetzt zu werden braucht. Allerdings findet sich der genannte Vers auch in der Ilias (XIV. 279. *cf.* 274) und könnte vielleicht einfach von dort ohne Beziehung auf unsere Hekatoncheiris entlehnt sein.

c) Prometheuslieder.

Auch vor der Hekatoncheiris steht eine längere Episode, das Lied von der Bestrafung des Prometheus (v. 521—616). Der Grundgedanke dieses Stückes wird in den Schlussversen ausgesprochen v. 613 ff.: Widerspruch des Prometheusliedes gegen eine andere Stelle unserer Theogonie

ὣς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν·
οὐδὲ γὰρ Ἰαπετιονίδης ἀκάκητα Προμηθεὺς
τοῖό γ' ὑπεξήλυξε βαρὺν χόλον, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης
καὶ πολύιδριν ἐόντα μέγας κατὰ δεσμὸς ἐρύκει.

Ἐρύκει in der präsentischen Form ist in allen Handschriften überliefert, widerspricht aber dem Anfang der Erzählung, in welcher die Beendigung der Marter des Prometheus durch Herakles erzählt ist, und da ein so crasser Widerspruch der Redaction der Theogonie wohl kaum entgangen wäre, so ist vielleicht mit der leichten Änderung Schoemanns für ἐρύκει vielmehr ἔρυκεν zu lesen. Wie dem auch sein mag, die Lesart der Handschriften scheint mir keine ganz zufällige, und wenn sie auf einer nachträglichen Änderung beruht, aus dem richtigen Gefühl hervorgegangen zu sein, dass die Erwähnung von Prometheus' Befreiung an dieser Stelle sehr ungehörig sein würde. Zeus hat Prometheus, der in unserm Liede, wie fast in der ganzen späteren Litteratur, der mythische Vertreter des Menschengeschlechtes ist, an den Felsen geschmiedet, aber ein Mensch macht ihn von dieser Strafe wieder frei: an diese Begebenheit konnte unmöglich ein Dichter erinnern wollen, der kurz zuvor gesagt hatte ὣς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν. Was nun für diejenigen, die die Theogonie als eine Einheit betrachteten, eine müssige Vermutung war, welche den Widerspruch nicht aufhebt, sondern nur verhüllt, gewinnt eine ganz andere Bedeutung für uns, die wir von vornherein vor der Aufgabe stehen, das Zusammengehörige und Nichtzusammengehörige in unserer Theogonie zu sondern. Es ergiebt sich nämlich für uns daraus, dass derjenige, welcher die Schlussverse des Prometheusliedes dichtete, von der Befreiung des Titanen überhaupt nichts wusste, vielmehr annahm, derselbe stehe immer noch gefesselt am Felsen. Mithin gehören die von Herakles handelnden Verse 526—534 nicht zu dem *Prometheus*lied, dessen Schluss die Verse 613—616 bildeten; dieses begann vermutlich mit der Erwähnung des Richterspruches in Mekone: ein paar einleitende Verse sind der Anknüpfung wegen von dem Redactor der Theogonie fortgelassen; an dies verlorene Prooimion schloss sich gleich v. 535 ff.

Aber die restirenden 80 Verse (v. 535—616) enthalten keineswegs die Ausführung dessen, was in den Schlussversen als Grundgedanke aufgestellt wird. Von der Hauptsache, der Bestrafung des Prometheus, wird nicht einmal gesprochen, statt dessen lesen wir eine lange Schilderung Verschiedene Recensionen des Prometheusliedes

über die Erschaffung des ersten Weibes, die zwar insofern mit der Prometheusepisode in einem Zusammenhang steht, als Zeus dies Weib im Zorn über die geglückte List des Titanen bildet, mit dem Schicksal des Prometheus selbst aber gar nichts zu thun hat. Diejenige Vorlage, der die Schlussverse entstammen — wir wollen sie A nennen —, muss demnach statt der Beschreibung des ersten Weibes, die wir einer Vorlage B zuschreiben, etwas ganz anderes enthalten haben. Nun sind aber bei der Erzählung von der Bildung des Weibes deutliche Spuren zweier Recensionen erhalten, z. B. in der folgenden Dittographie v. 576 ff.

1) *ἀμφὶ δέ οἱ στεφάνους νεοθηλέας ἄνθεσι ποίης*
ἱμερτούς τ' ἐπέθηκε καρήατι Παλλὰς Ἀθήνη.

2) *ἀμφὶ δέ οἱ στεφάνην χρυσέην κεφαλῆφιν ἔθηκε,*
τὴν αὐτὸς ποίησε περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις.

Diese beiden Recensionen sind aber nicht gleichwertig, enthalten vielmehr einen fundamentalen Unterschied. In 1) wird das, was die Götter erschaffen, als wirkliches Weib von Fleisch und Knochen, geschmückt von Pallas mit allen Reizen des Erdenweibes, dargestellt: das ist offenbar dieselbe Recension, wie B, in welcher dieses Weib die Stammmutter des Menschengeschlechtes heisst; 1) und B bilden mithin eine Version. Daraus folgt mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass 2) zu der Version A gehört; wir gewinnen somit einen Anhaltspunkt zur Ausfüllung der Lücke von A. Hier wird die Bildung nicht eines wirklichen Weibes, sondern einer goldgeschmückten Thonstatue dargestellt; mit dieser Thonstatue muss irgendwie die Überlistung des Prometheus durch Zeus und das Verderben des ersteren in Verbindung gesetzt gewesen sein. Wie dies geschah, wird sich erst ausmachen lassen, nachdem im übrigen die erhaltenen Bestandteile dieser Version festgestellt und interpretirt worden sind.

Das Gedicht beginnt mit der Teilung des Besitzes zwischen Menschen und Göttern. In Mekone sind beide Parteien zusammengekommen. Prometheus zerlegt einen grossen Ochsen, bedeckt die Knochen mit etwas Fett, während er das übrige Fett und das Fleisch in die Haut einnäht; nach dieser Teilung lässt er dem Zeus die Wahl. — Die Consequenzen, die sich aus diesen Worten ergeben, wenn man sie ohne Rücksicht auf die übrige Theogonie nur aus sich selbst erklärt, sind so auffallend und widerstreben so sehr dem übrigen Inhalt der Theogonie, dass sie noch nicht gezogen sind, obgleich über sie, wie mir scheint, gar kein Zweifel sein kann. Unsere Erzählung setzt einen Zustand voraus, in welcher die Menschen noch nicht schwach, elend und vergänglich, die Götter noch nicht allwissend und allmächtig waren, in welcher sich vielmehr Menschen und Götter gleich gegenüberstanden. Die ersteren, etwa den Titanen des sonstigen griechischen Mythos entsprechend, werden von Prometheus, die

Götter von Zeus regiert. Endlich, wahrscheinlich nach langem unentschiedenen Ringen um die Oberherrschaft, beschliessen beide Parteien sich gütlich zu vereinigen. In Mekone (Sikyon) kommen sie zusammen: die eine Partei soll die Teilung vornehmen, die andere zwischen den Teilen wählen. Zuerst wird ein Rind geteilt: Prometheus, an dem das Teilen ist, macht zwei sehr ungleichartige Portionen, verhüllt aber die wertvollere mit der minderwertigen Haut, während er die wertlosen Knochen mit Fett versteckt. Zeus, der zu wählen hat, wundert sich über die Ungleichheit der Portionen, aber Prometheus ermuntert ihn, nur getrost die Entscheidung zu treffen. Zeus hebt die Fettstücke und tiefgrollend sieht er, dass darunter die weissen Knochen versteckt sind. In dem hier mitgeteilten Sinn ist die Erzählung durchaus consequent: der Teilungsmodus entspricht den bestehenden Machtverhältnissen zwischen Göttern und Menschen: Zeus durchschaut die List des Prometheus nicht, denn er ist noch nicht der allwissende. Aber dieser klare Zusammenhang wird durch die zwei Verse 551. 552 unterbrochen, in denen es von Zeus heisst:

γνῶ ῥ' οὐδ' ἠγνοίησε δόλον, κακὰ δ' ὄσσετο θυμῷ
θνήτοις ἀνθρώποισι, τὰ καὶ τελέεσθαι ἔμελλεν.

Warum wählte Zeus doch die Knochen, wenn er die List durchschaute, warum erzürnte er erst, als er die Knochen erblickte? Die beiden störenden Verse können nur einer Version angehören, in welcher die falsche Wahl des Zeus nicht erzählt war, die vielmehr gleich zu der Rache desselben weitergieng. Nun fügt sich aber an diese beiden Verse ungezwungen die Erzählung von der Erschaffung des ersten Weibes, d. h. das, was wir bisher der Recension B zugewiesen haben, an: die Worte *κακὰ δ' ὄσσετο θυμῷ θνητοῖς ἀνθρώποισι*, welche gegenwärtig keine deutliche Beziehung haben, leiten eben die Bildung des Urweibes ein. Die beiden Versionen waren also von v. 535—550 identisch oder doch ähnlich, B fuhr mit v. 551. 552, mit der einen Recension der Serie 570—584 fort und schloss mit v. 590—612. Folglich gehört alles noch übrige zu A. Dieses hatte also folgenden Inhalt. Nachdem Zeus die Knochen aufgehoben und bemerkt hat, dass er betrogen sei, hält er dem Prometheus seine Unredlichkeit vor und nimmt das Feuer für sich in Anspruch. Offenbar spielt die Scene noch immer in Mekone, denn selbst in v. 586 (*ἔνθα περ ἄλλοι ἔσαν θεοὶ ἠδ' ἄνθρωποι*) erscheinen Menschen und Götter noch versammelt; das Feuer ist in v. 562 noch nicht verteilt, liegt vielmehr mit den übrigen noch zu verteilenden Gegenständen vor beiden Parteien, und Zeus verlangt es als Entschädigung dafür, dass die Götter bei der Teilung des Ochsen zu kurz gekommen. Aber Prometheus weiss ihn noch einmal zu überlisten: wie er die schönen Fleischstücke in der wertlosen Rinderhaut verhüllt, so verbirgt er (v. 565 *κλέψας*) das Feuer in einer hohlen Narthexstaude. Noch

einmal wird Zeus betrogen. Da ergrimmte er in seinem Herzen noch mehr und Übeles bereitete er den Menschen. Er liess durch Hephaistos eine schöne Thonstatue, einer züchtigen Jungfrau ähnlich, bilden und sie mit goldnem Geschmeide schmücken. — Hier bricht A plötzlich ab und wir wissen über den weiteren Fortgang der Erzählung nur, was wir bereits oben vermuteten, dass die Schwächung des Menschengeschlechtes und die Fesselung des Prometheus darin erzählt gewesen sein müsse. Wie aber war diese Fesselung möglich? Am Anfang unseres Liedes sind ja Menschen und Götter gleich stark. Was hat den Umschwung herbeigeführt? Ist es noch einmal zum Kampfe zwischen Menschen und Göttern gekommen, hat Zeus das Geschlecht des Prometheus wie die Titanen niedergedonnert? Der ganze bisherige Verlauf der Erzählung widerspricht einer solchen Lösung; die Legende von der Teilung in Mekone hat keinen Sinn, wenn sie nicht die schliessliche Entscheidung herbeiführt. Offenbar ist Prometheus, der zweimal den Göttervater überlistet hat, nunmehr von diesem überlistet worden, er hat die Hauptsache verloren, die wir aus Mangel eines bestimmten Anhaltspunktes abstract als die Macht über Himmel und Erde bezeichnen wollen, die aber natürlich irgendwie mit einem mythischen Ausdruck, etwa als Nektar oder Ambrosia oder, wie wir es in einem sehr verwandten Stück unserer Theogonie finden werden, als Blitz bezeichnet war. Dadurch, dass Zeus dieses Unterpfand der Macht gewann, ist er Herr über die Menschen geworden, und er beginnt seine Herrschaft damit, dass er Prometheus, der ihn zweimal zu täuschen versucht, in Fesseln schlagen lässt. Wie aber gieng es zu, dass Zeus die Symbole der Herrschaft für sich erbeutete? Der Anfang dieses Teiles der Erzählung ist uns in dem Bericht über die Anfertigung der kunstreichen Thonstatue gegeben; ein weiterer Anhaltspunkt ergiebt sich aus dem offenbar beabsichtigten Parallelismus der ganzen Erzählung. Prometheus wird uns als der listige, Zeus aber als der listigere dargestellt, dreimal heisst er *Ζεὺς ἄφθιτα μήδεα εἰδώς* (v. 545; 550; 561; vgl. 559). Dieser Gegensatz tritt nun aber viel wirksamer oder eigentlich erst überhaupt dann hervor, wenn der listige Betrüger in seiner eigenen Schlinge gefangen, eben durch die von ihm selbst ausgedachte List getäuscht wird. Folglich hatte die Anfertigung der Thonstatue denselben Zweck, wie die Umhüllung der Knochen mit den Fettstücken durch Prometheus: die Rollen haben gewechselt, der Menschenkönig hat zu wählen Zeus teilt die Portionen ein. Er hat die wirklichen Unterpfänder der Macht irgendwie unkenntlich versteckt — etwa die Blitze in der Wolke —, auf der andern Seite aber, um den Prometheus zu täuschen, eine künstliche Statue, herrlich anzuschauen zur Wahl gestellt: gierig greift der Menschenkönig nach dieser und so hat er die Macht für immer verloren, so dass eine Fortsetzung der Teilung gar nicht mehr nötig ist: *ὡς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν.* — Zweifelhaft ist

bei dieser Erzählung noch, was der Dichter sich unter der Thonstatue vorgestellt habe, denn dass er ebenso wie bei der Verteilung des Ochsen und des Feuers eine ganz bestimmte menschliche Institution, etwas ganz Concretes, vor Augen hatte, ist nach dem durchgängigen Parallelismus der Erzählung von vornherein anzunehmen. Hier lässt uns der Text im Stich, denn durch die Verquickung mit B ist an dieser Stelle A offenbar verstümmelt. Nahe liegt es, dass die jetzt nicht motivirten Verse 581 ff.:

> τῇ δ' ἐνὶ δαίδαλα πολλὰ τετεύχατο, θαῦμα ἰδέσθαι,
> κνώδαλ', ὅσ' ἤπειρος πολλὰ τρέφει ἠδὲ θάλασσα.
> τῶν ὅγε πόλλ' ἐνέθηκε (χάρις δ' ἀπελάμπετο πολλή)
> θαυμάσια, ζώοισιν ἐοικότα φωνήεσσιν

mit dazu dienten, dem Hörer die Bedeutung jener Statue klar zu machen. Vielleicht darf man übrigens keine symbolische Bedeutung in der Schilderung suchen, und es schwebte dem Dichter einfach eine bestimmte berühmte Statue vor: in diesem Falle läge es am nächsten, an die Artemis von Sikyon zu denken. — In der phoinikischen Theogonie des Pseudo-Sanchuniathon (§ 18 H.) kommt ein Satz vor, der vielleicht einen ähnlichen Mythos erzählte: ἔτι δέ φησιν ἐπενόησε θεὸς Οὐρανὸς Βαιτύλια λίθους ἐμψύχους μηχανησάμενος: die Ähnlichkeit ist um so auffallender, da es sich auch in dem phoinikischen Gedichte um die Herrschaft über die Welt handelt (s. S. 362). Leider giebt auch diese Stelle keine Auskunft über den ursprünglichen Sinn dieses Zuges.

Das Verhältnis der beiden Versionen A und B bedarf zum Schluss noch einer kurzen Betrachtung. Dass die beiden Formen nicht unabhängig von einander sind, dass vielmehr die eine auf die andere Bezug nimmt, liegt auf der Hand, ebenso aber, dass die Priorität A zugesprochen werden muss. B hat das Lied A umgedeutet, man kann fast sagen travestirt. Das Schicksal des Prometheus, das Verhältnis zwischen Göttern und Menschen ist ihm ganz gleichgültig, und er berührt dies eben nur insofern, als es nötig ist zur Motivirung seines Hauptgedankens, der scherzhaften Behauptung, dass Zeus das Weib dem Menschen zur Strafe gegeben habe. Diesen Einfall aber in der Form einer Travestie von A auszuführen, hatte der Umdichter um so mehr Veranlassung, da A die beiden für ihn nötigen Requisiten bereits enthielt: eine Versündigung des Menschen und die Bestrafung desselben durch das Bild eines Weibes: er brauchte also nur an die Stelle der Thonstatue ein wirkliches Weib zu setzen und dieses zum Urweibe zu machen, um den äusseren Rahmen für seine Parodie zu haben. — Wie B eine scherzhafte Umdichtung von A ist, so finden wir eine ernsthafte und sehr sinnige Behandlung der in A behandelten Legende in den Werken und Tagen v. 49 ff. Der diesem Nachdichter vorschwebende Gedanke ist bekanntlich der, dass aus der Bethörung der Sinne eine unend-

Verhältnis der beiden Versionen des Prometheusliedes zu einander

liche Fülle des Leidens folgt, und dass als einziges Gegengewicht gegen so viele Qualen dem Menschen die Hoffnung verblieb. Auch dieser Umdichter ist in einer Reihe von Versen seiner Vorlage A wörtlich gefolgt: eine genauere formale Analyse, als sie hier möglich ist, würde, wie ich glaube, zu dem Resultat führen, die Lücken von A noch durch einige nur in den Werken und Tagen erhaltene Verse auszufüllen.

d) Gedichte von dem Sturze des Uranos und der Bestrafung des Kronos.

Während die bisher besprochenen Stücke der Theogonie sich deutlich als auf Einzelliedern beruhend darstellen, tritt in den übrigen Episoden dieser Charakter viel weniger hervor, sei es, weil in ihnen die Redaction die ursprüngliche Form stärker verwischt hat, sei es, weil sie von Anfang an bereits Teile eines grösseren Ganzen von vielleicht zum Teil schon kosmogonischem Inhalt waren. Verhältnismässig die ausführlichste der noch übrigen Episoden ist die Erzählung von der Entmannung des Uranos (v. 135—210). In der Beschreibung der aus dem Samen oder Blute hervorgehenden Wesen haben wir bereits (S. 570) drei (resp. vier) Versionen erkannt und müssen nun den ganzen Verlauf der Begebenheiten nach einer jeden dieser Versionen zu reconstruiren versuchen. Am Schlusse dieser ganzen Episode stehen jetzt, nicht einmal grammatisch mit dem Vorhergehenden zusammenhängend, die Verse (207—210):

Verschiedene Versionen des *Uranos*liedes. *a*) Zwei auszusondernde Berichte

Τοὺς δὲ πατὴρ Τιτῆνας ἐπίκλησιν καλέεσκεν
παῖδας νεικείων μέγας Οὐρανὸς, οὓς τέκεν αὐτός·
φάσκε δὲ τιταίνοντας ἀτασθαλίῃ μέγα ῥέξαι
ἔργον, τοῖο δ' ἔπειτα τίσιν μετόπισθεν ἔσεσθαι.

Diese Verse können sich nur auf eine Form (A) der Uranossage beziehen, welche von der in der Theogonie vorher erzählten Form (B) wesentlich verschieden war. Während in B von den Titanen nur Kronos an dem Anschlag gegen den Vater beteiligt ist, die übrigen Titanen sich dagegen ausdrücklich der Teilnahme weigern, muss in derjenigen Version, aus der v. 207—210 stammt (A), vielmehr die Unthat von den gesammten Titanen begangen worden sein. Ebenso war aber die Entthronung des Uranos in A ganz anders aufgefasst und beurteilt als in der erhaltenen Version B. In B ist Uranos ein grauser Tyrann, dessen Untergang zur Begründung einer besseren Weltordnung erforderlich ist, und das Aufkommen des Kronos bezeichnet, wenn nicht den Sieg des Guten, so doch den Fortschritt zum relativ Besseren. Dagegen lehren uns die eben mitgeteilten vier Schlussverse, dass A die Entmannung des Uranos als einen furchtbaren Frevel auffasste, der an den Urhebern dereinst heimgesucht werden wird. Allerdings wird diese Auffassung von dem Dichter nicht direct als die seinige

ausgesprochen, vielmehr dem misshandelten Vater in den Mund gelegt, und insofern hat auch hier die Redaction der Theogonie einen allzu crassen Widerspruch vermieden; aber einerseits hatte es gar keinen Zweck, den natürlichen Zornesausbruch des Alten überhaupt zu schildern, wenn ihm der Dichter nicht eine besondere Bedeutung beilegte, andrerseits wird in dem Fluche des Uranos ausdrücklich der bevorstehende Untergang der Titanenherrschaft mit der Entmannung des Vaters in Verbindung gebracht, und daraus folgt, dass das Urteil des Dichters von dem des Uranos nicht verschieden war. Wirklich giebt es auch in anderen griechischen Theogonien Spuren der Auffassung, dass die zweite Götterperiode (die Herrschaft des Kronos) eine gewaltsame Unterbrechung der legitimen Weltherrschaft (unter Uranos und Zeus) darstelle. Die Umstände nun, unter denen A die Unthat vollbringen liess, sind spurlos verschwunden: die Redaction konnte aus diesem Teile von A nichts aufnehmen, da dieser Bericht mit der Erzählung von B, der Hinterlist des Kronos, schlechthin unvereinbar war. Aber eine sehr bezeichnende Spur von A ist in der Aufzählung der Wesen enthalten, welche aus dem Blute des Uranos hervorgiengen. Denn es leuchtet von selbst ein, dass diejenige Version, welche die *Erinyen* bei dieser Gelegenheit entstehen liess, identisch mit derjenigen sein muss, welche in der Entmannung des Uranos einen grossen Frevel erblickte. Eben dies, was wir somit als die Handlung von A gewonnen haben, wird uns nun bei Apollodor I. 1. 4, zwar anscheinend mit einzelnen Interpolationen aus Hesiod, jedoch noch im ganzen durchaus im ursprünglichen Zusammenhang, erzählt: *Ἀγανακτοῦσα δὲ Γῆ ἐπὶ τῇ ἀπωλείᾳ τῶν εἰς Τάρταρον ῥιφθέντων παίδων, πείθει τοὺς Τιτᾶνας ἐπιθέσθαι τῷ πατρὶ, καὶ δίδωσιν ἀδαμαντίνην ἅρπην Κρόνῳ· οἱ δὲ, Ὠκεανοῦ χωρὶς, ἐπιτίθενται, καὶ Κρόνος ἀποτέμνων τὰ αἰδοῖα τοῦ πατρὸς εἰς τὴν θάλασσαν ἀφίησιν· ἐκ δὲ τῶν σταλαγμῶν τοῦ ῥέοντος αἵματος Ἐρινύες ἐγένοντο Ἀληκτὼ Τισιφόνη Μέγαιρα.* Wir finden hier beide charakteristische Merkmale unserer Version, die Beteiligung einer Vielheit von Titanen und die Entstehung der Erinyen, wieder.

b) Dritte Version des *Uranos*liedes

Betrachten wir den nach Ausscheidung von A verbleibenden Rest unseres Abschnittes der Theogonie, so zeigt derselbe noch keineswegs einen befriedigenden Verlauf. Sehr auffallend ist schon, dass nachdem v. 137 Kronos als der jüngste der Uranossöhne genannt ist, noch die Geburt der Kyklopen und Hekatoncheiren berichtet wird, und zwar in einer Weise, die sich von der Aufzählung der übrigen Uraniden wesentlich unterscheidet. Begnügt sich bei jener der Dichter damit, die Namen einfach mitzuteilen, so ist bei der Erwähnung der Kyklopen und Hekatoncheiren eine Beschreibung von 17 Versen für nötig befunden. Dazu kommt eine sehr auffallende Dittographie: v. 138 heisst es von Kronos *θαλερὸν δ' ἤχθηρε τοκῆα*, v. 155 dagegen von den Kyklopen und Hekatoncheiren *σφετέρῳ*

δ' ἤχθοντο τοκῆι. Es scheint dieser eigentümliche Doppelgebrauch derselben Wendung darauf zu führen, dass zwar v. 137 und 138 der in der Theogonie erhaltenen Version B angehören, wonach Kronos die Entmannung des Vaters herbeiführt, v. 139—155 dagegen einer dritten Version C, welche vielmehr *Kyklopen* und *Hekatoncheiren* als die Urheber der That bezeichnete. Diese Annahme empfiehlt sich auch dadurch sehr, dass eine so ausführliche Beschreibung der Drillingsbrüder nur dann motivirt war, wenn sie die That, deren Beschreibung den Inhalt des Stückes bildete, selbst vollbrachten. Entscheidend scheint mir die folgende Erwägung: Kronos entmannt den Vater wegen seiner ausserordentlichen Zeugungsfähigkeit: das geht sowohl direct aus den Worten θαλερὸν δ' ἤχθηρε τοκῆα v. 138 als auch indirect aus der Art der That und der Gelegenheit ihrer Ausführung hervor. Eben weil Uranos durch seine unbegrenzte Fortpflanzungsfähigkeit der besseren Weltordnung hinderlich ist, wird er grade in dem Augenblick, wo er den Geschlechtstrieb befriedigt, vom Schicksal ereilt, und dies besteht darin, dass ihm die Möglichkeit weiterer Zeugungen genommen wird. Dieses klare und einfache Motiv wird nun aber durch den Abschnitt, welcher die Kyklopen und Hekatoncheiren einführt, durchkreuzt: nach diesem Stück hasst Uranos seine Söhne, weil sie stark sind, er schliesst sie in dem Schooss ihrer Mutter Gaia ein, und dieser Frevel ist es, der seinen Untergang herbeiführt. Mithin ist der ganze Abschnitt, der von den Kyklopen und den Hekatoncheiren handelt, von Version B auszuschliessen, welche die That durch Kronos vollbringen liess. Die letzte Erwähnung der Kyklopen und Hekatoncheiren findet sich v. 159 und 160. In dem folgenden Gespräch zwischen *Gaia* und ihren Kindern, in denen die letzteren aufgefordert werden, den Frevel des Vaters zu rächen, wird auffallenderweise gar nicht gesagt, worin der Frevel bestand. Diese bemerkenswerte Auslassung kann nur von der Redaction der Theogonie herrühren: der erfindende Dichter musste eine so unerhörte Aufforderung, wie sie *Gaia* an ihre Kinder richtet, ausführlich begründen. Wenn nun aber die Redaction diese Begründung ausliess, so musste sie dazu einen bestimmten Grund haben, d. h. die hier ursprünglich stehende Begründung widersprach der von der Redaction durch die Aufnahme des Stückes aus C eingeführten Begründung, welche in der Entmannung des Uranos die Strafe für die Einkerkerung der Drillinge sieht. Folglich gehört das Gespräch der Gaia und die darauf folgende Erklärung des Kronos, wie es ja auch von vornherein wahrscheinlich ist, zu derjenigen Version, die Kronos zum Rächer des Vaters machte, also zu B. Damit steht im Einklang, dass bei der That des Kronos Gaia wirklich Mitwisserin und Hel-

Reconstruction der Version B des *Uranos*liedes

ferin ist (v. 174). Somit ist nun aber der fortlaufende Faden der Handlung von B gefunden: Uranos zeugt immer neue Geschöpfe; Kronos, der als der relativ Weise erscheint, hasst den Vater von anfang an und wird

in diesem Hass durch seine Mutter Gaia bestärkt, welche ihn anspornt, den Vater zu entmannen, wenn er sie Nachts besucht. Kronos führt die That aus und legt dadurch den Grund zu einer besseren Weltordnung. In dieser Erzählung bleibt nur noch dunkel, womit Gaia die Forderung bei ihren Söhnen begründete, d. h. auf welche specielle Schuld sich die von ihr gebrauchten Ausdrücke *ἀτάσθαλος*, *κακὴ λώβη*, *ἀεικέα ἔργα* beziehen. Offenbar muss auch diese Schuld irgendwie mit der unendlichen Fortpflanzung des Uranos in Verbindung stehen: das folgt aus der ganzen Tendenz dieser Version und geht direct daraus hervor, dass der Plan der Entmannung eben von Gaia ausgeht. Wenn nun Gaia sich über die Zeugungsfähigkeit ihres Mannes beklagt, so kann dies keinen anderen Sinn haben, als den, dass Uranos sich auch mit anderen Weibern einlässt, insbesondere vielleicht mit seinen eigenen Töchtern. Durch diese unregelmässige Zeugung mögen allerhand ungesetzmässige Geschöpfe entstanden sein, wie sie auch orientalische Theogonien vor die Erschaffung der geordneten Welt setzten. Wir haben diese Vorstellung schon mehrfach gelegentlich berührt (vgl. bes. o. S. 404; 513), müssen aber hier auf sie noch einmal und zwar ausführlicher zurückkommen. So berichtet z. B. der Synkellos nach Berossos (*fr. hist. gr.* II. 497. 4): *γενέσθαι φησὶ χρόνον, ἐν ᾧ τὸ πᾶν σκότος καὶ ὕδωρ εἶναι, καὶ ἐν τούτοις ζῷα τερατώδη καὶ [ἰδιο]φυεῖς τὰς ἰδέας ἔχοντα ζωογονεῖσθαι. ἀνθρώπους γὰρ διπτέρους γεννηθῆναι, ἐνίους δὲ καὶ τετραπτέρους καὶ διπροσώπους· καὶ σῶμα μὲν ἔχοντας ἕν, κεφαλὰς δὲ δύο, ἀνδρείαν τε καὶ γυναικείαν καὶ αἰδοῖά τε δισσά, ἄῤῥεν καὶ θῆλυ· καὶ ἑτέρους ἀνθρώπους τοὺς μὲν αἰγῶν σκέλη καὶ κέρατα ἔχοντας, τοὺς δὲ ἱππόποδας, τοὺς δὲ τὰ ὀπίσω μὲν μέρη ἵππων, τὰ δὲ ἔμπροσθεν ἀνθρώπων, οὓς ἱπποκενταύρους τὴν ἰδέαν εἶναι κτλ.* Noch genauer stimmt zu unserer Sagenform die phoinikische Theogonie des sogen. Sanchuniathon (s. o. S. 359): grade das von uns supponirte Motiv der Eifersucht erscheint hier in auffälliger Weise. Vgl. Euseb. *praep. ev.* I. 10. 13 H.: *καὶ ἐξ ἄλλων δὲ γαμετῶν ὁ Οὐρανὸς πολλὴν ἔσχε γενεάν. διὸ καὶ χαλεπαίνουσα ἡ Γῆ, τὸν Οὐρανὸν ζηλοτυποῦσα ἐκάκιζεν, ὡς καὶ διαστῆναι ἀλλήλων εἰς ἄνδρας δὲ προελθὼν ὁ Κρόνος Ἑρμῇ τῷ τρισμεγίστῳ συμβούλῳ καὶ βοηθῷ χρώμενος (οὗτος γὰρ ἦν αὐτοῦ γραμματεύς) τὸν πατέρα Οὐρανὸν ἀμύνεται τιμωρῶν τῇ μητρί.* Abgesehn von der Erwähnung des Hermes Trismegistos deckt sich diese Erzählung mit dem, was wir als den Inhalt von B ermittelt haben. Von den Ägyptern berichtet Diod. Sic. I. 26: *οἱ δ' οὖν Αἰγύπτιοι μυθολογοῦσι κατὰ τὴν Ἴσιδος ἡλικίαν γεγονέναι τινὰς πολυσωμάτους τοὺς ὑπὸ μὲν τῶν Ἑλλήνων ὀνομαζομένους γίγαντας ὑφ' ἑαυτῶν δὲ διακοσμουμένους τερατωδῶς ἐπὶ τῶν ἱερῶν καὶ τυπτομένους ὑπὸ τῶν περὶ Ὄσιριν. ἔνιοι μὲν οὖν αὐτοὺς γηγενεῖς φασιν ὑπάρξαι, προσφάτου τῆς τῶν ζῴων γενέσεως ἐκ τῆς γῆς ὑπαρχούσης*, vgl. o. S. 450 A. 15.

Aber auch in der griechischen Überlieferung lässt sich die Vorstellung, dass zu Anfang der Schöpfung allerhand Ungeheuer entstehen, ausserhalb des Hesiodos nachweisen. Vom Empedokles sind folgende Verse überliefert (306 Mull.):

> ἧ πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν
> γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὔνιδες ὤμων,
> ὄμματα τ' οἶα πλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων

313 Mull.:

> πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερν' ἐφύοντο
> βουγενῆ ἀνδρόπρωρα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανάτελλον
> ἀνδροφυῆ βούκρανα, μεμιγμένα τῇ μὲν ἀπ' ἀνδρῶν,
> τῇ δὲ γυναικοφυῆ διεροῖς ἠσκημένα γυίοις.

Es gilt nun nur noch, den Schluss dieser Version zu ermitteln. Auch hier ist eine sichere Entscheidung möglich. Diejenige Version, welche aus den Hoden des Uranos die Aphrodite, d. h. das gemilderte Princip der Zeugung, wie es in der neuen Weltordnung besteht, hervorgehen liess, setzt eine Erzählung voraus, in welcher Uranos vor seiner Entmannung das absolute Zeugungsprincip darstellte, also eben B.

Reconstruction der Version C des *Uranos*liedes

Viel schwieriger ist die Reconstruction von C, d. h. derjenigen Version, in welcher die Drillinge als Bestrafer ihres Vaters auftreten. Von dieser Erzählung sind zunächst nur die vv. 139—160 erhalten, im übrigen aber ist diese Version so zerstört, dass nicht einmal von der Befreiung der Hekatoncheiren und Kyklopen erzählt wird, obwohl dieselbe doch nach der Motivirung der Redaction den eigentlichen Zweck der Entmannung des Uranos bildete[12]). Indessen besitzen wir doch wohl noch einen Rest von C. Mit hoher Wahrscheinlichkeit lässt sich nämlich auch ohne innere Nötigung des Zusammenhangs voraussetzen, dass die dritte der Erzählungen über die aus dem Blute des Kronos entspringenden Wesen mit dieser dritten Erzählung von der Unthat zusammenhängt. Folglich liess C sehr wahrscheinlich aus dem Blute des durch die Drillinge geschändeten Uranos die Giganten und die melischen Nymphen, die Stammeltern des Menschen-

12) Auch hier ist übrigens die Redaction der Theogonie weit davon entfernt, gedankenlos compîlirt zu haben. Da die Drillinge vor dem Sturze des Kronos wieder gefesselt auftreten (v. 501 ff.; 625 ff.), so hätte unmittelbar auf die Befreiung derselben eine zweite, im Rahmen unserer Redaction nicht mehr motivirte Fesselung derselben durch Kronos erfolgen müssen. Hiergegen war es ein verhältnismässig leichterer Anstoss, wenn dem Leser überlassen wurde, sich selbst auszudenken, warum Kronos nach der Überwältigung das nicht ausführt, was doch der Antrieb zur Überwältigung gewesen war.

geschlechtes, entstehen[13]). Damit ist zugleich der Zweck und die Tendenz dieser Form der Uranossage gegeben. Wie in B wird auch hier der Himmelsgott gestürzt, weil sein Sturz für die Entwickelung der Welt einmal notwendig ist; aber während diese Notwendigkeit in B damit begründet wird, dass die Erschaffung neuer Wesen mit einer geregelten Weltordnung unvereinbar ist, spitzt C jenen Schicksalszwang vielmehr dahin zu, dass Uranos, nachdem er im übrigen seine Aufgabe erfüllt und einer Reihe von Geschöpfen das Leben gegeben hat, schliesslich gestürzt werden muss, damit diejenigen Wesen hervorgehen, die nach dem Weltenplan nur bei seinem Sturze entstehen können. Dieser Gedanke, dass die Gottheit getötet oder verwundet werden müsse, um den organischen Wesen der Erde das Leben zu geben, kehrt in mehrfachen Versionen in der theogonischen Litteratur wieder. So lesen wir bei Berossos (*fragm. hist. graec.* II. 497. 6): *ἰδόντα δὲ τὸν Βῆλον χώραν ἔρημον καὶ καρποφόρον κελεῦσαι ἑνὶ τῶν θεῶν τὴν κεφαλὴν ἀφελόντι ἑαυτοῦ τῷ ἀποῤῥυέντι αἵματι φυρᾶσαι τὴν γῆν καὶ διαπλάσαι ἀνθρώπους καὶ θηρία τὰ δυνάμενα τὸν ἀέρα φέρειν.* Hiermit haben wir schon S. 404 ein phoinikisches kosmogonisches Gedicht zusammengestellt. Nur darin weicht unsere der hesiodeischen Redaction vorliegende Erzählung von der chaldäischen ab, dass in der letzteren die Verstümmelung des Gottes auf einem freiwilligen Entschluss desselben beruht, während nach der griechischen Version sich Uranos vergebens gegen sein Schicksal sträubt. Denn es ist nach dem bisher Bemerkten ganz klar, dass Uranos die Drillinge gefangen hält, weil er weiss, dass sie stärker sind, als er selbst, und dass es ihm bestimmt ist, von ihnen gestürzt zu werden. In dem, was die Redaction der Theogonie aus C entlehnt hat, wird dies übrigens für sich ebenfalls in der orientalischen Litteratur erscheinende[14]) Motiv allerdings nicht direct ausgesprochen, da

13) Giganten und melische Nymphen werden zwar beide als Stammeltern des Menschengeschlechtes, aber meines Wissens nie zusammen genannt. Beide Vorstellungen scheinen den gewaltthätigen Charakter der Menschen ausdrücken zu sollen — denn die *Μελίαι* scheinen doch als Vertreter der Kriegslanzen genannt zu sein, wie auch in den Werken und Tagen v. 145 das ungeheure dritte Geschlecht *ἐκ μελιᾶν* hervorgeht —, aber sie konnten dies natürlich ebensowohl cumulirt als jede einzeln für sich. Man könnte demnach hier eine Dittographie annehmen, verursacht dadurch, dass der Redaction der Theogonie zwei Versionen von C vorlagen, von denen die eine die Menschen durch die Giganten, die andere durch die melischen Nymphen von Uranos ableitete. Dies würde auch deshalb sich empfehlen, weil eine ganz ähnliche Dittographie in dem Hauptfragment aus C vorzuliegen scheint, wo die drei Kyklopen und die drei Hekatoncheiren neben einander genannt doch auffallen. Da indessen diese Sonderung nicht ganz sicher und ausserdem ohne Bedeutung für die Hauptfrage ist, so wird sie im folgenden nicht weiter berücksichtigt werden.

14) So heisst z. B. in der Legende von der Zerstörung des Menschenge-

dasselbe natürlich auch die Ausführung des Anschlages gegen Uranos durch die Drillinge zur Consequenz gehabt und mithin mit der aus B stammenden Erzählung v. 173—181 in Widerspruch gestanden hätte; aber schon die ausführliche Beschreibung der ausserordentlichen Kraft der Hekatoncheiren lässt darauf schliessen, dass C dieselben als stärker wie Uranos darstellen wollte. Auch wäre ja ohne diese Steigerung die Furcht des Vaters unverständlich. Den Ausschlag giebt eine Anspielung der Ilias I. 402:

ὦχ' ἑκατόγχειρον καλέσασ' ἐς μακρὸν Ὄλυμπον
ὃν Βριάρεων καλέουσι θεοί, ἄνδρες δέ τε πάντες
Αἰγαίων' — ὁ γὰρ αὖτε βίῃ οὗ πατρὸς ἀμείνων —.

Wenn nun durch diese Combinationen unser anfänglicher Wahrscheinlichkeitsschluss, dass unsere Version C die Entstehung des Menschengeschlechtes erzählte, wie mir scheint, gesichert ist, so ergiebt sich daraus mit zwingender Consequenz die Ergänzung der noch verbleibenden Lücke in C, d. h. der Erzählung von dem Sturze des Uranos. Der Gott weiss, dass ihm bestimmt ist, von den Drillingen übermannt zu werden, aber er will eben diesem Sturz vorbeugen, trotzdem geht das Schicksal an ihm in Erfüllung — nach der im ganzen Altertum üblichen Art der Motivirung lassen sich diese beiden Facten nur so verbinden, dass Uranos seinen vom Schicksal verhängten Sturz durch eben die Maassregeln herbeiführt, welche die Abwehr desselben bezwecken. Wie dies Motiv im einzelnen ausgeführt war, wissen wir nun zwar nicht, sicher aber spielte in der Erzählung (ebenso wie mit anderer Motivirung in B) Gaia, in deren Schooss Uranos die gefürchteten Söhne einsperrte, ursprünglich eine bedeutende Rolle: *ἡ δ' ἐντὸς στοναχίζετο Γαῖα πελώρη στεινομένη· δολίην δὲ κακὴν ἐπεφράσσατο τέχνην*, mit diesen Worten schliesst für uns das wichtigste Fragment von C. Offenbar führte Gaia die Befreiung der in ihrem Schooss verschlossenen Söhne herbei. Indessen begnügte sich der Bericht schwerlich mit der Einführung Gaias: da die Drillinge die Herrschaft aller Wahrscheinlichkeit nach nicht für sich selbst behalten, so musste der Verfasser von C, wenn er wirklich der geschickte Erzähler war, als der er sich bisher durchweg bewiesen, denjenigen, in dessen Interesse dem Uranos die Herrschaft geraubt wird — also doch vermutlich Kronos — bereits bei der Überwältigung des Uranos thätig einführen. Da indessen die Hekatoncheiren und Kyklopen ja allein genügen, den Uranos zu stürzen, so kann die Mitwirkung der Titanen sich nur auf die Befreiung der Drillinge bezogen haben. Gaia, in deren Schooss die letzteren eingeschlossen waren, ist offenbar nicht allein im Stande, ihren Schooss, wie sie gern möchte, zu öffnen, sie be-

schlechtes (Naville *transact. of the soc. of bibl. archaeol.* IV. 6) *Rā* 'grösser als der, der ihn gemacht hat'.

darf dazu der Hülfe, die ihr die Titanen — oder Kronos allein — leisten. Wie dieser Vorgang im einzelnen geschildert war, wissen wir nun zwar aus unserm Gedichte nicht, aber in diese Lücke fügt sich nun in sehr überraschender Weise die Erzählung ein, welche Athenagoras aus einer orphischen Theogonie, und zwar wahrscheinlich derjenigen, welche Hellanikos und Hieronymos benutzten, erhalten hat[15]). Nach dieser Version zeugte Uranos mit Gaia dreimal Drillinge, die drei Schicksalsschwestern, die drei Kyklopen und die drei Hekatoncheiren. Aber da er wusste, dass es ihm bestimmt sei, von seinen Kindern gestürzt zu werden, fesselte er sie und barg sie im Tartaros, Gaia aber ergrimmte und im Zorn erschuf sie die Titanen. Die Verwandtschaft dieser Erzählung mit unserer Version C leuchtet ein und wird in der Folge noch deutlicher hervortreten; wenn wir nun berechtigt sind, aus der orphischen Erzählung die der hesiodeischen Redaction vorliegende zu ergänzen, so gewinnen wir daraus die Erkenntnis, dass sich an v. 159. 160 *ἡ δ' ἐντὸς στοναχίζετο Γαῖα πελώρη στεινομένη· δολίην δὲ κακὴν ἐπεφράσσατο τέχνην* nicht, wie jetzt, die Anfertigung der Harpe, sondern vielmehr die Erzeugung der Titanen schloss, welche die Redaction natürlich unterdrücken musste, da sie dieselbe bereits 133—138 nach B berichtet hatte. Die Titanen werden nun zwar in den von Athenagoras *c.* 18 angeführten Versen

κούρους δ' οὐρανίωνας ἐγείνατο πότνια μήτηρ,
οὓς δὴ καὶ Τιτῆνας ἐπίκλησιν καλέουσιν,
οὕνεκα τίσασθην μέγαν οὐρανὸν ἀστερόεντα

Kinder des Uranos genannt, aber hier liegt, wo nicht ein handschriftlicher Fehler, so doch wahrscheinlich eine nachträgliche Anpassung an die übliche Überlieferung vor; die Logik der Erzählung scheint zu fordern, dass Gaia die Titanen allein zeugt; und eben diese ganz singuläre Genealogie vermögen wir in einer aus der Fortsetzung von C, wie wir sehen werden, stammenden Erzählung unserer Theogonie noch nachzuweisen. Denn wenn es v. 501 von Zeus heisst

λῦσε δὲ πατροκασιγνήτους ὀλοῶν ἀπὸ δεσμῶν
Οὐρανίδας, οὓς δῆσε πατὴρ ἀεσιφροσύνῃσι,

so sind damit offenbar nur die Kyklopen und Hekatoncheiren gemeint, welche demnach als Uranoskinder den Titanen grade entgegengestellt werden. Wir haben also eine directe Bestätigung dafür, dass auch in diesem Punkte C wie der Orphiker — sofern wir nämlich dessen Version richtig erschlossen haben — erzählte. Der weitere Verlauf der Erzählung ergiebt sich nun-

15) Siehe unten Anm. 17; Lobeck *Agl.* S. 505. — Dass Athenagoras die von Hellanikos benutzte Theogonie ausschrieb, scheint mir Schuster *de veteris Orphicae theogoniae indole atque origine p.* 31 erwiesen zu haben. Vgl. u. § 47.

mehr von selbst. Nicht wie es in unserer Theogonie nach B in der Absicht der Gaia liegt, soll Uranos gestürzt werden, damit die Kyklopen und Hekatoncheiren frei werden, sondern die Titanen befreien erst die Uraniden, und diese stürzen den Uranos. Worin die Strafe des Überwältigten bestand, das zu entscheiden, sehe ich in der Überlieferung keinen Anhalt. Wäre unser Dichter in seiner Motivirung ganz frei gewesen, so wäre er natürlich nicht auf die Entmannung gefallen, er hätte z. B. dadurch das Schicksal in Erfüllung gehen lassen, dass dem Gotte wie bei Berossos der Kopf abgeschnitten wird; auch ist es möglich, dass C wirklich so erzählte. Andrerseits aber konnte der Dichter auch, wenn ihm die Sagenform von B bekannt war, an der einmal gegebenen Version festhalten, auch ohne einen besonderen Gedanken damit zu verbinden. Die Frage spitzt sich also zu der Frage nach der Priorität der beiden Sagenformen B und C zu, und diese Vorfrage haben wir kein Mittel zu entscheiden. Beide Versionen enthalten einen tiefsinnigen Gedanken und setzen eine bedeutende speculative Entwickelung voraus, beide finden auch einen Ausdruck, der zugleich kühn und, wenn man die mythische Einkleidung philosophischer Ideen überhaupt als berechtigt anerkennt, durchaus treffend genannt werden muss. — B will darstellen, welche Bedeutung die auf der regelmässigen Fortpflanzung beruhende Erhaltung der Arten im Gefüge der gegenwärtigen Weltordnung hat. Dies Princip der geregelten Fortpflanzung, welches durch das mit der Paarung innerhalb der gleichen Gattung verbundene Lustgefühl aufrecht erhalten wird (vgl. v. 201 *τῇ δ' Ἔρος ὡμάρτησε, καὶ Ἵμερος ἕσπετο καλός*), und welches in der Aphrodite des Volksglaubens eine passende Einkleidung gefunden hat, kann nicht von anfang an bestanden haben. Wie sind die ersten Geschöpfe entstanden, denen keine gleichartigen Wesen vorhergiengen? Offenbar nur auf dem Wege irgend einer potenzirten unregelmässigen Zeugung, welche zwar für die Weltschöpfung unentbehrlich war, als es galt, aus dem Nichts ein Etwas zu schaffen, die aber in der gewordenen Welt nicht länger ertragen werden kann. — Anders, aber nicht minder tiefsinnig als diese Speculation über die Urzeugung sind die Gedanken, welche der Verfasser von C in den Mythos hineingelegt hat. Die leitende Idee scheint mir hier die Vorstellung der waltenden Notwendigkeit. Erscheinen die Schicksalsmächte im griechischen Mythos sonst unter dem Bilde dreier Schwestern, so sind sie hier unter dem Bilde der doppelten Drillinge dargestellt. Die Kyklopen scheinen mir daher von dem Verfasser unseres Gedichtes als Schicksalsschmiede aufgefasst[16]); zu Verfertigern der

Grundgedanke der Version B des *Uranos*liedes

Grundgedanke der Version C

16) Es bedarf kaum der Hervorhebung, dass der vom Scholiasten dem Text des Krates zugeschriebene v. 143* *οἵδ' ἐξ ἀθανάτων θνητοὶ τράφεν αὐδήεντες* ebenso wie wohl die beiden folgenden aus einer andern Quelle in A eingeschoben sind, wie denn auch die Dittographie von Wolf, Goettling, Paley richtig erkannt ist.

Blitze werden sie gemacht, weil an deren Besitz, wie wir sehen werden, das Schicksal der Welt geknüpft ist. Eine ähnliche und, wie mir scheint, in ihrer Art sehr sinnige Vorstellung liegt den Doppelgängern der Kyklopen, den Hekatoncheiren, zu grunde, jenen Riesen, die zwar die stärksten in der Welt sind, aber doch nicht die Herren der Welt, die das Loos der Schöpfung in den Händen halten, aber nur um die Bestimmung darüber Andern zu überlassen[17]). — Trifft nun auch natürlich diese Analyse den den Verfassern der beiden Sagenformen vorschwebenden Grundgedanken nur insofern, als es überhaupt möglich ist, einen philosophischen Mythos mit abstracten Worten wiederzugeben, die heut zu Tage fest formulirte, dem Urheber des Mythos noch unklare Bedeutung haben, so leuchtet doch ein, dass beide Sagenformen eine lange Entwickelung der speculativen Mythologie voraussetzen. Wenn es nun aber auch möglich wäre, zwischen zwei so entwickelten Versionen des Mythos die Prioritätsfrage zu entscheiden, so wäre damit für das Verhältnis der Litteraturdenkmäler, aus denen die Redaction der Theogonie schöpfte, gar nichts gewonnen; denn es würde keineswegs feststehen, dass in diesen Litteraturdenkmälern jene Sagenformen entstanden, vielmehr lassen die mitgeteilten Parallelen aus orientalischen Theogonien darüber kaum einen Zweifel, dass sie nicht einmal auf griechischem Boden erwachsen sind. — Dagegen lässt sich das Alter von A wenigstens in seinem Verhältnis zu B bestimmen. Aus Apollodor (s. o. S. 585) ergiebt sich mit Wahrscheinlichkeit, dass auch A die Entmannung des Uranos erzählte; da nun aber dies Motiv aus B stammt, so ist A jünger als B.

Erzählung von der Geburt des Zeus

Mit der Erzählung vom Sturze des Kronos, insbesondere mit der Version C, steht in unverkennbarer Beziehung ein anderer Abschnitt der Theogonie, die Erzählung von der Geburt des Zeus, 453—506. Der Parallelismus beider Erzählungen ist einleuchtend. Wie Uranos weiss, dass ihn einer seiner Söhne bezwingen wird, so weiss es auch Kronos; Uranos verbirgt deshalb die Söhne im Schoosse der Mutter, Kronos die seinigen im eigenen Schoosse. Sowohl die Mutter der Uraniden als Rheia haben Mitleid mit dem Schicksal ihrer Kinder und führen dadurch den Sturz des Gatten herbei; in beiden Erzählungen endlich erscheinen die Uraniden. Dieser Parallelismus würde zunächst zu der Annahme führen, dass die eine Erzählung mechanisch der anderen nachgebildet sei. Indessen würde

17) Kyklopen und Hekatoncheiren erscheinen offenbar als Schicksalsdämonen auch in der eben besprochenen orphischen Theogonie, welche ihnen als Schwestern die Moiren giebt, Athen. c. XVIII. p. 18 Gal. (XV. 64 Dech.) *Οὐρανὸς δὲ Γῇ μιχθεὶς γεννᾷ θηλείας μὲν Κλωθὼ Λάχεσιν Ἄτροπον, ἄνδρας δὲ Ἑκατόγχειρας Κόττον Γύγην Βριάρεων, καὶ Κύκλωπας Βροντὴν καὶ Στερόπην καὶ Ἄργον· οὓς καὶ δήσας κατεταρτάρωσεν, ἐκπεσεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τῶν παίδων τῆς ἀρχῆς μαθών· διὸ καὶ ὀργισθεῖσα ἡ Γῆ τοὺς Τιτᾶνας ἐγέννησε.*

eine einfache Übertragung der Motive sich wahrscheinlich in Unebenheiten der Composition fühlbar machen; auch stehen beide Erzählungen nicht im Verhältnis von Vorbild und Nachahmung, die zweite (v. 470 ff.) setzt vielmehr die erste und diese (v. 141) die zweite voraus. In dieser Beziehung ist sehr charakteristisch die verschiedene Ausführung des Motives der Verbergung der Kinder. Kronos schliesst die seinigen in dem eigenen Schooss ein, weil er sich erinnert, dass seine Mutter, in deren Schooss die Uraniden verborgen gewesen sind, an dem eigenen Manne zur Verräterin geworden ist. Kronos will klüger sein als sein Vater, aber er entgeht darum seinem Schicksal nicht. Die beiden Geschichten verhalten sich also wie Schuld und Sühne. Dieselbe Weltnotwendigkeit, deren Hervorhebung als der leitende Gedanke der Erzählung C vom Sturze des Uranos erkannt worden ist, fordert nun auch den Sturz des Kronos; die Erzählung dieses Ereignisses ist die notwendige Ergänzung von jenem Bericht. Wohl hat Kronos von den allmächtigen Drillingen die Herrschaft erhalten, wohl kann er sich, nachdem er auch diese gefesselt, als den Herrn der Welt wähnen; aber sein Untergang ist beschlossen, weil er nicht verstanden hat, sich die Herren der Weltnotwendigkeit zu Freunden zu machen, und weil ihm die Schicksalsschmiede nicht die verhängnisvollen Blitze geschmiedet, deren Besitz die Weltherrschaft verbürgt. Und darum erfüllt sich auch an ihm das Schicksal: er fällt durch eben dieselben Mittel, durch welche er den Vater gestürzt, und nun wird die Herrschaft des Zeus begründet, die eine ewige sein wird, weil er mit den Dämonen des Schicksals verbündet ist, die ihm die verhängnisvollen Blitze gegeben haben und als Wächter die Zeus und der Weltordnung feindlichen Mächte in Schranken halten. Offenbar folgte in C auf v. 506 unmittelbar der Sturz des Kronos, zu dessen Beschreibung v. 501—506 bereits die Einleitung bilden; diese Beschreibung muss in der Hauptsache ähnlich verlaufen sein wie unsere Hekatoncheiris (617—819), von der ja auch drei Verse (671—673) mit dreien unseres Liedes (150—152) nahezu wörtlich, ein paar andere (504 ff. = 706 ff.) wenigstens sehr nahe übereinstimmen[18]), und deren leitenden Gedanken wir jetzt überhaupt erst verstehen. Eben weil der Sturz der Titanenherrschaft

18) Zu der Annahme eines ursprünglichen Zusammenhangs zwischen den beiden Stücken stimmt, dass hinsichtlich der Sprache die Hekatoncheiris mit ihrer Nachahmung, dem Typhoeusliede, und die Lieder vom Sturz des Uranos mehrfache Übereinstimmung in solchen Wendungen zeigen, welche sich von der allgemeinen epischen Ausdrucksweise entfernen. So findet sich z. B. die nicht-homerische Verbindung *γαῖα πελώρη* in der Hekatoncheiris (v. 731), im Typhoeuslied (v. 821; 858; 861) und in den Liedern vom Sturz des Uranos (v. 159; 173; 479; 505); *αἰθαλόεις κεραυνός* (statt des homerischen *ψολόεις*) lesen wir ausser im Prooimion v. 72 in dem Uranoslied (v. 504), in der Hekatoncheiris (v. 707) und in dem Bericht vom Sturze des Typhoeus (v. 854).

nach diesem Liede erzählt werden sollte, musste der Schluss von C von der Theogonie fortgelassen werden. Auch hier hat übrigens die Redaction sich als umsichtig bewiesen: die Commissur ist so künstlich gelegt worden, dass entweder ohne Wiederholung die Befreiung der Kyklopen nach der einen und die der Hekatoncheiren nach der andern Quelle, oder aber das letztere Ereignis zweimal nach verschiedenen Quellen so erzählt ist, dass es einmal von den Kyklopen verstanden werden musste, und folglich die Wiederholung keinen Anstand erregen konnte.

e) Hekatehymnen.

Längere erzählende Abschnitte finden sich ausser den bisher besprochenen in der hesiodeischen Theogonie nicht, aber es sondern sich noch als einheitliche grössere Abschnitte Reste von Liedern zur Verherrlichung mehrerer Gottheiten aus. Als aus solchen Resten bestehend ist längst die Verherrlichung der Hekate (413—449) erkannt. Der Inhalt dieses Stückes steht in merkwürdigem Gegensatz zu den nächst vorhergehenden, sowie zu den darauf folgenden Versen: heisst es v. 412, dass Zeus der Hekate die Macht verliehen, und v. 450, dass diese von Zeus der Hekate verliehene Macht darin bestanden habe, der Kindererziehung als *κουροτρόφος* vorzustehen, so wird in dem von uns ausgeschiedenen Abschnitt nicht nur die Macht der Göttin viel universeller aufgefasst, auf das Leben in Krieg und Frieden, auf die Erde, das Meer und den Himmel ausgedehnt, sondern es heisst auch ausdrücklich, dass Zeus diese Ehren der Hekate nicht erst gegeben, sondern ihr dieselben nur nicht nach der Besiegung der Titanen genommen habe. Das ausgesonderte Stück muss übrigens vielleicht wiederum in zwei Teile zerlegt werden. Von v. 429—449 wiederholt sich fortwährend eine sehr kleine Zahl von Wendungen, durch welche dieser Teil gewissermaassen in sich gebunden erscheint, und von denen keine in den voraufgehenden Versen 413—429 vorkommt; es sind die folgenden: *ᾧ δ' ἐθέλει* 429; *ὅν κ' ἐθέλῃσι* 430; *οἷς κ' ἐθέλῃσι* 432; 439; — *ἐθέλουσά γε θυμῷ* 443; *θυμῷ γ' ἐθέλουσα* 446; — *ἐσθλὴ δὲ* mit folgendem Infin. zu Anfang der Verse 435; 439; 444; — *παραγίγνεται* im Sinne von 'sie unterstützt' 429; 432; 436. Mit dieser nach formalen Gesichtspunkten gewonnenen Teilung fällt nun ein Abschnitt des Inhaltes zusammen, welcher zwar nicht notwendig auf verschiedenen Ursprung hinweist, aber doch in Verbindung mit der sprachlichen Verschiedenheit bemerkenswert ist. Von v. 413—428 ist die Absicht des Dichters, die universelle Bedeutung der Göttin hervorzuheben: Wie sie von ältester Zeit her herrscht, so ist ihre Macht auch gleich gross im Himmel, auf Erden und im Meer[19]). Dagegen

19) Die Abgerissenheit in der Commissur der beiden Abschnitte wird noch grösser, wenn die vv. 416—420 an der Stelle gelesen werden, die ihnen die Hand-

wird von v. 429 die Wirksamkeit der Göttin den einzelnen Classen der Menschen gegenüber beschrieben. — Wie dem auch sein mag, jedenfalls liegt auch hier ein grösserer Abschnitt vor, welchen die Redaction der Theogonie aus ihrer Quelle herübergenommen hat.

f) Die Prooimien der hesiodeischen Theogonie.

Ähnlich wie mit der Verherrlichung der Hekate verhält es sich mit der Verherrlichung der Musen, welche den Eingang unserer Theogonie (v. 1—115) bildet. Verschiedene Forscher haben in diesem Teil ein ganz selbständiges Gedicht gesehen, das nur zufällig in Verbindung mit der Theogonie überliefert sei[20]). Dies geht nun zwar zu weit. Auch hier sondert sich ein Stück, das aus selbständigen Liedern zusammengesetzt ist, (v. 53—

α) Lieder an die Musen

103) aus solchen Bestandteilen aus, die in unzweifelhafter Beziehung auf theogonische Lieder gedichtet sind (1—52; 104—115). Was zunächst die ersteren betrifft, so scheinen mir Reste zweier verschiedener Musenhymnen unterschieden werden zu müssen, deren Commissur in der Nähe von v. 76 zu suchen sein dürfte. Der erstere (v. 53—76), dessen erste Anfangsworte durch die Einfügung in den gegenwärtigen Zusammenhang unterdrückt sind, schildert ganz in der Art der homerischen Hymnen, wie die Musen, nahe am Olymp von Mnemosyne dem Zeus geboren, sofort (τότε v. 68) mit Himeros und den Chariten zur Wohnung des Zeus emporsteigen und dort zur Freude ihres Vaters singen. Die einzelnen Züge dieser anmutigen Erzählung scheinen mir allzu sehr ausgemalt, als dass wir dies Lied als directe Einleitung zu einem bestimmten etwa theogonischen Werke, das eben den Musen bei dieser Gelegenheit in den Mund gelegt sein müsste, fassen dürften; wahrscheinlich ist vielmehr das Lied nach Art der kleineren homerischen Hymnen als ein selbständiges Präludium zu einem beliebigen Gesang gedichtet worden; doch ist über diesen glücklicherweise unerheblichen Punkt eine Entscheidung um so schwieriger, als ein anderes theogonisches Lied, wie wir gleich sehen werden, eine ganz ähnliche Einkleidung vorangestellt hat. Ebenso wenig kann das Urteil über den zweiten Teil dieses Stückes v. 76—105 ganz bestimmt ausfallen. Die versteckte Tendenz dieser Verse scheint mir die zu sein, die Sänger — oder vielleicht noch specieller den grade vortragenden Sänger — der Gunst seines königlichen Brotherrn zu empfehlen. Diese Empfehlung wird in sinniger

schriften geben (in welchem Falle etwa mit Schoemann τοιγάρ für καὶ γάρ zu schreiben sein dürfte). Indessen wird dieser Anstoss leicht beseitigt durch die Umstellung der genannten fünf Verse hinter v. 425.

20) z. B. Mützell *de emend. theog. p.* 366. *P.* 503 freilich sieht er darin, dass der *Appendix* in dem *prooemium* nicht erwähnt wird, einen Beweis für die Unechtheit des ersteren, scheint mithin das letztere doch wieder wenigstens für teilweise echt zu halten.

und stolzer Weise dadurch bewirkt, dass die Thätigkeiten des Sängers und des Königs mit einander verglichen werden. Der Rhapsode erscheint so zu sagen als College des Monarchen, welcher hier in einen bemerkenswerten Gegensatz gegen ein selbstbewusstes Volk gestellt wird. Der König wie der Sänger haben ihre Gaben von den Musen: wie der erstere in der Volksversammlung die Gemüter der sinnbethörten Menge durch weiche Rede zu gewinnen weiss, die ihm wie süsser Tau von der Lippe träufelt, so fliesst dem Sänger süsse Rede von der Lippe, und seine Worte klingen so weich, dass selbst der Traurige seine Trauer vergisst. Ob dies Lied, von dem wir jedenfalls nur ein Bruchstück besitzen, die Empfehlung noch directer aussprach, wissen wir nicht; wahrscheinlich war es gleichfalls als selbständiges Präludium gedacht.

b) Eigentliche Prooimien

Die übrigen Bestandteile der Einleitung lassen sich bei richtiger Interpretation in Beziehung zu theogonischen Gedichten setzen und sind als deren Einleitungen anzusehen. Die Anrufung der Musen zu Anfang eines Werkes gehörte bekanntlich zum epischen Styl, und dieser Styl erforderte auch, wie die in diesem Punkte übereinstimmenden Eingänge der Ilias und der Odyssee wahrscheinlich machen, die Verbindung einer Inhaltsangabe mit dieser Anrufung. Solcher Inhaltsangaben finden sich nun in der Einleitung der Theogonie nicht weniger als drei, und da natürlich jedes selbständige Originalwerk nicht mehr als eine haben konnte, so geht schon daraus — auch abgesehen von den inneren Widersprüchen der drei Inhaltsangaben — mit Sicherheit hervor, dass dem Redactor der Theogonie nicht weniger als drei Gedichte theogonischen Inhaltes vorlagen. Eben der in ihnen enthaltenen Inhaltsangaben wegen ist die Sonderung dieser drei Einleitungen für die gesammte Quellenanalyse des Hesiod von nicht zu unterschätzender Bedeutung. — Die erste Einleitung ist die, welche den Namen des Hesiod nennt, der dadurch auf das ganze Gedicht übergegangen ist. Die Musen — so ist die Fiction dieser Einleitung — bekommen Lust, die Götter zu besingen, den aigishaltenden Zeus und die herrliche Hera von Argos und Zeus' Tochter Athene und Phoibos Apollo und Artemis, Poseidon, Themis, Aphrodite, Hebe und Dione, Eos, Helios und Selene, Leto, Iapetos und Kronos, Gaia, Okeanos und die schwarze Nacht. Und da sie diesen Plan gefasst, erhoben sie sich lieblich singend mitten in der Nacht von ihren Tanzplätzen auf dem Gipfel des Helikon. Am Fusse des Berges treffen sie einen Schäfer Hesiodos, zu dem sprechen sie: 'Das Hirtenleben ist roh und bäurisch; nur an den Bauch denken sie. Wir dagegen erzählen oftmals Erdichtetes, wenn wir wollen, können wir aber auch Wahres berichten.' — So sangen die Musen, und sie gaben mir, dem Hesiodos, den Lorbeerzweig der Sänger und hauchten mir göttliches Lied ein. Sie wiesen mich an zu singen von der Vergangenheit und der Zukunft, von dem Geschlechte der ewigen seligen Götter, zuerst und zuletzt aber

Erstes Prooimion

sollte ich der Musen gedenken. — In dieser Abgrenzung und mit dieser Interpretation des Gedankenganges[21]) ist die Einleitung abgerundet und zierlich, und dem entspricht auch durchaus die Form, welche zwar nicht frei von derberen Wendungen ist (z. B. v. 26. 35)[22]), dieselben aber offenbar absichtlich dem Colorit der gewählten Fiction entsprechend anwendet. Denn dass die Einführung des Hirten Hesiodos nur eine Fiction sei — eine Fiction, welche von jedem Hörer als solche erkannt werden musste —, das ist zwar vielfach bestritten worden, ist aber darum um nichts weniger einleuchtend. Die sorgfältige und wohlüberlegte Anordnung des Stoffes zeigt sich nun auch in der Inhaltsangabe, welche die wichtigsten Punkte treffend hervorhebt und das Zusammengehörige auch zusammen nennt. Eine Ausnahme scheinen v. 16 und 17 zu machen, in denen Themis, Aphrodite, Hebe und Dione neben einander gestellt werden; der Anstoss verschwindet aber grösstenteils, wenn der Dichter eine Genealogie vor Augen hatte, welche Aphrodite und Hebe zur Tochter der Dione machte. Nun ist zwar Dione als Mutter der Hebe nicht direct bezeugt, wir werden aber doch unverkennbaren Spuren dieser Ableitung später begegnen; und jedenfalls ist es sehr bemerkenswert, dass durch die auch ohne Zeugnisse glaubliche Annahme die sonst in der Aufzählung bewahrte Regelmässigkeit auch auf diese beiden Verse ausgedehnt wird. Die Ordnung nun, welche wir somit gewonnen haben, ist auffallenderweise die umgekehrte der chronologischen Reihenfolge: der Dichter beginnt mit dem gegenwärtigen Göttergeschlecht und schreitet über die Titanen hinaus zu Gaia und Okeanos und zur Nacht vor. Dies kann auf mehrfache Weise erklärt werden: es könnte z. B. die Sitte zum Teil verbreitet gewesen sein, die Inhaltsangabe der Prooimien in umgekehrter Reihenfolge zu geben, weil dadurch der Rhapsode Gelegenheit gewann, von der letzten im Prooimion erwähnten Begebenheit gleich auf den Anfang des

21) Von denjenigen Kritikern, welche diesen Abschnitt mit der Erwähnung des Hesiodos für die ursprüngliche Theogonie halten — und das sind, nach dem Vorgange von O. F. Gruppe, jedenfalls die meisten —, werden in der Regel die vv. 1—21 ganz oder zum Teil von den echten Versen 22—35 gesondert. So setzt z. B. Ellgen (*de prooem. theog. Hes.* Berlin 1871) sein ursprüngliches Prooemium aus den Versen 1—4; 9; 10; 22—24; 26—35; Ehling (Composition der Theogonie des Hesiod Clausth. 1875) aus den Versen 1—4; 22—35; 104—107 zusammen. O. F. Gruppe die Theogonie des Hesiod Berl. 1841 beginnt das Prooemium mit dem Relativsatz v. 22. Mir scheint kein Grund vorhanden, v. 1—35 nicht als zusammenhängendes Ganze zu verstehen, wie es u. A. auch Koepke Berl. Jahrbb. für wissensch. Kritik S. 619 und Schoemann in seiner Ausgabe 1868 thun.

22) Eine noch directere Beziehung auf den Hirtenberuf würde vorliegen, wenn wir die Worte mit Preller Ausgew. Aufs. S. 179. Anm. 43 so verbinden dürften: *μοι τῷ περὶ δρῦν ἢ περὶ πέτρην.* — Vgl. auch Puntoni *sul primitivo significato della formula proverbiale greca ἀπὸ δρυός — ἀπὸ πέτρης studi di storia e diritto* VII. 3. *p.* 133—170.

eigentlichen Werkes überzugehen. Es ist aber auch nicht ganz ausgeschlossen, dass das Werk wirklich in umgekehrter Reihenfolge, also nicht in absteigenden, sondern in aufsteigenden Genealogien erzählte. Jedenfalls muss der Verlauf der Theogonie, für welche diese Einleitung bestimmt war, ein wesentlich anderer gewesen sein, als der unserer Theogonie: statt des Uranos scheint, wie in dem von der *Διὸς ἀπάτη* travestirten Werke (§ 47), Okeanos genannt gewesen zu sein, der indessen nicht wie dort mit Tethys sondern — wofür es auch sonst Spuren giebt[23]) — mit Gaia gepaart war, und Aphrodite war sehr wahrscheinlich, wie bei Homer, die Tochter der Dione. An irgend einer Stelle des Gedichtes scheint eine Andeutung über das zukünftige Weltenschicksal gestanden zu haben, wie es die Worte v. 31 *ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν | θείην, ὡς κλείοιμι τά τ᾽ ἐσσόμενα πρό τ᾽ ἐόντα* nahe legen.

Die Einleitung zu einer zweiten Theogonie ist uns, bis auf den Schluss vollständig, v. 36—51 erhalten. Die Fiction ist hier die, dass der Gesang den vor Zeus singenden Musen in den Mund gelegt wird. Die die Inhaltsangabe enthaltenden Verse lauten (v. 44—50): Zweites Prooimion

θεῶν γένος αἰδοίων πρῶτον κλείουσιν ἀοιδῇ
ἐξ ἀρχῆς, οὓς Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ἔτικτον,
οἵ τ᾽ ἐκ τῶν ἐγένοντο θεοί, δωτῆρες ἐάων.
δεύτερον αὖτε Ζῆνα, θεῶν πατέρ᾽ ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν,
ἀρχόμεναί θ᾽ ὑμνεῦσι θεαὶ λήγουσί τ᾽ ἀοιδῆς,
ὅσσον φέρτατός ἐστι θεῶν κράτεΐ τε μέγιστος.
αὖτις δ᾽ ἀνθρώπων τε γένος κρατερῶν τε Γιγάντων.

Als Einleitung für unsere hesiodeische Theogonie gedacht, wäre auch diese Inhaltsangabe ungenau, da diese der Menschen gar keine Erwähnung thut. Am nächsten steht die Theogonie, deren Eingang hier erhalten ist, der Version C der Sage vom Sturze des Uranos und der Vergeltung des Zeus. Dieses Lied leitete nicht nur die Götter von Uranos und Gaia ab und hatte als Hauptinhalt, von Zeus zu zeigen *ὅσσον φέρτατός ἐστι θεῶν κράτεΐ τε μέγιστος*, sondern es erwähnte auch die Geburt der Menschen und zwar grade von den Giganten, die doch wohl nicht zufällig in unserer Inhaltsangabe mit den Menschen zusammengenannt sind.

Das dritte theogonische Prooimion (104—115) unterscheidet sich von den beiden anderen darin, dass es eine mythologische Einkleidung nicht wählt, vielmehr darin mit den beiden erhaltenen Epopöen übereinstimmt, dass die Musen einfach angerufen werden, über das Thema, dessen Hauptpunkte wir kurz erfahren, zu singen. Die Inhaltsangabe lautet: Drittes Prooimion

23) z. B. Paus. I. 14. 3 (s. u. Anm. 27) und die von Athenag. c. 15 citirten Orphiker, welche Okeanos und Ge zu Eltern der Moiren machen.

105 κλείετε δ' ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἐόντων,
106 οἳ γῆς ἐξεγένοντο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος
107 νυκτός τε δνοφερῆς, οὕς θ' ἁλμυρὸς ἔτρεφε πόντος,
108 εἴπατε δ', ὡς ταπρῶτα θεοὶ καὶ γαῖα γένοντο,
109 καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος οἴδματι θύων,
110 ἄστρα τε λαμπετόωντα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν,
111 οἵ τ' ἐκ τῶν ἐγένοντο θεοί, δωτῆρες ἐάων,
112 ὥς τ' ἄφενος δάσσαντο καὶ ὡς τιμὰς διέλοντο,
113 ἠδὲ καὶ ὡς ταπρῶτα πολύπτυχον ἔσχον Ὄλυμπον.

Allerdings scheint diese Darstellung lästige Wiederholungen zu enthalten und ist daher von der Kritik auf verschiedene Weise durch die Ausscheidung einzelner Verse auf eine kürzere Form zurückgeführt worden[24]); da indessen ein plausibler Grund für die angenommenen Interpolationen nicht ersichtlich ist, die Vorzüglichkeit des Dichters ausserdem von vornherein keineswegs feststeht, müssen wir eher versuchen, durch richtige Interpretation einen wenigstens erträglichen Sinn zu gewinnen. Mir scheint die Inhaltsangabe ein Vierfaches in Aussicht zu stellen: 1) die Verherrlichung der Götter, die von dem Himmel und der Erde und der Nacht abstammen, und die der salzige Pontos genährt hat; 2) die Entstehungsgeschichte der Götter, welche nunmehr in zwei Classen geteilt werden: *a*) θεοὶ ταπρῶτα nämlich Erde, Flüsse, Meer, Sterne und Himmel, und *b*) die von ihnen abstammenden Götter; 3) die Erzählung von der Verteilung der Gaben unter die verschiedenen Götter; 4) die Geschichte von der Besetzung des Olympos durch die Götter. So wunderlich diese Inhaltsangabe nun auch sein würde, wenn sie auf die vorliegende hesiodeische Theogonie bezogen werden müsste, so schwinden doch alle wirklichen Anstösse, sobald man lediglich mit Hülfe der gegebenen Andeutungen ein verlorenes theogonisches Gedicht zu reconstruiren versucht. Dieses muss sich nun von nahezu allen erhaltenen älteren Theogonien darin unterschieden haben, dass es von der durch Zeus gestürzten Titanenherrschaft nichts wusste. Zweimal werden die Göttergeschlechter aufgezählt v. 105—107; 108—111, und an beiden Stellen werden nicht drei, sondern nur zwei Geschlechter unterschieden: die grossen Naturgötter, wie Himmel, Erde, Meer und Flüsse, und die noch regierenden Götter, zu denen mithin Kronos, wenn er überhaupt genannt war, ebenfalls gerechnet gewesen sein muss.

24) z. B. von meinem Vater O. F. Gruppe Über die Theogonie des Hesiod S. 17—19.

g) Die genealogischen Reihen.

Obwohl somit die Inhaltsangaben von drei theogonischen Quellen unserer Theogonie gewonnen sind, und obwohl überdies die eine dieser drei Quellen wahrscheinlich mit einem bereits auf anderem Wege reconstruirten Gedicht identificirt werden kann, ist doch die Analyse der rein genealogischen Abschnitte unseres Gedichtes eine im ganzen nicht mehr lösliche Aufgabe. Wohl mag die Redaction grössere Abschnitte auch aus diesen Quellen verarbeitet haben, und unter glücklichen Umständen mögen dieselben mit den aus den Inhaltsangaben bekannten zusammengestellt werden können, aber im allgemeinen bestehen die rein theogonischen Stücke unserer Redaction aus einer Mosaikarbeit, von der sich nicht feststellen lässt, wie weit sie bereits in den Quellen sich fand, und wie weit sie erst von der Redaction herrührte. Die Vorbedingung für die kritische Zerlegung auch dieser Abschnitte würde sein, dass die ihnen zu grunde liegenden Quellen noch einen einheitlichen Gedanken klar ausdrückten, wie es bei den bisher reconstruirten Denkmälern ja in der That der Fall war; es ist aber durchaus nicht sicher, dass die benutzten Theogonien nicht schon, ebenso wie die uns vorliegende hesiodeische, von der Bedeutung der Mythen ganz absahen und sich auf die Wiedergabe der Überlieferung beschränkten. Unter diesen Umständen ist die Reconstruction der theogonischen Quellen nicht einmal besonders wichtig und für den Mythologen wenigstens ist es von grösserem Werte, gleich auf die primären Quellen zurückzugehn. Dies im einzelnen durchzuführen, ist natürlich in dieser litterarischen Übersicht nicht möglich und muss für die mythologische Darstellung aufgespart bleiben; der Verdeutlichung der Methode wegen mögen indessen drei Beispiele schon hier besprochen werden, welche den Katalogen der Okeaniden, der Nereiden und der Flüsse entnommen sind. In dem letzteren lesen wir v. 337—345: Katalog der Flüsse

Τηθὺς δ' Ὠκεανῷ Ποταμοὺς τέκε διvήεντας,
Νεῖλόν τ' Ἀλφειόν τε καὶ Ἠριδανὸν βαθυδίνην
Στρύμονα, Μαίανδρόν τε καὶ Ἴστρον καλλιρέεθρον
Φᾶσίν τε Ῥῆσόν τ' Ἀχελώϊον ἀργυροδίνην
Νέσσον τε Ῥοδίον θ' Ἁλιάκμονά θ' Ἑπτάπορόν τε
Γρήνικόν τε καὶ Αἴσηπον θεῖόν τε Σιμοῦντα
Πηνειόν τε καὶ Ἕρμον ἐϋῤῥείτην τε Κάϊκον
Σαγγάριόν τε μέγαν Λάδωνά τε Παρθένιόν τε
Εὔηνόν τε καὶ Ἄρδησκον θεῖόν τε Σκάμανδρον.

Nicht weniger als sieben von diesen 25 Namen, nämlich sämmtliche troische Flussnamen, werden in ein paar Versen der Ilias zusammen genannt Il. XII. 20:

Ῥῆσός θ' Ἑπτάπορός τε Κάρησός τε Ῥοδίος τε
Γρήνικός τε καὶ Αἴσηπος δῖός τε Σκάμανδρος
καὶ Σιμόεις

und es fehlt von den hier genannten Flüssen nur der eine Karesos bei Hesiod. Es ist demnach mehr als wahrscheinlich, dass dem Dichter der hesiodeischen Verse eben die Homerstelle vorlag, obwohl er von den sieben Namen nur drei im Vers hat bei einander stehen lassen, die übrigen dagegen weit auseinander gerissen hat. Dies führt darauf auch die übrigen 18 Namen in einzelne Gruppen aufzulösen. Die Namen selbst veranlassen dazu in hohem Grade, da sie keineswegs gleichmässig der gesammten griechischen Welt entlehnt sind, vielmehr sich von selbst in kleine Abteilungen localer Zusammengehörigkeit sondern:

Haliakmon, Strymon, Nessos
Peneios, Alpheios, Ladon
Sangarios, Kaikos, Hermos, Maiandros. — Parthenios?
Acheloos, Euenos
Istros, Ardeskos

d. h. alle mit Ausnahme der drei halb fabelhaften Ströme Neilos, Eridanos und Phasis, die vielleicht irgendwo zusammen in einer Beschreibung der äussersten Weltgegenden vorkamen. Auch bei diesen 18 Namen sind die ursprünglichen Gruppen teils noch bewahrt, teils von dem Zusammensteller des Katalogs zerrissen. So stehen z. B. Hermos, Kaikos und Sangarios noch bei einander, aber der zu ihnen gehörige Maiandros, ist zwischen Strymon und Istros geraten; durch einfache Aneinanderfügung gewinnen wir den ursprünglichen Vers:

343 Μαίανδρον] τε καὶ Ἕρμον ἐὐῤῥείτην τε Κάϊκον
344 Σάγγαριόν τε μέγαν

woran sich möglicherweise noch der Parthenios schloss, der gegenwärtig am Schlusse von v. 344 steht. — Zwar nicht so viele, aber doch je zwei Vorlagen lassen sich in den Aufzählungen der Nereiden und der Okeaniden unterscheiden. Von den 50 Namen der ersteren lassen sich etwa $^4/_5$ mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit auf Meernymphen beziehen, welche teils sonst bekannt sind (wie Thetis), teils aber sich als personificirte Eigenschaften des Meeres oder als Erscheinungen, welche an und in dem Meere beobachtet werden, ausweisen; der Rest aber gehört einer ganz anderen Gedankensphäre an:

Katalog der Nereiden

v. 257 Λειαγόρη τε καὶ Εὐαγόρη καὶ Λαομέδεια
258 Πουλυνόμη τε καὶ Αὐτονόη καὶ Λυσιάνασσα
261 Θεμιστώ τε Προνόη τε

Diese Verse scheinen einem Zusammenhang zu entstammen, welcher die

Klugheit eines weisen Volksregenten mit der vielgerühmten des untrüglichen Seegreises Nereus verglich und dies in der Weise mythisch einkleidete, dass die personificirten Tugenden des Monarchen zu Töchtern des Nereus gemacht wurden. So erklärt es sich leicht, dass in den erhaltenen sonstigen Nereidenkatalogen z. B. Il. XVIII. 39—49[25]); Hyg. *fab. prooem. p.* 28. 29 B. zwar mit den übrigen hesiodeischen Namen vielfache Übereinstimmungen vorkommen, nicht aber mit diesen acht. Nur Apollod. I. 2. 7 hat vielleicht direct oder indirect aus Hesiod die drei in v. 258 vereinigten Namen Polyno[m]e, Autonoe und Lysianassa sowie aus dem vorhergehenden Vers den Namen Euagore herübergenommen. Die von der politischen Allegorie freien Nereidenkataloge zeigen übrigens den directen Anlass derselben: schon sie enthalten unter den Nereidennamen Personificationen der Weisheit ihres Vaters (Il. XVIII. 46 *Νημερτής τε καὶ Ἀψευδὴς καὶ Καλλιάνασσα*; dieselben bei Hygin); denn da in dem hesiodeischen Katalog einer dieser Namen sich sofort an den politischen der Themisto anschliesst (v. 262 *Νημερτής θ', ἣ πατρὸς ἔχει νόον ἀθανάτοιο*), so kann darüber kaum ein Zweifel sein, dass eben hier der Ausgangspunkt der Allegorie zu suchen ist. — Mit den Nereidenkatalogen vermischen sich vielfach die Kataloge der Okeaniden; viele Namen sind beiden gemein, und es könnte daher scheinen, als seien von den hesiodeischen Okeanidennamen die in v. 357 aufgezählten: Katalog der Okeaniden

Μῆτις τ' Εὐρυνόμη τε Τελεστώ τε κροκόπεπλος

ebenso wie die acht Nereidennamen auf politische Fähigkeiten zu beziehen. Indessen erscheinen Metis und Eurynome in manchen Theogonien als kosmische Urpotenzen, und da noch zwei andere derartige Wesen, Dione (v. 353) und Tyche (v. 360) in dem Okeanidenkatalog erscheinen, so liegen hier vielleicht Trümmer einer Kosmogonie vor, welche die Götterwelt durch die Vermittelung gewisser Urgötter auf den Okeanos zurückführte[26]). Da nach dem ersten der Prooimien (v. 20) der Redaction unserer Theogonie ein Gedicht vorlag, welches die Weltschöpfung mit der Nyx und dem Okeanos beginnen liess, so ist es in diesem Falle möglich, auch theogonische Notizen auf eine bestimmte Quelle mit Wahrscheinlichkeit zurückzuführen.

25) Denn dass dieser Katalog, wie Maass Eratosth. S. 130 f. meint, nach dem hesiodeischen interpolirt sei, ist weder erwiesen, noch an sich wahrscheinlich. — Puntoni *riv. di filol.* XV. 289—295 bezeichnet dagegen den *Nereiden*katalog bei Hesiod als interpolirt, was ich ebenfalls für sehr unwahrscheinlich halte.

26) Ähnlich urteilt Schoemann *de Oceanidum et Nereidum catalogis p.* 9 (*opp.* II. 154).

Abfassungsort und Abfassungszeit der hesiodeischen Theogonie.

Nachdem die litterarischen Bedingungen erörtert sind, unter denen unsere Theogonie entstand, müssen kurz auch die übrigen Verhältnisse erwogen werden, welche etwa bestimmend auf die Composition des Gedichtes und die Auswahl des darin niedergelegten Stoffes einwirken konnten. Natürlich kommt hier in erster Linie der Abfassungsort in Betracht, und zwar dieser um so mehr, je deutlicher sich bisher herausgestellt hat, dass die Redaction keineswegs als eine freie litterarische Production betrachtet werden darf. Das individuelle Element der Redactoren oder des Redactors kam gewiss in sehr beschränkter Weise zur Geltung: er war gebunden ebenso sehr durch seine Vorlagen, als durch den Zweck, für den das Werk bestimmt war. Ja, wenn wir den Umfang der Redactorenthätigkeit, wie er sich im ganzen herausgestellt hat, erwägen, so werden wir dem Werke zwar keine kanonische Bedeutung beilegen, welche, wie wir bereits öfters hervorgehoben haben, mit dem Wesen des öffentlichen griechischen Gottesdienstes nicht vereinbar sein würde, aber doch anerkennen, dass ohne eine gewisse staatliche Aufsicht und Gewähr ein Werk wie unsere Theogonie überhaupt nicht unternommen werden konnte. Um so wichtiger ist es natürlich, den Staat, beziehungsweise den Staatenbund festzustellen, in dessen Auftrag die Redaction unseres Gedichtes arbeitete. Zur Beantwortung dieser Frage führen zwei Wege: die Prüfung der in die epische Kunstsprache eingedrungenen dialektischen Formen und die Untersuchung des von der Redaction ausgewählten Sagenmaterials. Freilich über die Sicherheit, die auf solchem Wege bestenfalls erreicht werden kann, dürfen wir uns von vornherein keinen Illusionen hingeben. Beweisfähig ist natürlich überhaupt nur dasjenige, das von dem abweicht, was episches Gemeingut war: wieviel dadurch schon ausgeschlossen wird, ergiebt sich durch die Erwägung, dass von unserer Theogonie mehr als der fünfte Teil direct mit einzelnen Versen oder Halbversen der Ilias oder der Odyssee übereinstimmt. Wie sehr würde aber die Zahl der nicht für den individuellen Gebrauch neu gebildeten Verse sich steigern, besässen wir den Gesammtschatz der allgemeinen epischen Überlieferung aus der Blütezeit der Rhapsodendichtung! Aber selbst der kleine und nicht einmal mit Sicherheit bestimmbare Rest kann grossenteils ebensowohl auf individuellen Eigentümlichkeiten der Dichter oder Redactoren als auf localen Besonderheiten beruhen und verliert überdies, selbst im letzteren Falle einen grossen Teil der ihm innewohnenden Beweisfähigkeit dadurch, dass wir meist gar nicht zu constatiren vermögen, was in der Entstehungszeit unseres Gedichtes — deren Unsicherheit natürlich ein weiteres Moment des Zweifels einführt — in den einzelnen Gegenden Localdialekt und Localtradition war. In ersterer Beziehung versagt die

Abfassungsort

sonst fast allein entscheidende Inschriftensprache fast vollständig: die dialektischen Dichter können, weil ihre Sprache offenbar eine künstliche ist, nur mit Vorsicht benutzt werden, die Zeugnisse der Grammatiker endlich sind dürftig und beruhen überdies meistens auf den soeben als für unsere Zwecke nicht durchaus verwertbar erkannten Dichterstellen. Fassen wir nun alle sprachlichen Besonderheiten unseres Dichters zusammen, so ergiebt sich eine sehr kleine Anzahl von Äolismen, eine etwas grössere von Dorismen. Ähnlich hat schon Ahrens geurteilt: wenn aber dieser Gelehrte, noch weiter gehend, nachweisen zu können glaubt, dass die Sprache der Theogonie Spuren des mittelgriechischen Dorismus zeige, so scheint mir dazu die Anzahl der grammatischen Besonderheiten der Theogonie in keiner Weise auszureichen, vielmehr würde es der Sprache nach sehr wohl denkbar sein, etwa an den Isthmus oder wo sich sonst noch Äolismus und Dorismus berührten, zu denken. Dass die Sprache keinen Anhalt bietet, die Entstehung unserer Theogonie grade auf Boiotien zu beschränken, verdient mit Rücksicht auf die Fiction, dass Hesiodos ihr Urheber sei, besondere Hervorhebung, darf aber natürlich zu positiven Schlüssen zunächst wenigstens nicht benutzt werden. Nicht viel zuversichtlicher werden wir auf das zweite Argument, die Auswahl des mythologischen Stoffes vertrauen dürfen. Besitzen wir auch eine im ganzen genaue Kenntnis der griechischen Localtradition aus den Zeiten des Hellenismus, so schrumpft doch diese Kenntnis immer mehr zusammen, in je ältere Zeiten wir hinaufsteigen. Im sechsten Jahrhundert geben noch die Münzen einigen Anhalt, freilich meist nur über das Vorhandensein, nicht über die Form der Localmythen, etwas höher mag die Lyrik hinaufreichen, aber sie ist im Alter nicht bestimmbar, und überdies nur sehr bruchstückweise erhalten. Das Epos kann, da es nicht die locale, sondern die gemeingriechische Tradition wiedergiebt, wie bereits bemerkt, direct als Beweis nicht benutzt werden. Die Besonderheiten der Localtraditionen, wie sie vor dem fünften Jahrhundert, abweichend von der Nationalüberlieferung, an den einzelnen Cultstätten bestanden, können unter diesen Umständen fast lediglich auf conjecturalem Wege wiederhergestellt werden, indem durch Vergleichung mit dem Epos oder durch innere Gründe die alten Züge aus der späteren Localtradition eruirt werden. Diese so reconstruirten örtlichen Mythen können nun sowohl positiv als negativ zu Schlüssen für den Entstehungsort unserer Theogonie benutzt werden: das erstere, sofern die mythologischen Eigentümlichkeiten gewisser Cultstätten besonders hervortreten, negativ dagegen, sofern gewisse berühmte Localmythen in der Theogonie übergangen sind. Was nun zunächst diesen letzteren Punkt betrifft, so ist allerdings das Fehlen einer grossen Anzahl berühmter Gottheiten in hohem Maasse befremdlich; so vermissen wir, um nur einiges hervorzuheben, die *Heliaden, Hyaden, Pleiaden, Seirenen, Telchinen, Kabeiren, Kory-*

banten, Kureten, Satyrn, Seilenen. Aber dieses Fehlen darf keineswegs ohne weiteres zu Schlüssen verwendet werden; es ist vielmehr vorher der Nachweis erforderlich, dass die Erwähnung im Plane des Werkes gelegen haben würde. Die Ankündigungen des Prooimions sind in dieser Beziehung, da die einzelnen Teile desselben nicht für unsere Theogonie bestimmt sind, nicht maassgebend, vielmehr kann nur nach dem aus dem Werke selbst hervorgehenden Plane geurteilt werden. So könnten z. B. die Genealogien der Flussgötter und Ortsnymphen nach den Ankündigungen des Prooimions mit aufgeführt sein, thatsächlich fehlen indessen so gut wie alle, selbst die berühmtesten, wie die des *Asopos, Acheloos, Inachos.* Damit schwindet nun grade das wichtigste unter den mythologischen Argumenten für die Localbestimmung. Das Fehlen einer Reihe von sagenberühmten Geliebten von Göttinnen, z. B. des *Adonis, Kephalos, Kleitos, Orion,* beweist auch nichts; es erklärt sich, wie es scheint, einfach aus dem Umstande, dass nur solche Verbindungen aufgezählt werden sollten, denen Kinder entstammten. Aus demselben Grunde fehlt vielleicht *Endymion,* wenn es erst eine spätere Sagenform ist, dass ihm Selene 50 Töchter schenkte. Betrachten wir nun, nach Ausscheidung aller dieser zweifelhaften Punkte, die in der Theogonie wirklich übergangenen alten Sagenkreise, so muss sofort in die Augen springen, dass in ganz auffallender Weise gewisse Gegenden im ganzen Gedicht oder doch in einzelnen Stücken desselben bevorzugt und andere vernachlässigt werden. Zu den am wenigsten berücksichtigten Gegenden gehört merkwürdigerweise Attika: ausser der Nennung des *Kephalos* findet sich keine Erwähnung eines speciell attischen Mythos, und selbst bei der Kephalossage ist es mehr als zweifelhaft, ob dem Dichter die Erzählung des attischen Thorikos vorschwebte. Eine bestimmte Localität wird nicht genannt, aber die Ableitung des *Phaethon* von *Kephalos* und *Eos* scheint doch eher auf eine kyprische Sagenform zu weisen. Wenn wir demnach von Kephalos absehn müssen, so werden alle attischen Heroen mit Stillschweigen übergangen, darunter auch solche, die nach dem Plane des Gedichtes hätten erwähnt werden müssen, wie *Erechtheus* (Erichthonios), den schon Il. II. 548 als Sohn der Erde, Ἄρουρα, nennt, und *Kekrops. Theseus* wird nirgends genannt, während das Gedicht doch Gelegenheit findet, seinen dorischen Rivalen Herakles nicht weniger als neun Mal zu erwähnen. In der attischen Localüberlieferung erscheint der Kyklop *Geraistos* (Apollod. *bibl.* III. 15. 8. § 5), der unter den Kyklopennamen der Theogonie fehlt. Wenn die Sage, dass die rhamnusische *Nemesis* Mutter der Helena und der Dioskuren sei, alt ist (wie es doch scheint), so durfte ein athenischer theogonischer Dichter diese Genealogie nicht übergehen. Die Paarung von *Hephaistos* und *Athena,* die selbst in der späteren Tradition nicht ganz verschollen ist, würde ein voraischyleischer attischer Theogoniker vermutlich stark betont haben. Statt der hesiodeischen drei Chariten *Euphrosyne, Aglaia, Thalia* werden

in Athen zwei, *Auxo* und *Hegemone*, verehrt. An keiner Stelle der Theogonie wird des Titanen *Titenios* Erwähnung gethan, der (Istros *fr.* 2) nach der attischen Sage allein den Göttern half. Den Eumeniden scheint (Istr. *fr.* 9) die attische Localtradition *Euonyme* als Mutter gegeben zu haben, *ἣν νομίζεσθαι γῆν*. Eleusis, das in der Periode, welche hier in Betracht kommt, wahrscheinlich mit Athen noch nicht geeint war, hat ebenfalls keine Spuren in dem Gedicht hinterlassen. Aus verschiedenen Anzeichen geht z. B. hervor, dass die alte eleusinische Sage nicht Iasion, sondern *Keleos* zum Geliebten der Demeter machte: die Theogonie erwähnt aber nur den Ersteren. Triptolemos wird von einem eleusinischen auf Musaios zurückgeführten Hymnos zum Sohne des Okeanos und der Gaia gemacht[27]); wie sehr würde er also in den Rahmen unserer Theogonie gepasst haben, die ihn gleichwohl nicht erwähnt! Was sich für Athen und Eleusis herausgestellt, lässt sich auf die ionischen Inseln und überhaupt auf die gesammte ionische Welt ausdehnen: nicht einmal der euböische *Tityos*, welchen doch die Odyssee (VII. 324; XI. 576) zum Sohne der Gaia macht, wird erwähnt. Die Hierogamie zwischen Zeus und Hera, die in den Culten von Euboia und Samos eine so bedeutende Rolle spielte und sich besonders für eine Theogonie eignete — wie sie denn im Mittelpunkt der später zu besprechenden orphischen Theogonie stand —, wird v. 921 nicht mehr hervorgehoben als jede beliebige andere Götterheirat. Überhaupt erfahren wir von dem ganzen äolischen und ionischen Kleinasien kaum mehr als jene Flussnamen, welche ein paar Versen der Ilias und eines verlorenen Gedichtes entnommen sind. Die milesische Sage machte *Anax* zum Sohn der *Gaia* (Paus. I. 35. 6), eine andere lydische Sage den *Hyllos* (*ib.* § 8); unsere Theogonie, die doch sonst mit der Nachkommenschaft der Gaia nicht sparsam ist, weiss nichts davon. Während doch von den Barbaren des südlichen Kleinasiens mancherlei Gottheiten in unser Gedicht aufgenommen sind, fehlt selbst *Kybele* und *Attis*. Die Nordküste des ägäischen Meeres mit den ihr vorgelagerten Inseln geht, abgesehn von ein paar Flussnamen, ganz leer aus, was um so bemerkenswerter erscheint, als manche der hier verehrten Gottheiten, wie einige samothrakische und die Göttermutter von Lemnos anscheinend frühzeitig in theogonische Mythen verflochten wurden. Thessalien hat einen sehr grossen Beitrag zu dem Mythenschatz beigesteuert, der in den beiden grossen Epen niedergelegt ist, und konnte daher auch in unserem Gedicht nicht ganz fehlen. *Zeus* wohnt auf dem *Olymp*, die in Pierien (v. 53) nahe dem genannten Berge geborenen Musen begeben sich auf denselben (v. 68); von ebendort her kämpfen die Götter, während ihnen die Titanen vom *Othrys* her Widerstand leisten

27) Paus. I. 14. 3 *ἔπη δὲ ᾄδεται Μουσαίου μὲν, εἰ δὴ Μουσαίου καὶ ταῦτα, Τριπτόλεμον παῖδα Ὠκεανοῦ καὶ Γῆς εἶναι.*

(v. 632 f.). *Thetis* erscheint als *Nereide* (v. 244) und als Gemahlin des *Peleus* (v. 1006). Aber wie anders würde schon die Bedeutung dieser in so viele eigentliche Göttermythen verflochtenen Göttin hervortreten, wäre unsere Theogonie aus thessalischen Sagenkreisen erwachsen! *Asklepios*, den Gott von Trikka, die himmelstürmenden *Aloaden* sucht man vergebens in unserm Gedicht, obwohl der erstere mindestens so gut wie *Dionysos* und *Herakles* genannt werden musste, die letzteren aber schon bei Homer grade in die Göttersage so bedeutsam eingreifen. Delphoi, das Nationalheiligtum von Griechenland, wird gleichwohl mit einer gelegentlichen Erwähnung abgefunden (v. 499). Von Prometheus ist in unserer Theogonie so viel die Rede, aber die opuntische Sage von der Bildung der Menschen ist dem Dichter nicht bekannt. Wenden wir uns der Peloponnes zu, so finden wir Arkadien höchstens so weit berücksichtigt, als seine Mythen durch das Epos allgemeine Geltung erlangt haben: wohl lesen wir von *Hermes* (v. 938), aber die nationalarkadischen Sagenkreise wie der von der Ehe des *Poseidon* und der *Demeter* oder von *Pan* sind übergangen. Dazu kommt eine Reihe von Sagen, deren Berühmtheit sich auf engere Gebiete beschränkt zu haben scheint, wie die von der Geburt des *Zeus* (z. B. Paus. VIII. 31. 4; 38. 3; 47. 3), welche den in unserer Theogonie bevorzugten kretischen Sagen Concurrenz machten, oder die von *Eurynome* (Paus. VIII. 41. 4 f.). Das Gleiche gilt von den südlichen Landschaften. Die *Dioskuren* werden nicht erwähnt, offenbar weil ihre Mutter dem Epos entsprechend als Sterbliche galt; aber der Localüberlieferung waren sie und *Helena* noch später, der epischen Überlieferung zum Trotz, wirkliche Götter. Sparta verehrte wie Athen zwei *Chariten*, und wie die Zahl, so weichen auch die Namen von den hesiodeischen ab. Ebenso werden die von Lakonien in Beziehung auf die Culte meist abhängigen dorischen Inseln des südlichen ägäischen Meeres auffallend übergangen. Aus dem kretischen Sagenkreis musste doch die Heliostochter *Pasiphae* unbedingt mit ihrer Schwester *Kirke* zusammengenannt werden. *Minos* und *Rhadamanthys* zu erwähnen, bot sich bei der Beschreibung des *Tartaros* eine passende Gelegenheit. Wäre die Theogonie in Kyrene entstanden, so wäre das Fehlen des Erdensohnes *Antaios* unbegreiflich. — Es bleibt unter diesen Umständen ein verhältnismässig kleines Gebiet übrig, welches Euboia, den Isthmus, Sikyon, Phleius, Argolis umfasst; dies Resultat stimmt vollkommen mit dem überein, was wir nach Ausweis der Sprache als wahrscheinlich erkannten. Aber selbst dieses Gebiet müssen wir noch weiter beschränken. Von Boiotien ist der ganze Westen, insbesondere die Minyas auszuschliessen, da andernfalls doch die *Nephele* wahrscheinlich erwähnt worden wäre. Von Argolis ist *Hermione* wegen seiner Sage von der Hierogamie des *Zeus* und der *Hera* auf dem Kuckucksberg (Paus. II. 36. 1) und Epidauros

wegen seines *Asklepios-* und *Hygieia*cultus auszuschliessen. Es bleibt somit ein Gebiet übrig, das im Norden durch Theben, im Süden durch Argos begrenzt wird. Die auf diesem Gebiete liegenden Gemeinwesen zeigen nun in vielen Beziehungen Verwandtschaften des Cultus und des Mythos, so dass von dieser Seite her die Annahme eines grade für diese Gegend verfassten theogonischen Gedichtes wenigstens durchaus nicht wunderbar sein würde. Wirklich erklären sich so gut wie alle Abweichungen der Überlieferung unserer Theogonie durch die Annahme, dass in ihnen locale korinthische, thebanische, sikyonische, phleiasische oder aiginetische Mythenversionen erhalten sind. Wenn die *Kyklopen* in der der hesiodeischen Redaction vorliegenden Sagenmasse nicht wie bei Homer als wilde Barbaren, sondern als die Dämonen des Schicksals erscheinen, so wissen wir, dass sie in Korinth ihren Altar hatten (Paus. II. 2. 1): wenn Mauern und andere Bauwerke in Argos, Tiryns, Mykenai (z. B. Paus. II. 16. 5; 20. 7; 25. 8; cf. VII. 25. 5) von den Kyklopen errichtet sein sollen, so scheint diese Version nur ihre von den Schicksalsgöttern gewährleistete Unzerstörbarkeit ausdrücken zu sollen. *Briareos* erscheint grade in der merkwürdigen Rolle, die ihm die Theogonie nach unserer Deutung beilegt, als Verteiler der Macht zwischen den Göttern, in Korinth (Paus. II. 4. 6). Der sehr singuläre Mythos von der Entscheidung der Herrschaft zwischen Göttern und Menschen wird in der Theogonie selbst nach Mekone, d. i. nach Sikyon verlegt. Aber auch Korinth (Paus. II. 19. 8) und, wie es scheint, Phleius (*ib.* II. 14. 4) feierten den *Prometheus.* Die *melischen Nymphen* (Theog. 187) kommen als Ammen des *Zeus* zwar auch ausserhalb unseres Gebietes in einer kretischen Sage vor (Call. *Jupp.* 47), aber hier ist ihre Function eine ganz andere als in unserer Theogonie, deren Quelle sie als Urmütter der Menschen bezeichnete. In dieser Function erscheint eine melische Nymphe in der argivischen Genealogie (Apollod. II. 1. 1). Die nicht homerische Göttin *Bia* (Theog. 385) ist — wenn wir von Aischylos absehn, der wahrscheinlich aus unserer Theogonie oder einem verwandten Gedicht schöpft — nur noch aus dem korinthischen Cultus bekannt (Paus. II. 4. 7). Der Cultus der Hekate, welche bei Homer gar nicht vorkommt, bei Hesiod dagegen eine so grosse Rolle spielt, blühte in Aigina. Was Pausanias bemerkt (II. 30. 2) *θεῶν δὲ Αἰγινῆται τιμῶσιν Ἑκάτην μάλιστα καὶ τελετὴν ἄγουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος Ἑκάτης, Ὀρφέα σφίσι τὸν Θρᾷκα καταστήσασθαι τὴν τελετὴν λέγοντες* bezieht sich auf Cultusgesänge, welche denen, die wir aus dem hesiodeischen Hekatestück herausgeschält haben, ganz ähnlich gewesen sein müssen. Übrigens gab es einen Hekatecult auch in Argos, der vielleicht der Muttercultus des byzantischen war[28]); Korinth,

28) Paus. II. 22. 7 *τοῦ δὲ ἱεροῦ τῆς Εἰληθυίας πέραν ἐστὶν Ἑκάτης ναός,*

das seine *Medeia* zur Tochter der *Hekate* machte, wird gewiss ebenfalls die Göttin verehrt haben. Dass *Alkmene* und *Semele* als Göttinnen, nicht wie in der § 47 zu besprechenden homerischen Theogonie (Il. XIV. 325) als Heroinen, genannt werden, weist zunächst ebenso wie die sichtliche Hervorhebung des *Herakles* auf thebanische Einflüsse; doch war Herakles ebenso wichtig für Argos, und es ist vielleicht nicht zufällig, dass von den bestimmt localisirten Arbeiten des Helden grade die argivischen, die Überwindung der lernaiischen Hydra (314) und des nemeischen Löwen (327) angeführt werden, und dass bei Besiegung des *Orthos Tiryns* ausdrücklich erwähnt ist (292). Übrigens wurde auch in Argos Semele als Göttin gefeiert: In Lerna (Paus. II. 37. 5) wie in Troizen (Paus. II. 31. 2) zeigte man die Stelle, wo *Dionysos* die Mutter aus der Unterwelt heraufgeholt. Ebenfalls Argos und Boiotien gemeinschaftlich ist der Name der *Aglaïa*. Unser Gedicht bezeichnet mit demselben diejenige *Charis*, welche *Hephaistos* heiratet (946), und diesen Namen kennt auch der Thebaner Pindar als den einer Charis. Diese Bezeichnung ist deshalb besonders bemerkenswert, weil das alte Epos überhaupt Einzelnamen der Chariten nicht nennt, während alle überlieferten Localcultusnamen derselben von den aus Hesiod und Pindar in die gemeingriechische Überlieferung aufgenommenen abweichen. Ist nun demgemäss auch ein Cultus der Aglaia nicht überliefert, so lässt sich bei dem Zusammenhange, der in der Regel zwischen den localen Gottesnamen und Personennamen herrscht, mit Sicherheit folgern, dass dieser Cultus in Boiotien und Argos bestanden habe, da nur in den Genealogien dieser beiden Länder der Name *Aglaia* erscheint. Aglaia heisst eine Tochter des boiotischen *Thespios*, zwei andere Heroinen dieses Namens heissen Mütter der argivischen Helden *Melampus* und *Bias, Akrisios* und *Proitos;* jene Gemahlin des *Charopos* aus der Genealogie von Syme, welche der Schiffskatalog nennt (Il. II. 672), stammt wahrscheinlich ebenfalls aus argivischer Überlieferung. — Wenn wir von diesen Punkten ausgehend, in denen Hesiod mit der übrigen epischen Überlieferung im Widerspruch steht, auch im übrigen seine Angaben wenigstens kurz überblicken, so können wir hier gleichfalls eine auffallende Bevorzugung des argivisch-korinthisch-thebanischen Sagenkreises entdecken. Wie sehr treten die boiotische *Sphinx* (v. 326 ff.) die argivisch-mykenaiische *Medusa* (276), der korinthische *Bellerophon* mit *Pegasos* (325) hervor! Vieles andere ist nicht beweiskräftig, weil die Überlieferung nicht speciell genug ist: wir können z. B. nicht begründen, dass die Erwähnung der *Moiren* (v. 217) und der *Nereiden* grade auf die korinthischen Culte[29]) gehe, dass die *Graien* v. 278, *Atlas* v. 509 in Beziehung auf

Σκόπα δὲ τὸ ἄγαλμα ἔργον. Hekate in Byzanz z. B. Hesych. Miles. *fr. hist. gr.* IV. 149. 15; 151. 127.

29) *Moiren* in Korinth Paus. II. 4. 7; *Nereiden* ebendaselbst Paus II.

boiotische Erinnerungen genannt werden, das aber können wir behaupten, dass nichts in dem Gedicht enthalten ist, was nicht ein Dichter des Kreises von Theben-Korinth-Argos hätte sagen können. Damit stimmt schliesslich auch die aus einer der Vorlagen von der Redaction an die Spitze des ganzen Gedichtes gestellte Fiction überein, welche das Gedicht dem helikonischen Hirten in den Mund legt.

Unter den genannten Städten nun tritt Korinth nicht nur deshalb hervor, weil es, wie es recht im Mittelpunkt des von der Theogonie vorzugsweise berücksichtigten Kreises liegt, so auch am vollständigsten mit seinem Sagenschatz in unserer Theogonie berücksichtigt ist, sondern auch deshalb, weil es in der Zeit, in welche die Abfassung unseres Gedichtes gesetzt werden muss, unter den zugleich in Betracht kommenden Städten ohne Frage die bedeutendste war. Allerdings lässt sich die Zeit der Abfassung oder besser der Redaction nur annähernd und zwar, wie ich glaube, am besten aus dem argivisch-korinthischen Colonialbestand gewinnen, welchen unsere Theogonie voraussetzt. Sehr auffallend ist in dieser Beziehung die völlige Nichtberücksichtigung der rhodischen Culte, da Rhodos sonst in mannichfacher enger Cultusbeziehung zu Argos steht. Dagegen bestehen offenbar schon korinthisch-argivische Ansiedelungen im südlichen Kleinasien oder doch sonstige Handelsverbindungen mit diesem Lande, wie die Nennung der *Arimer*, des *Typhoeus-Typhaon*, der *Chimaira* beweisen. Ebenso müssen Beziehungen zwischen Korinth einerseits, Korkyra und dem epeirotischen Festland andrerseits vorausgesetzt werden, denn sehr bemerkenswert ist es, dass der ursprünglich atopische Mythos von dem Niederfallen der *μήδεα* des Uranos grade nach Korkyra (180) verlegt wird. Auf das Festland weist die Erwähnung von *Geryoneus* und *Erytheia*, welche nach der älteren Überlieferung zwischen Ambrakia und dem amphilochischen Argos localisirt waren[30]). Dies Local wird nun zwar in unserm Gedicht nicht direct bestimmt; wenn aber die Okeanide *Kallirrhoe* als Mutter des Geryoneus genannt wird, so liegt es doch sehr nahe, an die bekannte Tochter des *Acheloos* zu denken, mithin in Kallirrhoe eine akarnanische Localgottheit zu erblicken. — Diese Beziehungen auf korkyräische und akarnanisch-epeirotische Sagen weisen nun unser Gedicht in die Periode des Periandros. Die ganze Politik dieses Tyrannen richtete sich vorzugsweise nach den Besitzungen am ionischen Meer: Grade Ambrakia und Korkyra spielen in der Geschichte desselben eine

Entstehungszeit der Theogonie

1. 8 und in der korinthischen Colonie Korkyra Timaeus bei Schol. Ap. Rhod. IV. 1217 *fr. hist. gr.* I. 194. 7.

30) Hecat. bei Arr. *exped. Alex.* II. 16 (*fr. hist. gr.* I. 27. 349) *οὐδὲ ἐπὶ νῆσόν τινα Ἐρύθειαν ἔξω τῆς μεγάλης θαλάσσης σταλῆναι Ἡρακλέα, ἀλλὰ τῆς ἠπείρου τῆς περὶ Ἀμβρακίαν τε καὶ Ἀμφιλόχους βασιλέα γενέσθαι Γηρυόνην κτλ.*

verhängnisvolle Rolle. Allerdings wird uns auch noch von einer älteren Besetzung Korkyras durch die Korinther gemeldet; aber diesen Bericht wird jeder, der mit dem Verfasser überzeugt ist, dass alle älteren Notizen über Colonialgründungen lediglich construirt sind, nur als den Niederschlag derjenigen Bestrebungen betrachten, welche darauf abzielten, die Occupation des Landes durch die Korinther nachträglich zu begründen. Aber selbst wer der Überlieferung gläubiger gegenübersteht, wird zugeben müssen, dass mindestens lange Perioden, in denen Korkyra unabhängig war, der Besetzung durch Periandros vorhergegangen sein müssen, Perioden, in denen etwa vorhandene ältere Beziehungen wahrscheinlich untergegangen sein würden. Das somit gewonnene Resultat, dass unsere Theogonie um die Wende des siebenten und sechsten Jahrhunderts auf Befehl des Periandros aus den in Korinth und den benachbarten Gemeinden umlaufenden theogonischen Gedichten zusammengestellt sei, stimmt nicht allein sehr wohl mit dem sonst bekannten Charakter dieses Tyrannen überein, sondern findet einen weiteren Anhalt in der Schilderung des klugen und musenfreundlichen Tyrannen im Prooimion unseres Gedichtes, welche vortrefflich auf Periandros passt; ja es wird eigentlich erst durch die Annahme, dass ein solcher Tyrann der Veranlasser der Redaction ist, erklärlich, warum jener sonst gar nicht in die Theogonie gehörige Abschnitt Aufnahme gefunden hat.

§ 47. 'Orphische' Theogonien.

Nachdem wir durch die Betrachtung des hesiodeischen Gedichtes den Styl und den Gedankenkreis der altgriechischen Litteratur über die Entstehung der Welt und der Götter näher kennen gelernt haben, können wir wenigstens den Versuch machen, auch auf die übrigen, nur fragmentarisch erhaltenen Theogonien einzugehen. Auf wichtige sichere Ergebnisse dürfen wir dabei freilich von vornherein nicht rechnen. Aus Fragmenten verlorene Gedichte zu reconstruiren ist immer, hier aber besonders misslich, weil die Mehrzahl der Fragmente uns nicht die Worte oder den Inhalt der Werke selbst giebt, sondern allegorische Auslegungen der in ihnen enthaltenen Mythen. Dazu kommt, dass diese Gedichte sich in einem beständigen Fluss befunden haben müssen, in welchem die meisten einzelnen Erscheinungen zu verschwimmen scheinen, und in welchem wir nur mit Mühe einige feste Punkte zu entdecken vermögen. Am meisten erschwert es aber natürlich die Betrachtung, dass die Mehrzahl der hier zu besprechenden Werke in den Kreis der mystischen Litteratur gehört und nicht allein selbst eine absichtlich dunkele Sprache redet, sondern auch vorzugsweise von ähnlich dunkel redenden Schriftstellern citirt wird.

Theogonisches bei Homer

Dass die Anfänge der theogonischen Dichtung in der Entstehungszeit der homerischen Gedichte bereits existirten, kann nicht bezweifelt werden.

Alle in der Ilias und Odyssee vorhandenen Spuren jener Dichtungsart sind längst gesammelt[1]; im einzelnen Fall ist die Entscheidung meist sehr schwierig, einmal weil es ein sicheres Kriterium für das, was nur durch die Vermittelung eines theogonischen Gedichtes in das Epos gekommen sein könne, naturgemäss nicht giebt, sodann aber, weil selbst an den Stellen, wo an dieser Vermittelung nicht gezweifelt werden kann, keineswegs die Benutzung einer und derselben kosmogonischen Quelle vorausgesetzt werden darf, so dass mit der Möglichkeit der Combination fast jede Aussicht, die älteste griechische Theogonie zu restituiren, zu schwinden scheint. Indessen macht in dieser Beziehung doch ein kleiner Abschnitt eine bemerkenswerte Ausnahme: die Beschreibung von der Täuschung des Zeus im vierzehnten Buch der Ilias. Schon dadurch nimmt dieses Gedicht eine ganz isolirte *Διὸς ἀπάτη* Stellung ein, dass sich in ihm mehr theogonische Notizen finden, als in der ganzen übrigen Ilias und Odyssee zusammengenommen. Dies erklärt sich keineswegs blos aus dem Umstand, dass der Stoff der Götterlegende angehört: weder die homerischen Hymnen, noch das Lied von der Liebe des Ares zu der Aphrodite zeigen diese auffallende Vorliebe für theogonische Angaben. Thatsächlich sind auch in unserem Liede (Il. XIV. 152—352) die betreffenden Partien keineswegs notwendig mit dem Verlaufe der geschilderten Handlung verbunden: sie sind zum Teil sogar recht störend, wenn wir blos den Maassstab des rhapsodischen Heldenliedes anlegen. Recht deutlich ist dies bei dem Katalog der Frauen (317—327) der Fall; ganz im Styl der hesiodeischen Genealogien, welche die berühmten Heldengeschlechter aus der Paarung des Zeus mit irdischen Frauen herleiteten, werden hier eine Reihe von Heroinen und Göttinnen hergezählt, mit denen Zeus Liebesfreuden genoss. Schon die antike Homererklärung nahm mit Recht daran Anstoss[2]: dass Zeus in diesem Augenblick der Gattin all seine früheren galanten Abenteuer berichtet, wirkt gradezu komisch. Aristophanes hat deshalb die Verse für interpolirt erklärt. Aber wer hätte einen Grund gehabt, einen solchen Katalog an dieser Stelle einzuschieben? Denn dass es sich nicht etwa blos um ein zufällig in den Text geratenes beigeschriebenes Randcitat aus einem theogonischen Gedichte handeln könne, zeigt die Form der Verse. Nein, der Dichter, welcher die ganze schalkhafte Episode von der Täuschung des Zeus in den ilischen Sagenkreis einflocht, hat auch den Katalog der Zeusfrauen an diese Stelle gesetzt, aber natürlich nach den sonstigen Regeln des Heldenliedes darf diese Composition nicht beurteilt werden. Sie ist die Travestie von einem verlorenen

1) Schoemann *comparatio theogoniae Hesiodeae cum Homerica* (*opp.* II. 25—59).

2) Schol. XIV. 317 *ἀθετοῦνται στίχοι ια΄, ὅτι ἄκαιρος ἡ ἀπάριθμος τῶν ὀνομάτων· μᾶλλον γὰρ ἀλλοτριοῖ τὴν Ἥραν ἢ προσάγεται, καὶ ὁ ἐπειγόμενος συγκοιμηθῆναι διὰ τὴν τοῦ κεστοῦ δύναμιν πολυλογεῖ, καὶ Ἀριστοφάνης προηθέτει.*

theogonischen Gedicht — eine Travestie freilich, die wie jede echte Parodie nicht blos geisselt, sondern zugleich ein neues phantastisches und reizvolles Kunstwerk schafft.

Die Gestalt der hier travestirten Theogonie soweit als thunlich herzustellen, ist nicht blos für den Litterarhistoriker, sondern auch für den Mythologen von Interesse. Am Anfang der Götterwelt stand Okeanos und Tethys

200 *εἶμι γὰρ ὀψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης*
Ὠκεανόν τε, θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθύν

und ebenso in ganz anderem Zusammenhange:

244 *ἄλλον μέν κεν ἔγωγε θεῶν αἰειγενετάων*
ῥεῖα κατευνήσαιμι, καὶ ἂν ποταμοῖο ῥέεθρα
Ὠκεανοῦ, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται

Übereinstimmung der in der *Διὸς ἀπάτη* travestirten Theogonie mit der 'orphischen' Platos

Diese bevorzugte Sonderstellung des Okeanos kehrt, soviel wir wissen, nur noch in orphischen Theogonien, und zwar schon in derjenigen wieder, welche Plato und Aristoteles lasen[3]), und es wird dadurch die Annahme sehr nahe gelegt, dass die von dem Rhapsoden verspottete entweder mit der von Plato gelesenen identisch oder ihr doch sehr ähnlich war. Leider wird der Versuch, aus den gelegentlichen Citaten des Plato und Aristoteles die in der homerischen Travestie verbleibenden Lücken zu ergänzen, durch dem Umstand sehr erschwert, dass beide Philosophen sehr selten den Namen des Orpheus ausdrücklich angeben, sondern sich in der Regel mit allgemeinen Andeutungen, wie *οἱ θεολόγοι* u. dergl. begnügen, welche bei ihnen notorisch auch andere Theogonien als die orphische bezeichnen. Es kommen hier besonders folgende Stellen in Betracht. Plato spricht in der schon angeführten Stelle im Timaios (*c.* XIII. *p.* 40 d ff.) von denjenigen, die von göttlichem Ursprung seien und die Entstehung

3) Plato Cratyl. XIX. 402 B *λέγει δέ που καὶ Ὀρφεὺς ὅτι Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίῤῥοος ἦρξε γάμοιο | ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν.* Arist. *fr.* IX. 1475^{a}. 42; 42 *cf. Metaph.* I. 3. *p.* 983^{b}. 28 *εἰσὶ δέ τινες, οἳ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν. Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα τῶν ποιητῶν. τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὅρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν.* Zeller und Susemihl Philol. Jahrbb. CIX. (1874) S. 667 beziehen dies allerdings auf Homer. — Die Grundlage unserer ganzen folgenden Darlegung hat Giseke Philol. Anz. V. (1873) S. 22 zu erschüttern versucht, indem er die Existenz einer alten von Plato und Aristoteles gelesenen Theogonie überhaupt in Frage stellte. Indessen seine Gründe scheinen mir keineswegs überzeugend; was sein Hauptargument, seine Erklärung der Stelle im Kratylos anbetrifft, so werden wir (S. 615) sehen, dass sich dieselbe in Widerspruch mit den einleitenden Worten des Sokrates setzt.

ihrer Vorfahren kennen müssten. Diese nun lehrten, dass die Kinder der *Ge* und des *Uranos Okeanos* und *Tethys* waren, und dass von ihnen *Phorkys*, *Kronos*, *Rheia* und die übrigen *Titanen*, von Kronos und Rheia aber *Zeus*, *Hera* und ihre Geschwister erzeugt wurden. Es steht diese Stelle, die wirklich auf Orpheus zurückzuführen scheint, nicht in unbedingtem Widerspruch zu den im Kratylos citirten orphischen Versen: Uranos und Gaia können wohl am Anfang gezeugt, trotzdem aber Okeanos und Tethys die erste wirkliche Ehe, das mythische Prototyp aller folgenden geschlossen haben. Ja es ergiebt sich ein solches Verhältnis in Wahrheit aus den im Kratylos angeführten Versen von selbst: denn wenn Okeanos *κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθύν* heimführt, so beweist dies doch, dass sie bereits Eltern, mindestens eine Mutter hatten. Mit der Annahme dieses Gedankenzusammenhanges befinden wir uns übrigens in den Bahnen, in denen sich die antiken Theogonien zu bewegen pflegen (vgl. z. B. das oben S. 354 u. 360 über die phoinikische Theogonie des Philo Bemerkte). Darum vermag ich das Bedenken, welches einige neuere Forscher, wie Giseke (Philol. Anz. V. [1873] S. 22) und Susemihl (Philol. Jahrb. CIX. 673), gegen die obige (m. W. zuerst von Schuster aufgestellte) Erklärung der Verse über die Ehe des Okeanos vorbringen, nicht zu billigen. Vielmehr scheinen mir alle anderen Erklärungsversuche überaus schwierig oder vielmehr mit den Worten, mit welchen Sokrates im Kratylos den orphischen Vers einleitet, unvereinbar. Fassen wir z. B. mit Giseke die Worte als nicht aus einer Theogonie, sondern aus einem anderen Werke stammend, welches bei einer beliebigen Stelle und nicht von Urbeginn anfieng, so fällt allerdings der scheinbare Widerspruch *ἦρξε γάμοιο* und *ὁμομήτορα* fort, sehr unpassend aber verläuft dann die Rede des Sokrates, welcher ja grade beweisen will, dass bei den alten Dichtern Okeanos am Anfang stand: *δοκεῖ σοι ἀλλοιότερον Ἡρακλείτου νοεῖν ὁ τιθέμενος τοῖς τῶν ἄλλων θεῶν προγόνοις Ῥέαν τε καὶ Κρόνον; ἆρα οἴει ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου αὐτὸν ἀμφότεροις ῥευμάτων ὀνόματα θέσθαι, ὥσπερ αὖ Ὅμηρος Ὠκεανόν τε, θεῶν γένεσίν, φησι καὶ μητέρα Τηθύν. οἶμαι δὲ καὶ Ἡσίοδος· λέγει δέ που καὶ Ὀρφεὺς ὅτι Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίῤῥοος ἦρξε γάμοιο |, ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν· ταῦτ' οὖν σκόπει, ὅτι καὶ ἀλλήλοις συμφωνεῖ καὶ πρὸς τὰ τοῦ Ἡρακλείτου πάντα τείνει.* Offenbar würde jede Erklärung, welche von der Annahme ausgeht, dass Okeanos nicht am Anfang stand, dem Plato die Geschmacklosigkeit zutrauen, dass er nicht nur einen herausgerissenen einzelnen Vers in einem Sinn gebraucht, den er in seinem Zusammenhang nicht hat — denn dergleichen kommt auch bei Plato vor —, sondern dass er einem Vers eine Bedeutung unterlegt, die er weder in seinem richtigen Zusammenhang noch für sich betrachtet haben kann, und dass er es dem Leser überlässt, sich einen Zusammenhang auszuklügeln, in dem er den gewünschten

Sinn ergeben haben könnte. Mit einer solchen Möglichkeit aber brauchen wir nicht zu rechnen. Unter diesen Umständen scheint mir die Schustersche Erklärung die einzig zulässige. Viel schwieriger ist es, die Stellen der aristotelischen Metaphysik mit der 'orphischen' Theogonie zu vereinigen; die erstere dieser Stellen nämlich spricht von den Theologen, welche ihre Genealogien mit der Nacht beginnen, die zweite sagt, dass die Dichter an den Anfang teils Nacht und Himmel, teils das Chaos, teils den Okeanos setzten[4]). Wenn Aristoteles mit den zuletzt genannten den Homer, mit den an zweiter Stelle stehenden den Hesiod meinte, so würde unter denjenigen, welche die Kosmogonie mit Nacht und Himmel begannen, wahrscheinlich Orpheus zu verstehen sein, der demnach nicht blos Himmel und Erde, sondern auch noch die Nacht für älter als Okeanos und Tethys erklärt haben müsste. Grade eine solche Theogonie lag nun unter dem Namen des Orpheus dem Schüler des Aristoteles, Eudemos, wirklich vor[5]), und da es an sich am nächsten liegt, dass Lehrer und Schüler mit demselben Titel dasselbe Werk meinen, so ist die von Schuster begründete, von Zeller gebilligte Hypothese wahrscheinlich, dass die orphische Theogonie des Plato, Aristoteles und Eudemos identisch ist. Hierdurch scheint nun freilich die vermutungsweise gewonnene Identität der orphischen Theogonie Platos mit der travestirten wegzufallen; denn wenn es auch keine Schwierigkeit bietet, die Bezeichnung des Okeanos als Vater und der Tethys als Mutter der Götter damit in Übereinstimmung zu bringen, dass am Anfang der gesammten Weltschöpfung *Nyx, Uranos* und *Gaia* standen, so steht doch der Vers *Ὠκεανοῦ, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται* mit jener Annahme allerdings in Widerspruch. Aber andrerseits muss doch das travestirte Gedicht, wenn die Travestie überhaupt verständlich sein sollte, ein allgemein bekanntes gewesen sein, wie es die älteste orphische Theogonie wirklich war, und die sich in den Quellen zeigende Discrepanz ist deshalb nicht zu sehr zu betonen, da der Parodist überhaupt keine Verpflichtung hatte, genau die Lehren seiner Vorlage wiederzugeben. Dadurch, dass Okeanos und Tethys, jetzt die Grenzen der Welt, als erstes Ehepaar am Anfang der gesetzlich begrenzten Weltordnung standen, war ihnen eine ausserordentliche Stellung zugeschrieben, welche es zwar nicht als berechtigt, aber doch als ganz erklärlich erscheinen lässt, dass der Okeanos Ursprung der Weltschöpfung überhaupt genannt wird. Wie leicht war grade in dieser

4) Arist. *met.* 1071^b. 26 *ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες.*; *ib.* 1091^b. 4 *οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι ταύτῃ ὁμοίως, ᾗ βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρώτους, οἷον Νύκτα καὶ Οὐρανὸν ἢ Χάος ἢ Ὠκεανὸν, ἀλλὰ τὸν Δία.*

5) Damasc. *c.* 124. S. 382 Kopp; vgl. Lydus *de mens.* II. 7. S. 19 Schow.: *τρεῖς πρῶται κατ' Ὀρφέα ἐξεβλάστησαν ἀρχαὶ νὺξ καὶ γῆ καὶ οὐρανός.* Lobeck *Agl.* I. 494; Schuster *de veteris Orphicae theog. indole* S. 4 ff.; Zeller Gesch. der gr. Phil. I^4. 80.

Beziehung eine Ungenauigkeit möglich! Es braucht nur die grammatische Construction in der Vorlage der Parodie ein wenig anders gewesen zu sein, um die Worte der ersteren mit der Auffassung der älteren orphischen Theogonie vollkommen zu vereinigen. Bezog sich z. B. πάντεσσι auf ein oder mehrere im folgenden Verse stehende Substantiven, etwa 'Menschen und Götter', so würde jeder Anstoss verschwinden. Eben diese vorausgesetzte grammatische Verbindung würde nun eine Übereinstimmung nicht nur mit der andern auf Okeanos bezüglichen Stelle der Parodie (v. 201 Ὠκεανόν τε, θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθύν), herbeiführen, sondern auch — was bei der notorischen Continuität der Sprache der orphischen Poesie von Bedeutung ist — mit dem orphischen Hymnos 82 Ὠκεανὸν καλέω, πατέρ' ἄφθιτον αἰὲν ἐόντα, ἀθανάτων τε θεῶν γένεσιν θνητῶν τ' ἀνθρώπων. Ähnlich citirt der Verfasser der *philosophumena* V. 1 S. 156 Cruice einen Vers Ὠκεανὸς, γένεσίς τε θεῶν γένεσίς τ' ἀνθρώπων. Es lässt sich aber in der That erweisen, dass in der Vorlage der Parodie eine solche Fortsetzung des Verses stand, und durch ein merkwürdiges Zusammentreffen verschiedener glücklicher Umstände können wir sogar den Wortlaut der ganzen persiflirten Stelle wiederherstellen. Bedenken wir zunächst, dass die anstössigen Worte Ὠκεανοῦ, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται offenbar nicht für den Zusammenhang erst gedichtet sind, in dem sie jetzt stehen: das lässt fast mit Sicherheit darauf schliessen, dass der ganze Vers wörtlich aus der Vorlage entlehnt ist. Es ist aber auch direct von Athenagoras bezeugt, dass der Vers Ὠκεανός, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται wirklich in der orphischen Theogonie stand[6]). Allerdings bezieht sich das Athenagorascitat nicht auf die älteste Redaction des orphischen Gedichtes; da aber, wie wir sehen werden, die neuen Redactionen nicht sowohl Neudichtungen, als vielmehr Modificationen des alten Textes durch die Einfügung neuer kosmogonischer Speculationen waren, und da die Zurückführung der gesammten gegenwärtigen Schöpfung auf Okeanos sicherlich nicht zu diesen neuen Speculationen gehört, denen sie vielmehr sogar eigentlich widerspricht, so muss dieser Vers der alten orphischen Theogonie zugeschrieben werden. Nun schob aber Krates von Mallos hinter dem Homerverse Ὠκεανοῦ, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται einen Vers ein: ἀνδράσιν ἠδὲ θεοῖς, πλείστην ἐπὶ γαῖαν ἵησιν[7]). Da es der kritischen Methode des Krates entspricht, die Texte durch Vergleichung anderer Texte zu corrigiren, so ist es mehr als wahrscheinlich, dass er seinen zweiten Vers aus einer Stelle entlehnte, in welcher jener

6) Ath. c. 18 Ὁμήρου μὲν λέγοντος Ὠκεανόν τε, θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθύν, Ὀρφέως δὲ, ᾧ καὶ Ὅμηρος τὰ πολλὰ καὶ περὶ θεῶν μάλιστα ἕπεται Ὠκεανός, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται.

7) Plut. *de facie in orbe lun.* 25.

erste Vers auch vorkam. Das war aber eben die orphische Theogonie, und eben diese war in dem Kreise des Chrysippos viel gelesen: ja grade der auf den *ἱερὸς γάμος* bezügliche Teil dieser Theogonie spielte in der stoischen Götterlehre, wie wir sehen werden, eine ganz besondere Rolle. Indem wir nun den Vers des Krates in der orphischen Vorlage der *Διὸς ἀπάτη* hinter v. 246 einschieben, schwinden nicht allein alle Bedenken wegen der Übereinstimmung der orphischen und der parodirten Theogonie, sondern es finden nun auch erst die scheinbar uncorrecten Zeugnisse über die erstere ihre einfache Erklärung. Plato hat ganz recht, wenn er unbedenklich die orphische Theogonie mit der homerischen vergleicht. — Nachdem sich herausgestellt hat, dass das parodirte Gedicht mit der orphischen Theogonie jedenfalls seinem wesentlichen Inhalte nach identisch war, ist es erforderlich, die wenigen Fragmente, die von jener erhalten sind, mit den Anspielungen der Parodie zu vergleichen. Diese Vergleichung wird es nur noch deutlicher machen, wie nahe sich die Vorlage der *Διὸς ἀπάτη* mit dem orphischen Gedichte des Plato berührte. Dass die Nacht wie bei Orpheus, so auch in den dem Rhapsoden vorliegenden Versen eine ganz exceptionelle Stelle einnahm, geht aus den Worten des Hypnos hervor, dass die Nacht, die Bändigerin der Menschen und Götter, ihn vor dem Zorne des Zeus gerettet habe, 'grollend gab er nach, denn er fürchtete sich, der Nacht etwas Missfälliges zu thun' (v. 259 ff.). Schon im Altertum wurde sogar aus diesem Verse direct gefolgert, dass auch Homer an den Anfang der Schöpfung die Nacht stellte; cf. Damasc. *quaest. p.* 382: *ἀπὸ δὲ τῆς Νυκτὸς ἐποιήσατο τὴν ἀρχήν, ἀφ' ἧς καὶ ὁ Ὅμηρος· οὐ γὰρ ἀποδεκτέον Εὐδήμου λέγοντος, ὅτι ἀπὸ Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύος ἄρχεται· φαίνεται γὰρ εἰδὼς καὶ τὴν νύκτα μεγίστην οὕτω θεόν, ὡς καὶ τὸν Δία σέβεσθαι αὐτήν· 'ἅζετο γὰρ μὴ Νυκτὶ θοῇ ἀποθύμια ῥέζοι.'* Uranos und Gaia werden in der Travestie nicht erwähnt, da sie aber in einer ausführlichen Theogonie doch nicht wohl überhaupt fehlen konnten — wie ja denn auch Gaia sicher, wahrscheinlich aber auch Uranos schon bei Homer als göttliche Abstractionen vorkommen —, so ist dies wieder ein Grund, auch sie vor Okeanos zu setzen, denn was nachher folgt, darüber giebt die Parodie recht gute Auskunft.

Reconstruction des Anfanges der Theogonie

Von den ersten Wesen der Weltschöpfung erwähnt unser Lied *Hypnos* und *Thanatos* (231), welche, wie in dem Sarpedonliede (Il. XVI. 672; 682) und bei Hesiod (212) Brüder sind; ob sie auch die orphische Theogonie als Söhne der Nacht fasste, wie es an sich nahe liegt, geht aus einem Zeugnis nicht hervor. Die Nacht hilft dem von Zeus bedrohten Hypnos (259), aber sie ist nicht ausdrücklich als seine Mutter bezeichnet. Ferner nahm *Styx* (271) eine hervorragende Stelle ein: eine Vorstellung, die Aristoteles ausdrücklich in Verbindung mit der anderen setzt, dass

Okeanos am Anfang der Schöpfung stehe[8]). Bei Hesiod ist Styx Tochter des Okeanos (361); was die orphische Theogonie in diesem Punkte annahm, wissen wir nicht.

Fernerer Verlauf der Theogonie. *Okeanos* und *Tethys*

Während der Anfang der Weltschöpfung, wie er in der travestirten Theogonie dargestellt war, deshalb nicht mit Sicherheit restituirt werden kann, weil die Travestie schweigt, und die älteste orphische Theogonie wohl als ähnlich, aber nicht als stricte identisch mit der homerischen erwiesen werden kann, wird von Okeanos an der Verlauf der Göttergenalogien verhältnismässig übersichtlich. Okeanos und Tethys haben in alter Zeit gezeugt, aber ihre Kinder gehören einer vergangenen Weltperiode an, jetzt ist die Fruchtbarkeit der beiden Götterahnen längst erloschen. Der Parodie muss dieser kosmogonische Gedanke zu einer lächerlichen Ehestandszwistigkeit herhalten:

v. 206. 207. (*cf.* 305. 306)
ἤδη γὰρ δηρὸν χρόνον ἀλλήλων ἀπέχονται
εὐνῆς καὶ φιλότητος, ἐπεὶ χόλος ἔμπεσε θυμῷ.

Die Nachkommenschaft des Okeanos und der Tethys war natürlich bei Orpheus eine ganz andere als bei Hesiod, da der Erstere von ihnen ja die ganze Götterwelt ableitete. Da nun Zeus und sein Geschlecht ausdrücklich als Kronos' und Rheias Nachkommen bezeichnet werden, zwischen diesen und Okeanos aber die Travestie kein Zwischenglied kennt, so waren sehr wahrscheinlich die Titanen Kinder des Okeanos. Sie gehören ja wirklich nach dem Dichter einer untergegangenen Weltperiode an: sie selbst sind unter der Erde und dem Meere eingeschlossen, und nimmer können neue Titanen geboren werden, denn Zeus herrscht uneingeschränkt; eben mit Rücksicht darauf hiess es, dass des Okeanos und der Tethys Zeugungskraft erloschen sei. Hier zeigt sich die Ähnlichkeit unserer Theogonie mit der orphischen des Plato recht deutlich: in der ganzen griechischen Litteratur werden nur noch in dieser Kronos und die Titanen zu Kindern des Okeanos gemacht[9]).

Herrschaft und Sturz der Titanen

Der Verlauf des Titanenkampfes scheint ähnlich wie bei Hesiod erzählt worden zu sein, aber wahrscheinlich fehlte das Motiv, dass Kronos seine Kinder verschlang und wieder ausspie; Rheia rettet die Hera, indem sie dieselbe zu ihrem Vater Okeanos und zu ihrer Mutter Tethys brachte, v. 202 ff.:

Οἵ μ' ἐν σφοῖσι δόμοισιν ἐὺ τρέφον ἠδ' ἀτίταλλον
δεξάμενοι Ῥείης, ὅτε τε Κρόνον εὐρύοπα Ζεὺς
γαίης νέρθε καθεῖσε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης.

8) Arist. *met.* 983^b. 27. Man würde sogar geneigt sein zu glauben, dass Aristoteles grade auf Il. XIV. 271 anspielt (vgl. A. 3), aber schwerlich konnte er Homer als *πρῶτοι θεολογήσαντες* bezeichnen.

9) Siehe oben S. 615.

Hier bietet sich wieder eine überraschende Bestätigung dafür, dass die parodirte Theogonie wirklich die orphische war. Eust. Dion. 1 citirt folgende orphische Verse:

κύκλον τ' ἀκαμάτου καλλιῤῥόου Ὠκεανοῖο,
ὃς γαῖαν δίνῃσι πέριξ ἔχει ἀμφιελίξας.

Diese Verse sollen ἐν τῷ περὶ Διὸς καὶ Ἥρας gestanden haben, sie bezogen sich also, wie längst erkannt ist[10]), eben auf die Ankunft der Hera bei Okeanos, von welcher die Parodie spricht. — Ein Anklang an die orphische Wendung schimmert auch bei Hesiod durch, da Rheia bei diesem (v. 468 ff.) sich mit ihrer Mutter Gaia berät, wie sie ihre Kinder gegen Kronos schützen könne. Okeanos und Tethys spielen eben in unserer Theogonie die Rolle der hesiodeischen Uranos und Gaia: sie sind die abgesetzten Götterahnen, welche das Anbrechen der dritten Weltperiode mit herbeiführen. Dieser beiden Gedichten gemeinsame Grundgedanke musste auch zu derselben Motivirung des Zornes des Uranos gegen seine Kinder führen. Hesiod sagt (v. 463 ff.), Kronos habe von Uranos und Gaia erfahren, dass eines seiner Kinder ihn entthronen werde; aus dem Zusammenhang ergiebt sich, dass Uranos seinem Sohne fluchte: weil er den Vater vom Throne gestossen, solle auch er wieder von seinem eigenen Sohne verdrängt werden. Diesen Fluch scheint auch unser theogonisches Gedicht zur Motivirung verwendet zu haben, aber derselbe muss hier auf einen ganz anderen Punkt gerichtet gewesen sein. Kronos tötet hier seine Kinder nicht, nur Hera wird von Rheia geflüchtet; dass die anderen auch nur bedroht gewesen seien, wird nicht gesagt. Im Gegenteil heisst es, dass Zeus und Hera zum Lager schritten (v. 296) φίλους λήθοντε τοκῆας. Diese Angabe würde, wenn Rheia auch den Zeus vor Kronos rettete, hinsichtlich dieses Letzteren sehr frostig und überflüssig, hinsichtlich der Rheia aber unverständlich sein, da nicht ersichtlich ist, warum der Bund der Hera und des Zeus vor ihr geheim gehalten werden musste; hat sie ja doch die Kinder grade vor dem Vater gerettet. Die angeführten Worte lassen nur folgenden Zusammenhang zu: Kronos und Rheia fürchten beide aus einem noch unbekannten Grunde die Ehe des Zeus und der Hera, Kronos will, um diesen Bund unmöglich zu machen, die Tochter — nur diese — töten, aber da erbarmt sich Rheia ihrer, sie rettet Hera heimlich zu deren Grosseltern. Dadurch aber wird sie Ursache, dass eben das eintrat, was auch sie vermeiden wollte: heimlich vor beiden Eltern vermählt sich Zeus mit der bei Okeanos und Tethys weilenden Schwester. Der Grund, weshalb das Titanenkönigspaar vor der Ehe ihrer beiden Kinder zurückbebt,

10) Schuster *de veteris Orph. theog. ind. atque origine* S. 15; Lobeck *Aglaoph.* S. 607.

ist zwar nicht angegeben, aber aus der Logik des bisher entwickelten Gedankenganges folgt, dass der Fluch des Okeanos gegen Kronos eben dahin gieng, dass das Ende von dessen Herrschaft gekommen sei, wenn Zeus und Hera sich vermählten.

Die Travestie hat diesen Zug glücklich benutzt, indem sie Hera zu einem verliebten Mädchen macht, welches heimlich vor Vater und Mutter sich beim Stelldichein mit Zeus zusammenfindet. In der Theogonie selbst war der heimliche Bund sicher sehr ernst gemeint. Wie die zweite Götterperiode mit der ersten heiligen Ehe des Okeanos und der Tethys begann, so wurde die vierte durch den Bund des Zeus und der Hera eingeleitet. Wahrscheinlich wurde die Ehe von Okeanos selbst geweiht, bei dem sich Hera als Mädchen aufhielt, und der so den eigenen Fluch selbst erfüllte. — War demnach die heilige Ehe der beiden göttlichen Geschwister Grund und Anfang der vierten Götterperiode und damit der ganzen gegenwärtigen Weltordnung, so muss dieser Ehebund den Mittelpunkt des ganzen theogonischen Gedichtes ausgemacht haben, es muss geschildert gewesen sein, wie bei dieser Ehe die Erde ihr Ansehn veränderte, wie die Schönheit zu herrschen begann, so dass der darauf folgende Sturz der unbändigen Titanen sich gleichsam von selbst verstand. Denn unter diesen scheint der kosmogonische Dichter die wilden menschenfeindlichen Naturkräfte, insbesondere die vulkanischen, verstanden zu haben, da er sie unter der Erde und dem Meere in der Tiefe hausen lässt (v. 204). Dass aber wirklich der Ehe des Zeus diese die ganze Natur verschönernde Bedeutung beigelegt war, geht auch noch aus folgenden Versen der Parodie hervor, die vielleicht direct aus der Theogonie stammen (v. 346 ff.): Hierogamie

Ἦ ῥα καὶ ἀγκὰς ἔμαρπτε Κρόνου παῖς ἣν παράκοιτιν.
τοῖσι δ' ὑπὸ χθὼν δῖα φύεν νεοθηλέα ποίην,
λωτόν θ' ἑρσήεντα ἰδὲ κρόκον ἠδ' ὑάκινθον
πυκνὸν καὶ μαλακὸν, ὃς ἀπὸ χθονὸς ὑψόσ' ἔεργεν.

Die Scenerie bildet die sumpfige Blumenwiese, welche die Orphiker an den Rand des Okeanos versetzt zu haben scheinen. Der unter orphischem Einfluss stehende Demeterhymnos erzählt (v. 5 ff.), wie Hades Persephone raubte:

παίζουσαν κούρῃσι σὺν Ὠκεανοῦ βαθυκόλποις
ἄνθεά τ' αἰνυμένην, ῥόδα καὶ κρόκον ἠδ' ἴα καλὰ
λειμῶν' ἂμ μαλακὸν καὶ ἀγαλλίδας ἠδ' ὑάκινθον[11]).

11) An diese Verse, welche nach Wegner [s. o. S. 537] aus der Vorlage B des Hymnos stammen, sind aus A andere (8—14) gehängt, welche von der Narkissosblume reden. Diese letzteren haben bemerkenswerterweise in der Parodie keine Entsprechung und hatten sie vermutlich auch nicht im Original, auf welches eben nur von B Bezug genommen wurde.

Die Scene auf dem Ida ist demnach die Persiflage der in dem theogonischen Gedicht ausgemalten Hierogamie am Okeanos. Auch daraus ergiebt sich, eine wie grosse Bedeutung diese Ehe in jener Theogonie gehabt haben muss: andernfalls hätte der Parodist nicht auf den Gedanken kommen können, grade in dieser Scene das ganze orphische Gedicht zu verspotten. Dass der *ἱερὸς γάμος* des Zeus und der Hera in der orphischen Litteratur besonders betont wurde, geht auch aus anderen Zeugnissen hervor[12]; so lässt z. B. das Citat *Ὀρφεὺς ἐν τῷ περὶ Διὸς καὶ Ἥρας* (Eust. *ad Dion.* v. 1), welches sich auf zwei schon früher in unserer Parodie nachgewiesene Verse bezieht, auf eine Darstellung der heiligen Ehe zwischen Zeus und Hera schliessen, und bei der besonderen Beliebtheit, deren sich die orphische Litteratur in den Kreisen des Chrysippos erfreute[13], liegt es sehr nahe anzunehmen, dass die dem Letzteren vorgeworfene sinnliche Schilderung des *ἱερὸς γάμος*[14] sich an die Darstellung unserer Theogonie anschloss. War dies der Fall, so erscheint die Parodie, welche aus dem *ἱερὸς γάμος* einen sehr weltlichen Vorgang macht, um so mehr berechtigt.

Mit der Hochzeit des Zeus und der Hera und mit der Aufzählung der von Zeus gezeugten Kinder schloss nach der scharfsinnigen Vermutung Schusters (a. a. O. S. 12 f.) die alte orphische Theogonie. Er beruft sich dafür auf den orphischen Vers, mit welchem Sokrates im *Philebos* (66 C) es begründet, warum er in der Aufzählung der Götter nicht über das fünfte Glied hinausgeht: *ἕκτῃ δ' ἐν γενεᾷ, φησὶν Ὀρφεὺς, καταπαύσατε*

12) Ausführlich handelt darüber Lobeck *Aglaoph.* S. 606. — Vgl. Dio Chrys. XXXVI. *p.* 453 M. *μιχθεὶς δὲ τότε Ἥρᾳ καὶ μεταλαβὼν τοῦ τελειοτάτου λέχους, ἀναπαυσάμενος ἀφίησι τὴν πᾶσαν αὖ τοῦ παντὸς γονήν. τοῦτον ὑμνοῦσι παῖδες σοφῶν ἐν ἀῤῥήτοις τελεταῖς Ἥρας καὶ Διὸς εὐδαίμονα γάμον.*; Procl. *Tim.* 16 B *ἐπεὶ καὶ τὸ τὴν αὐτὴν ἑτέροις ἢ τὸν αὐτὸν πλείοσι συζεύγνυσθαι λάβοις ἂν ἐκ τῶν μυστικῶν λόγων καὶ τῶν ἐν ἀποῤῥήτοις λεγομένων ἱερῶν γάμων.*

13) Lobeck *Aglaoph.* S. 342; Cic. *deor. nat.* I. 15. § 41; Philodem. *de piet.* 13 (Diels *doxogr.* 547^{b}). Vgl. A. B. Krische ‘theol. Lehr. der griech. Denker’ Göttingen 1840. S. 391.

14) Diog. Laert. VII. 7. 187 *εἰσὶ δὲ οἳ κατατρέχουσι τοῦ Χρυσίππου, ὡς πολλὰ αἰσχρῶς καὶ ἀῤῥήτως ἀναγεγραφότος· ἐν μὲν γὰρ τῷ περὶ τῶν ἀρχαίων φυσιολόγων συγγράμματι αἰσχρῶς τὰ περὶ τὴν Ἥραν καὶ τὸν Δία ἀναπλάττει, λέγων κατὰ τοὺς ἑξακοσίους στίχους, ἃ μηδεὶς ἠτυχηκὼς μολύνειν τὸ στόμα εἴποι ἄν.* Theoph. *ad Aut.* III. 8 *Χρύσιππος δὲ, ὁ πολλὰ φλυαρήσας, πῶς οὐχὶ εὑρίσκεται σημαίνων τὴν Ἥραν στόματι μιαρῷ συγγίνεσθαι τῷ Διΐ*; Clem. *Homil. ed.* Dressel V. 18. *p.* 147 *Χρύσιππος ἐν ταῖς ἐρωτικαῖς ἐπιστολαῖς καὶ τῆς ἐν Ἄργει εἰκόνος μέμνηται πρὸς τῷ τοῦ Διὸς αἰδοίῳ φέρων τῆς Ἥρας τὸ πρόσωπον.*; Orig. *Cels.* IV. 48. 540 *Χρύσιππος παρερμηνεύει γραφὴν τὴν ἐν Σάμῳ, ἐν ᾗ ἀῤῥητοποιοῦσα ἡ Ἥρα τὸν Δία ἐγέγραπτο. λέγει γὰρ ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασιν, ὅτι τοὺς σπερματικοὺς λόγους τοῦ θεοῦ ἡ ὕλη παραδεξαμένη ἔχει ἐν ἑαυτῇ εἰς κατακόσμησιν τῶν ὅλων. Ὕλη γὰρ ἐν τῇ κατὰ τὴν Σάμον γραφῇ ἡ Ἥρα καὶ ὁ θεὸς ὁ Ζεύς.*

κόσμον ἀοιδῆς. Dieser Vers wurde von Müller (*Proll.* S. 385) und Gerhard (Über Orpheus S. 65. Nr. 109) auf die orphische 'Hadesfahrt' bezogen, aber es liegt in der That viel näher, ihn mit Schuster der von Plato so viel benutzten Theogonie zuzuweisen. In dieser Theogonie nun standen am Anfang der Weltschöpfung folgende fünf Geschlechter: Uranos, Okeanos, Kronos, Zeus, die Zeuskinder. Das Princip dieser Anordnung machte es notwendig, sämmtliche Kinder des Zeus, nicht blos die ihm von Hera geborenen, aufzuzählen, denn sie gehörten ja alle in gleicher Weise dem fünften Geschlecht an. In dieser Beziehung muss sich also unser orphisches Gedicht von der hesiodeischen Theogonie unterschieden haben, welche im Hinblick auf eine bereits bestehende Heroogonie die Ehen der Menschen mit Götterfrauen nicht behandelt. — Auch aus diesem Teil der orphischen Göttergenealogie liegt, wie es scheint, ein Rest in der Parodie vor. Die 11 Verse nämlich, aus denen der Katalog der Frauen besteht, zerfallen in zwei Abschnitte. Die ersten neun Verse handeln von der Liebe zu Heroinen, und bei ihnen ist immer der Sohn angegeben, den Zeus gezeugt: alle diese Verse können mit ganz leichten Änderungen in die für ein genealogisches Gedicht passende Form gebracht werden und scheinen schon in der Vorlage bei einander gestanden zu haben. Dies beides ist nun bei den beiden folgenden Versen, welche von Göttinnen handeln, nicht der Fall, und es sieht so aus, als ob sie der Parodist oder vielleicht ein späterer Interpolator, um die Liste zu vervollständigen, hinzugefügt habe. Sie unterscheiden sich schon äusserlich von dem Vorhergehenden dadurch, dass der Spross der Verbindung, d. h. eben das für das genealogische Gedicht Wichtige, nicht genannt wird.

Vergleichung der ältesten orphischen Theogonie mit der phoinikischen

Bisher haben wir ausser der Parodie und den Anspielungen bei den älteren Philosophen nur griechische Gedichte mit der orphischen Theogonie verglichen; aber wir müssen, bevor wir diese verlassen, dieselbe auch noch neben die bei Philo erhaltene phoinikische Theogonie stellen. Denn dass diese beiden Gedichte in der That auf das nächste verwandt gewesen sind, das hat ohne Frage der Leser schon längst erkannt. Es stimmt überein zunächst der Grundplan unseres Gedichtes: in beiden Gedichten handelt es sich um eine Reihenfolge von Götterherrschaften, welche nach einem notwendigen Weltenplan sich ablösen. Aber auch die Bedingung, an welche das Schicksal den letzten grossen Umschwung in der Weltherrschaft geknüpft hat, ist die nämliche in dem phoinikischen und in dem griechischen Gedicht: wie bei Orpheus die Vermählung zwischen Zeus und Hera, so ist bei Philo die Vermählung des Demarus und der Astoret das verhängnisvolle Ereignis, welches eintreten muss, bevor die letzte Götterperiode beginnen kann. Diese letzte Götterperiode aber ist ebensowohl bei Philo als bei Orpheus eine schöne und selige, im Gegensatz gegen die vorletzte. Ebenso zeigt auch die Schliessung der heiligen Ehe selbst eine entschei-

dende Übereinstimmung. *Epigeios-Uranos* ist bei Philo zu *Pontos* geflohen, der zwar bei ihm als König von Berytos gedacht scheint (S. 356), ursprünglich aber ohne Frage das Weltmeer selbst ist; zu ihm nun, also ebenfalls an das Weltmeer, flieht das göttliche Brautpaar, folglich muss in dem phoinikischen Gedicht, ebenso wie in dem griechischen, die Götterehe fern am Rande des Weltmeers vollzogen worden sein. Der gewaltthätige Gott, dessen Herrschaft durch die junge Ehe vernichtet wird, heisst bei Orpheus *Kronos* d. i. nach der sprachlich allein zulässigen Etymologie von κραίνω 'der Fürst': genau dieselbe Bedeutung hat der Name, den das phoinikische Gedicht an dieser Stelle nannte: אל (vgl. איל). Diese Übereinstimmung ist eine so vollkommene, dass fast mit Sicherheit daraus geschlossen werden kann, dass der eine Name nur die Übersetzung des anderen ist. Ganz dasselbe Verhältnis besteht zwischen den Titanen und den Elohim. Zwar wissen wir nicht, wie Pseudo-Orpheus den ersteren Namen erklärte: aber bei Hesiod v. 207 lesen wir:

> *Τοὺς δὲ πατὴρ Τιτῆνας ἐπίκλησιν καλέεσκεν*
> *παῖδας νεικείων μέγας Οὐρανός, οὓς τέκεν αὐτός·*
> *φάσκε δὲ τιταίνοντας ἀτασθαλίῃ μέγα ῥέξαι*
> *ἔργον, τοῖο δ' ἔπειτα τίσιν μετόπισθεν ἔσεσθαι,*

grade diese Etymologie von 'sich strecken' aber ist es, auf die ein phoinikischer Ausleger des Namens אֱלֹהִים sehr leicht verfallen konnte. Indem wir nun aber diese beiden Paare von Namen vergleichen, ergiebt sich von selbst, dass der griechische die Übersetzung des phoinikischen ist. Die phoinikischen Worte kommen auch sonst in der Sprache vor, die griechischen mussten zu diesem Zwecke erst erfunden werden, weil mit den bestehenden Vocabeln das Wortspiel des Namens nicht wiedergegeben werden konnte. Auch darin zeigt sich deutlich die griechische Übersetzung, dass sie die offenbar in der Geschichte zusammengehörigen Namen *El* und *Elohim* nicht durch verwandte oder doch ähnlich klingende Worte wiederzugeben vermag. Ganz dasselbe Verhältnis zeigt sich, sowie wir die Namen der Eltern des Kronos betrachten. Bei Pseudo-Sanchuniathon sind diese Namen *Ἐπίγειος ἢ Αὐτόχθων* und *Γαῖα*. Als phoinikisches Äquivalent des ersteren Namens ergab sich sehr wahrscheinlich תֵבֵל d. i. der zeugende (Erdboden): eine andere Übersetzung wäre: 'der (den Samen) ausströmende'. Auf diese ursprünglichste Bedeutung nun scheint der phoinikische Bericht bei der Gelegenheit eingegangen zu sein, als er erzählte, dass aus dem Blute des entmannten Göttervaters die Flüsse der Erde hervorquollen. Hier bot sich nun für den Übersetzer eine grosse Schwierigkeit, da es im Griechischen ebenso wenig ein entsprechendes Wort für das phoinikische giebt, wie im Deutschen. Warum er grade Okeanos wählte, wissen wir nicht, da uns jeder Anhalt fehlt, an welches Stammwort er

dabei denken mochte[15]); das aber leuchtet sofort ein, dass der spätere griechische Mythos, wonach alle Flüsse aus Okeanos hervorgegangen sind, irgendwie als Ursache oder als Folge mit unserm Mythos in Verbindung steht. Deutlicher ist der Name *Τηθύς*, der von *Τήθη* Nährerin abgeleitet werden muss: offenbar war in der phoinikischen Kosmogonie die Erde schon in ihrem Namen als die 'nährende' bezeichnet, im Gegensatz zu *תֵּבֵל dem 'zeugenden'. Bisher also haben wir den Pseudo-Orpheus als einen zwar nicht sehr gewandten, aber um so treueren Übersetzer des phoinikischen Gedichtes kennen gelernt. Aber einige Abweichungen finden sich doch auch. Zweifelhaft ist zunächst, ob die phoinikische Kosmogonie den 'Himmel' zum Vater des 'Bodens' machte, wie der Übersetzer den Uranos zum Vater des Okeanos. Bei Sanchuniathon zwar heisst *Ἐλιοῦν*, *Ὕψιστος* (עליון) Vater des *Ἐπίγειος*, was leicht griechisch durch *οὐρανός* wiedergegeben werden mochte; aber es ist nicht ganz sicher, dass hier bereits die Bearbeitung der Theogonie beginnt. Noch zweifelhafter ist es, ob die Gattin jenes Eliun, *Βηρούθ*, correct durch *Γαῖα* wiedergegeben worden ist, denn wir würden in diesem Falle eine sehr lästige Häufung von Bezeichnungen der Erde haben. Dies ist indessen eine verhältnismässig gleichgültige Änderung, deren Erklärung vielleicht damit zusammenhängt, dass die griechische Übersetzung in dem Namen der Kinder die Beziehung auf die Erde ganz hatte fallen lassen. Aber in einem wichtigen Punkte wenigstens ist der Übersetzer allerdings frei verfahren. Demarus und Astoret sind Kinder des Epigeios und der Ge, dagegen heissen des Zeus und der Hera Eltern nicht wie zu erwarten wäre, Okeanos und Tethys, sondern Kronos und Rheia. Dies würde sich sehr einfach erklären, wäre Zeus bereits vor unserm Mythos Kronion gewesen; indessen in diesem Fall wäre doch die genaue Entsprechung von אל = *Κρόνος* sehr auffällig. Wahrscheinlicher war es ein sachliches Bedenken, das den Übersetzer veranlasste, von seiner Vor-

Abweichungen der ältesten orphischen Kosmogonie von der phoinikischen Vorlage

15) *Okeanos*, als Vater der Götter und Menschen, glaubten die späteren Griechen auch in verschiedenen orientalischen Theogonien vorzufinden, z. B. in einer ägyptischen Lehre, wo der 'Nilgott' die Stelle des Okeanos einnahm. Vgl. die oben S. 442 besprochenen Stellen, von denen zwei (Diod. *c.* 19 und 96) sogar die Vermutung nahe legen, dass 'Okeanos' die Entstellung einer ägyptischen sacralen Bezeichnung des heiligen Stromes sei: eine Vermutung, die mindestens nicht sicher sein würde, weil in den hieroglyphischen Texten eine zweifellose Entsprechung bisher nicht nachgewiesen ist, Hekataios aber, auf den die diodorische Notiz zurückgeht, in seinen Angaben über ägyptische Bezeichnungen nur mit Vorsicht zu gebrauchen ist (siehe oben S. 426). Nach dem Verfasser der *philosophumena* V. 1. *p.* 156 Cruice stützten die Naassener ihre kosmogonischen Theorien ebenfalls auf die altgriechische Ansicht von Okeanos: *οὗτός φησίν ἐστιν Ὠκεανὸς 'γένεσίς τε θεῶν γένεσίς τ' ἀνθρώπων', ἐκ παλιῤῥοίας τρεφόμενος αἰεί, ποτὲ ἄνω, ποτὲ κάτω. Ἀλλ' ὅταν, φησὶ, κάτω ῥέῃ ὁ Ὠκεανὸς γένεσίς ἐστιν ἀνθρώπων. ὅταν δὲ ἄνω ἐπὶ τὸ τεῖχος καὶ τὸ χαράκωμα καὶ τὴν Λευκάδα πέτρην, γένεσίς ἐστι θεῶν.*

lage abzugehn. Die phoinikische Version beruht darauf, dass die Söhne sich die Gemahlinnen des entthronten Vaters teilen: ähnliches scheint im alten Orient öfters vorgekommen zu sein (vgl. z. B. 2. Sam. XVI. 22; Manetho *FHG* II. 573. *fr.* 50 u. ö.), war aber dem Griechen so anstössig, dass es meines Wissens in der griechischen Litteratur, die doch sonst nicht an Prüderie leidet, nie zur Motivirung der Begebenheiten verwendet wird. Indem nun der Bearbeiter Zeus als Sohn des Okeanos fallen liess, opferte er zwar viele Schönheiten des Gedichtes, aber er hat es doch verstanden, die entstandene Lücke zugleich auf die einfachste und sinnreichste Weise auszufüllen, indem er mit kühner Freiheit dem Zeus gradezu den Kronos zum Vater gab. Denn dadurch wurde Schuld und Strafe, die in der phoinikischen Erzählung nur äusserlich gleichwertig waren, erst innerlich gleichwertig: wie der Sohn den Vater gestürzt hat, so ist es auch ihm bestimmt, wieder von dem eigenen Sohn gestürzt zu werden. Also auch hier, wo wir wieder im Stande sind, ein längeres griechisches Gedicht mit seiner morgenländischen Vorlage zu vergleichen, zeigt sich der griechische Bearbeiter zwar im allgemeinen als ein getreuer Übersetzer; wo aber seine Vorlage den Bedürfnissen seines Publicums nicht entspricht, da hat er bereits Freiheit genug, dieselbe kühn und glücklich umzugestalten. Und doch ist diese Bearbeitung vor alle uns in ihrer ursprünglichen Gestalt erhaltenen griechischen Litteraturdenkmäler zu setzen! Die *Διὸς ἀπάτη* ist nicht die einzige Episode der Ilias, welche auf unser Gedicht Rücksicht nimmt. Mehrfach nehmen in der Ilias Meeresgottheiten flüchtige Götter, welche von ihren Feinden verfolgt werden, auf. Zu *Thetis* flüchtet *Dionysos*, als ihn *Lykurgos* bedroht (Z 135), bei derselben findet *Zeus* Hülfe, als sich die anderen Götter gegen ihn empört haben (*A* 396). Diese Züge sind der Flucht des *Uranos*, *Demarus* und der *Astoret* zu '*Pontos*', der Flucht des *Zeus* und der *Hera* zu *Okeanos* so ähnlich, dass sie kaum anders, denn als freie Nachbildungen des phoinikischen Mythos gelten können. Wenn Kronos erst von dem Übersetzer zum Vater des Zeus gemacht worden ist, so würde sogar jeder Vers der beiden Gedichte, in denen Kronos, Zeus Kronion und der Kronide vorkommen, die Existenz unserer Übersetzung bereits voraussetzen. Auf diesen Punkt aber wollen wir, da er nicht ganz sicher ist, kein entscheidendes Gewicht legen, und zwar dies um so weniger, da es ja auch ohnehin feststeht, dass entweder Pseudo-Orpheus selbst, oder doch eine zwischen ihm und der phoinikischen Vorlage stehende Theogonie nicht blos den Redactoren, sondern auch einem Teil der Dichter unserer Ilias bekannt war.

Das Gedicht nun, das wir jetzt bereits in zwei Sprachen nachgewiesen haben, war nicht ein Werk wie viele andere, sondern in beiden Litteraturen das angesehenste theogonische Gedicht. Innerhalb der phoinikischen Litteratur ist es weit über ein halbes Jahrtausend von Bedeutung gewesen,

es gehörte schliesslich zu den wenigen, die den Untergang dieser Litteratur überdauerten. Nicht weniger als drei griechische Übersetzungen des phoinikischen Gedichtes sind nachweisbar: die philonische, eudoxische und pseudoorphische. Aber auch innerhalb der griechischen Litteratur gewann das Werk eine entscheidende Bedeutung. Noch Plato citirte es mit entschiedener Bewunderung; in älterer Zeit setzt nicht blos die Ilias dasselbe voraus, sondern alle übrigen Theogonien (insbes. die zum hesiodeischen Kreise gehörigen) suchen die verschiedenen in unserm Gedicht enthaltenen poetischen Motive im einzelnen auszuführen.

Jüngere orphisirende Litteratur

Das eben besprochene 'orphische' Gedicht ist von den fragmentarisch erhaltenen Gedichten wahrscheinlich dasjenige, in welchem die eigentümlichen 'orphischen' Ideen am wenigsten hervortreten: dies würde sich passend mit der Ansicht Susemihls[16]) vereinigen lassen, dass an Orpheus sich ursprünglich nur die Vorstellung eines Kitharoden heftete, und dass ihn erst die Orphiker der Peisistratidenzeit zu einem Dichter mystischer Epen gemacht hätten. Diese Ansicht wird sich uns aber nicht bestätigen, wir werden vielmehr finden, dass von Haus aus Orpheus der in den Mysterien verehrte singende *Dionysos* war. Wenn demnach von Alters her unser Gedicht den Namen des Orpheus trug — und an eine Namensänderung zu denken, liegt nicht der mindeste Grund vor — so müssen, die Mysterien selbst ursprünglich sich in verhältnismässig einfacher Sprache bewegt, und der Mysticismus sich erst allmählich in ihnen herausgebildet haben. Diese Art der Umbildung ist aber, an sich betrachtet, bei weitem die wahrscheinlichste. — Wie dem auch sein mag, jedenfalls müssen wir zur Betrachtung der übrigen Theogonien in den dunkelen mystischen Kreis treten. Der Mysticismus beginnt schon mit der Benennung der einzelnen Gedichte. Nur wenige mystisch-theogonische Werke werden unter echten oder auch nur glaublichen Namen überliefert, die meisten geben sich als Werke von Weisen der Vorzeit, des Musaios, Orpheus oder Linos aus. Da konnte es sich denn leicht ereignen, dass auf denselben alten Weisen mehr als eine Fälschung derselben Gattung kam, wie es z. B. hinsichtlich der orphischen Theogonie wirklich überliefert ist. Wenn antike Schriftsteller denselben Titel eines Werkes von demselben Verfasser anführen, so sind wir bei dieser Litteraturgattung von vornherein noch keineswegs berechtigt anzunehmen, dass sie auch wirklich dasselbe Buch meinen. Ausserdem muss man bei dieser Art von Schriften immer mit dem sonst so seltenen Falle rechnen, dass ein Schriftwerk viel früher entstanden ist, als es in der Litteratur erscheint. Denn es würde zwar sehr unrichtig sein, wenn man diese ganze Litteratur auf den engen Kreis eines oder mehrerer bestimmt gegliederter Orden einschränken wollte, vielmehr bildeten die hierher

16) Susemihl Philol. Jahrbb. CIX. (1874) S. 675.

gehörigen Werke eine feste Gattung, für die eine bestimmte litterarische Form überliefert war, und in der sich ebenso gut wie in jeder andern Dichtungsgattung ein Jeder, der den Beruf in sich fühlte, versuchen mochte; aber darum konnten doch dergleichen kosmogonische Gedichte im engeren Kreise halb religiöser, halb philosophischer Genossenschaften circuliren, aus deren Beschränkung sie erst später, möglicherweise sehr viel später vor ein grösseres Publicum traten. — Das wenige nun, was wir mit einiger Sicherheit schliessen können, ist das folgende. Unter dem Namen des *Linos* sind einige Verse theogonischen Inhalts überliefert, welche teils auf eine 'Kosmogonie'[17]), teils auf ein Werk *περὶ φύσεως κόσμου*[18]) zurückgeführt werden. Hinsichtlich des Inhaltes der Fragmente würde nichts im Wege stehen, beide Werke für identisch zu halten. Es wurde in ihnen die ursprüngliche Einheit aller Dinge, ihr Auseinandergehen durch eine trennende Kraft (*ἔρις*) und ihre periodische Wiedervereinigung gelehrt. So heisst es bei Stobaios:

Theogonisches Gedicht des Linos'

ὡς κατ' ἔριν συνάπαντα κυβερνᾶται διὰ παντὸς·
ἐκ παντὸς δὲ τὰ πάντα, καὶ ἐκ πάντων πᾶν ἐστι.
πάντα δ' ἕν ἐστιν, ἕκαστον ἑνὸς μέρος, ἦν ἓν ἅπαντα.
ἐκ γὰρ ἑνός ποτ' ἐόντος ὅλου τάδε πάντ' ἐγένοντο·
ἐκ πάντων δέ ποτ' αὖθις ἓν ἔσσεται ἐν χρόνου αἴσῃ,
*αἰὲν ἓν ὂν καὶ πολλά, καὶ οὐ κατὰ ταὐτὸν *ἀθροισθέν.*

Diese Vorstellungen stehen sowohl Herakleitos wie Empedokles nahe; mit dem Ersteren stimmt wohl auch die Dauer der Weltperiode überein, welche auf 10,800 Jahre[19]), d. h. auf die Dauer der Tage eines bürgerlichen Jahres multiplicirt mit der Zahl der Tage eines synodischen Monates von $29^1/_2$ Tag berechnet wird: Herakleitos und der angebliche Linos setzten das Weltjahr entweder gleich einem Sonnenjahr, von dem jeder Tag einen Mondmonat

17) Diog. Laert. *prooem.* § 4 *τὸν δὲ Λίνον παῖδα εἶναι Ἑρμοῦ καὶ Μούσης Οὐρανίας· ποιῆσαι δὲ κοσμογονίαν, ἡλίου καὶ σελήνης πορείαν, καὶ ζώων καὶ καρπῶν γενέσεις. τούτῳ ἀρχὴ τῶν ποιημάτων· Ἦν ποτέ τοι χρόνος οὗτος, ἐν ᾧ ἅμα πάντ' ἐπέφυκεν· ὅθεν λαβὼν Ἀναξαγόρας πάντα ἔφη χρήματα γεγονέναι ὁμοῦ, νοῦν δὲ ἐλθόντα αὐτὰ διακοσμῆσαι.*

18) Stobaeus, *ecl. phys.* I. 11. 5. Gesammelt sind die philosophischen *Linos*fragmente z. B. bei Mullach *fragm. phil. Graec.* I. (Paris 1860) S. 156.

19) Censor. *d. d. n. c.* 18. § 11 *nam his alternis temporibus mundus tum exgignescere tum exaquescere videtur. Hunc Aristarchus putavit esse annorum vertentium IICCCCLXXXIIII, Aretes Dyrrhachinus VDLII, Heraclitus et Linus XDCCC, Dion XDCCCLXXXIIII, Orpheus CXX, Cassandrus tricies sexies centum milium.* Dagegen Plut. *plac. phil.* II. 32 (Diels *doxogr.* S. 363) *τὸν δὲ μέγαν ἐνιαυτὸν οἱ μὲν ἐν τῇ ὀκταετηρίδι τίθενται, οἱ δ' ἐν ἐννεακαιδεκαετηρίδι, οἱ δ' ἐν τοῖς ἑξήκοντα ἑνὸς δέουσιν· Ἡράκλειτος ἐκ μυρίων ὀκτακισχιλίων ἡλιακῶν.* Genau wäre $365\frac{1}{4} \times 29\frac{1}{2} = 10774\frac{7}{8}$; die Zahl 10774 ist wohl im Text des Censorinus für Dio einzusetzen. — Vgl. über Herakleitos Zeller Gesch. der gr. Phil. I[4]. 640.

währte, oder aber gleich einem Mondmonat, von dem jeder Tag ein Sonnenjahr währte. — Die bisherigen Citate stimmen demnach innerlich so wohl zusammen, dass trotz des verschiedenen Titels kein Bedenken vorliegt, sie auf dasselbe Werk zu beziehen. Wenigstens verwandt war dieses sehr wahrscheinlich auch der theogonischen Schrift, welche Pausanias dem alten Linos aberkennen möchte[20]) und derjenigen, wegen deren Celsus[21]) den Linos zusammen mit Orpheus, Musaios und Pherekydes nennt. — Celsus und Pausanias würden die ältesten directen Zeugen für eine Theogonie des Linos sein, und Schoemann setzt deshalb auch ihren Ursprung in so späte Zeit; dies aber ist sicher irrig, da die Stelle des Censorinus unzweifelhaft auf Varro zurückgeht[22]). Die daraus sich ergebende Erkenntnis, dass eine später ziemlich häufig citirte Litteraturclasse mindestens volle zwei Jahrhunderte älter ist als der erste dieselbe citirende Schriftsteller, macht recht klar, wie wenig bei dieser ganzen mystischen Litteratur auf den zufälligen Umstand eines ersten Citates zu geben ist. Wir sind eben für die Zeitbestimmung lediglich auf innere Gründe angewiesen, und diese lehren, wie mir scheint, nichts weiter, als dass unser Gedicht Gedanken enthielt, welche zuerst im sechsten Jahrhundert v. Chr. die hellenische und orientalische Welt bewegten, und dass es dieser Zeit angehören kann, freilich aber nicht angehören muss. — Mit Linos zusammen nennt Diogenes den Musaios[23]), und wirklich stimmt das, was er aus ihm mitteilt, *ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίγνεσθαι καὶ ἐς ταὐτὸν ἀναλύεσθαι* mit dem Werke des Linos so weit überein, dass eine Verwandtschaft des Inhaltes nicht abgewiesen werden kann. Das dritte Buch dieses Werkes enthielt die Geschichte der Titanen (Titanographie). Allerdings kann die Zugehörigkeit dieses Buches zu dem kosmologischen Hauptwerk des 'Musaios' nur aus einer schwerlich ganz correct überlieferten Notiz eines Scholiasten gefolgert werden, aber einmal versteht es sich von selbst, dass in einer Kosmologie die Geschichte der Titanen nicht fehlen konnte, sodann aber citirt derselbe Scholiast, und zwar aus derselben Quelle, wie sich aus der gleichzeitigen Erwähnung des nämlichen Pherekydes ergiebt, das dritte Buch *τῶν εἰς Μουσαῖον ἀναφερομένων* — eine allgemeine Angabe, die eben nur das Hauptwerk des Musaios be-

Theogonisches Gedicht des 'Musaios'

20) Paus. VIII. 18. 1 spricht von der Genealogie der *Styx* bei Hesiod und fährt fort: *ἐοικότα δὲ πεποιηκέναι τούτοις καὶ Λίνον φασίν· ἐμοὶ δ' ἐπιλεγομένῳ παντάπασιν ἐφαίνετο ταῦτά γε εἶναι κίβδηλα* vgl. II. 19. 8; IX. 29. 9.

21) Origin. *contra Cels.* I. 17. *p.* 40. 41 L.

22) Abgesehen von den Gründen, welche ich 'Hermes' X. 51—60 zu entwickeln versucht habe, folgt dies schon daraus, dass der sonst ganz unbekannte Aretes, der mit Linos zugleich erwähnt wird, noch an einer andern Stelle des Censorinus 21. 3 in einer ausdrücklich auf Varro zurückgeführten Stelle erscheint. Auch Dion wird von Varro (Aug. *c. d.* 21. 8. 2) citirt.

23) Die Fragmente sammelt z. B. Mullach *fr. phil. Graec.* I. 158.

zeichnen kann. An der Zusammengehörigkeit der beiden Notizen kann übrigens um so weniger ein Zweifel sein, da sie sich wahrscheinlich sogar auf zwei dicht bei einander stehende Stellen im Werk des 'Musaios' beziehn; beide Fragmente beschäftigen sich nämlich mit dem delphischen Heiligtum[24]). Daraus aber ergiebt sich eine wichtige Folgerung hinsichtlich des Inhaltes der Titanographie. In dem ausdrücklich auf sie zurückgeführten Fragment ist von der Reise des Kadmos nach Delphoi die Rede, und wenn sich das zweite Fragment eben darauf bezieht, so muss dieselbe sogar ausführlich beschrieben gewesen sein. Es ist auch gar nicht abzusehen, was eine gelegentliche Anführung dieser Reise in einer Titanomachie bezweckt haben könnte. Dagegen erklärt sich die ausführliche Darstellung derselben leicht unter der doppelten Voraussetzung, dass in dem Gedicht erstens die Zerreissung des *Dionysos-Zagreus* durch die Titanen beschrieben, und zweitens dieser Dionysos (resp. der als Dionysos wiedergeborene Zagreus) zum Sohn der *Semele*, zum Enkel des *Kadmos* gemacht war. Da eben in Delphoi die Glieder des von den Titanen zerrissenen Dionysos im Dreifuss geruht hatten, so ergaben sich mannichfache Beziehungen für die Fahrt des Ahnherrn nach der Apollostadt. Dies Resultat, dass das Gedicht den *Zagreus*mythos darstellt, wird insofern sich später bestätigen, als sich zeigen wird, dass jener Mythos in diesem Litteraturkreise eben das bedeutete, was Diogenes als den Grundgedanken unseres Gedichtes bezeichnete: *ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίγνεσθαι καὶ ἐς ταὐτὸν ἀναλύεσθαι.* — Nachdem sich herausgestellt hat, dass zwei von den Musaioscitaten des Apolloniosscholiasten auf dieselbe Mittelquelle zurückgehn und aus demselben Buche des Musaios stammen, liegt es nahe, zu fragen, ob nicht andere Fragmente eben dieses Buches bei jenem Scholiasten vorliegen. Die Bejahung dieser Fragen wird schon dadurch sehr empfohlen, dass noch an einer dritten Stelle die für die Mittelquelle charakteristische Miterwähnung des Pherekydes sich findet[25]). Es handelt sich dort um eine Vermählung des Zeus und der *Asteria* und die Geburt der *Hekate*. Damit hängt nun ein viertes Musaioscitat desselben Scholiasten [III. 10. 35] zusammen, in welchem gesagt wird, dass *Zeus* die *Asteria* dem *Perses* gegeben habe. Auch diese Angabe ist demnach der Geschichte der Titanen entnommen, in die sie ja ohnehin ihrem Inhalte nach gehört. Durch den

24) *Schol. Ap. Rh.* III. 1179 *ἐν δὲ τῇ γ̄ *Μουσαῖος Τιτανογραφίᾳ λέγεται, ὡς Κάδμος ἐκ τοῦ Δελφικοῦ ἐπορεύετο, προκαθηγουμένης αὐτῷ τῆς βοός.* Auf dieselbe Stelle bezieht sich auch das *Schol.* zu IV. 156 *ἡ δὲ ἄρκευθος δένδρον τι ἀκανθῶδες, Ἀπόλλωνος ἴδιον, ὡς ἱστορεῖται ἐν τρίτῳ τῶν εἰς Μουσαῖον ἀναφερομένων.* Der Juniperus stand eben in Delphoi, von wo Kadmos aufbrach. — Über des Musaios Titanographie vgl. Eberhard *de Pampho et Musaeo diss. Monast.* S. 49.

25) *Schol. Ap. Rh.* III. 467.

Inhalt gewinnen wir wohl noch ein fünftes Citat aus dem dritten Buch. Es werden nämlich von dem Apolloniosscholiasten[26]) nach Musaios zwei Arten von Musen unterschieden, von denen die älteren *μετὰ Κρόνον*, d. h. von *Uranos* und *Gaia*, die jüngeren von *Zeus* und *Mnemosyne* geboren worden seien: offenbar konnten in einer Geschichte der Titanen auch die titanischen Musen erwähnt werden. So haben sich denn ausser dem vereinzelten Citat *περὶ Ἰσθμίων*[27]) sämmtliche Musaioscitate des Apolloniosscholiasten als vielleicht aus der Titanographie stammend erwiesen. Aber auch bei den übrigen Schriftstellern begegnen wohl Citate grade aus diesem Buche häufig. In der astromythologischen Litteratur wird der Name des Musaios nicht selten genannt[28]); alle diese offenbar auf eine Quelle zurückgehenden Stellen handeln teils von der Ernährung des Zeus durch *Amaltheia*, teils aber von den *Hyaden* und *Pleiaden*, d. h. also von zwei Gegenständen, die beide der Geschichte der Titanen angehört haben können. Das Fell der Amaltheia kam noch in der Titanomachie vor, und darauf bezieht sich ein von Lactantius erhaltenes Musaiosfragment[29]). Ebenfalls auf das dritte Buch der Kosmologie könnte ein von Pausanias erhaltenes Fragment zurückgehen, welches den Triptolemos zum Sohn des *Okeanos* und der *Gaia* machte[30]), sofern nämlich — wie es sehr wahrscheinlich ist — die von Pausanias genannten *ἔπη* unser Werk und nicht etwa den sonst noch in Betracht kommenden eleusinischen Hymnos bezeichnen. Sehen wir von einigen andern zweifelhaften Citaten ab, so gehören demnach vielleicht alle erhaltenen Bruchstücke des theogonischen Werkes, das den Namen des Musaios trug, dem dritten Buch an; das bewiese, dass entweder alle Citate aus einem einzigen Schriftsteller stammen, oder aber dass in der alexandrinischen Periode eben nur dies eine Buch noch erhalten war. — Über das Alter des Werkes ist selbst eine Approximativbestimmung unzulässig: hinsichtlich des Inhaltes würde wieder nichts im Wege stehen, dasselbe bis in das sechste

26) *Schol. Ap. Rh.* III. 1. Zum Verständnis dieser Stelle ist der Grundgedanke dieses Gedichtes, wie sich derselbe aus der Vergleichung mit den unten zu besprechenden jüngeren 'orphischen' Theogonien ergiebt, zu beachten. 'Musaios' nimmt offenbar eine periodische Welterneuerung an und meint, dass nach derselben das Gleiche in gleicher Form erscheine. Die jüngeren Musen sind nichts als die bei der Welterneuerung wiedergeborenen alten.

27) *Schol. Ap. Rh.* III. 1240.

28) Über *Amaltheia:* Erat. *catast.* c. 13; Hyg. *poet. astr.* II. 13; *Schol. Germ.* 73. 8; 133. 14; über die *Hyaden (Pleiaden):* Hyg. *poet. astr.* II. 21; *Schol. Germ.* 75. 10; 136. 12; 150. 1.

29) Lact. *inst. div.* I. 21.

30) Paus. I. 14. 3 *ἔπη δὲ ᾄδεται Μουσαίου μέν, εἰ δὴ Μουσαίου καὶ ταῦτα, Τριπτόλεμον παῖδα Ὠκεανοῦ καὶ Γῆς εἶναι.* Den Hymnos an Demeter bezeichnet Pausanias ausdrücklich als echt I. 22. 7: *καὶ ἔστιν οὐδὲν Μουσαίου βεβαίως ὅτι μὴ μόνον ἐς Δημήτερα ὕμνος Λυκομίδαις* vgl. IV. 1. 5.

Jahrhundert hinaufzurücken, da selbst die befremdlichen titanischen Musen bei Alkman und Mimnermos nachweisbar sind; aber es könnte trotzdem mehrere Jahrhunderte jünger sein.

Theologie des 'Thamyris'

Zu den am frühesten untergegangenen und deshalb wahrscheinlich ältesten Schriften der Gattung gehört die 'Theologie' des Thamyris angeblich von 50,000 Versen. Sie wird von Suidas (*Θαμ.*) citirt und ist vielleicht mit der von Tzetzes *Chil.* 7. 96 ff. genannten Kosmogonie identisch; einen Teil des Werkes könnte der von Plutarch wahrscheinlich nach Herakleides von Sinope citirte Titanenkampf[31]) ausgemacht haben. Keiner der erhaltenen Schriftsteller scheint einen Vers dieses Buches gelesen zu haben, auch Herakleides nicht; Plato spricht von Gedichten des Thamyris (Ion 533 B u. C), aber wir wissen nicht, ob sie nicht mit den ebenfalls von ihm genannten Hymnen (*legg.* 829 E) identisch und mithin von der Theologie verschieden waren.

Jüngere theogonische Gedichte des 'Orpheus'

Am umfangreichsten und deshalb für uns am schwersten zu ordnen ist die jüngere theogonische Litteratur, welche unter dem Namen des Orpheus gieng[32]). Schon in der früheren alexandrinischen Zeit scheint die Menge der auf Orpheus zurückgeführten Schriften so gross gewesen zu sein, dass eine litterarhistorische Übersicht nötig wurde[33]), und im Verlaufe der folgenden Zeit würde der Umfang sich noch immer vergrössert haben, hätte nicht immer die jüngere Litteratur die ältere verdrängt. Das wichtigste Zeugnis zur Scheidung der verschiedenen orphischen theogonischen Gedichte ist das des Damaskios (*de princ.* S. 380 ff. Kopp). Damaskios sondert zwischen drei theogonischen Darstellungen, von denen die erste als die *φερόμεναι αὗται ῥαψῳδίαι Ὀρφικαί* oder als *συνήθης Ὀρφικὴ θεολογία*, die zweite als die Theologie *κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον, εἴπερ μὴ καὶ ὁ αὐτός ἐστιν*, die dritte als *ἡ παρὰ τῷ Περιπατητικῷ Εὐδήμῳ ἀναγεγραμμένη ὡς τοῦ Ὀρφέως οὖσα θεολογία* be-

Die drei von Damaskios beschriebenen 'orphischen' Gedichte

31) Plut. *de mus.* III. 6 *πεποιηκέναι δὲ τοῦτον ἱστορεῖται Τιτάνων πρὸς τοὺς θεοὺς πόλεμον.*

32) Aus der grossen Zahl der neueren Untersuchungen sei hier erwähnt: Zoega Abhandl. herausgeg. von Welcker S. 215 ff.; Lobeck *Aglaopham.* I. 465—593; Giseke 'das Verzeichnis der Werke des Orpheus bei Suidas' Rhein. Mus. VIII. (1853) S. 70—121; Bernhardy Grundriss der griechischen Litteratur II. 1^3. (Halle 1867) S. 425 ff.; Schuster *de veteris Orphicae theogoniae indole* Leipz. 1869 (recens. von Giseke Philol. Anz. V. 22); Susemihl Philol. Jahrbb. CIX. (1874) S. 666—676; Al. Riese 'Orpheus und die myth. Thraker' *ib.* 1877. S. 224—240; Zeller Gesch. der gr. Phil. I^4. 79—89; Bergk griech. Litt. II. 93 ff.

33) Dem Epigenes wird eine Schrift *περὶ τῆς εἰς Ὀρφέα* (*ἀναφερομένης*) *ποιήσεως* zugeschrieben. Clem. *Str.* I. 21 [S. 571 A *ed.* Sylb. 1688] *Ἐπιγένης ἐν τοῖς περὶ τῆς εἰς Ὀρφέα ποιήσεως Κέρκωπος εἶναι λέγει τοῦ Πυθαγορείου τὴν εἰς Ἅιδου κατάβασιν καὶ τὸν ἱερὸν λόγον.*; *cf.* Lob. *Aglaoph.* S. 340.

zeichnet wird. Allerdings wird, wie sich aus dieser Aufzählung ergiebt, die zweite Theogonie nicht ausdrücklich orphisch genannt, und da Damaskios im Vorhergehenden nur bemerkt hat, dass er die griechischen, nicht dass er die orphischen Theogonien darstellen wolle, und da der Leser nicht einmal ahnen kann, dass es mehrere orphische Theogonien giebt, so liegt es nicht blos viel näher, sondern es ist eigentlich allein zulässig, zu *ἡ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον* nur *θεολογία* und nicht *Ὀρφικὴ θεολογία* zu ergänzen; indessen da grade diese auf Hieronymos und Hellanikos zurückgeführte Theogonie mit einer von Athenagoras als orphisch bezeichneten identisch ist, so müssen auch wir sie in diesen Kreis ziehen, wobei wir es unentschieden lassen, ob Damaskios sich blos sehr unklar ausgedrückt oder diese Theologie wirklich dem Orpheus abgesprochen habe. — Von der dritten Theologie nun, die von Eudemos als orphisch bezeichnet werde, teilt Damaskios, da sie über die intellectuelle Welt als über etwas Unaussprechliches und Unerkennbares schweige und gleich mit der Nacht beginne, nichts mit: was glücklicherweise deshalb kein grosser Verlust ist, da wir über dieses theogonische Gedicht, wie wir sahen, aus anderen Quellen genügend unterrichtet sind. Die beiden anderen 'Theologien' bespricht Damaskios zwar ziemlich eingehend; er giebt indessen den Inhalt derselben nur insoweit an, als er zeigen kann, dass derselbe sich mit der eigentümlichen Triadenlehre der Neuplatoniker vereinigen lasse. Soweit nämlich die verworrenen und wahrscheinlich durch Textcorruptel vielfach entstellten Worte überhaupt einen klaren Sinn erkennen lassen, ist der Inhalt der Darstellung ungefähr der folgende. In der 'rhapsodischen' Theologie unterscheiden die Philosophen, d. h. die Neuplatoniker, drei Triaden

a) Die von Eudemos gelesene

b) Die rhapsodische

I. *πατήρ*

1) *πατήρ*: *Χρόνος*

2) *δύναμις*: *Αἰθήρ*, *Χάος*

3) *νοῦς*: *Ὠόν*

II. *δύναμις*

*1) *πατήρ*: *τὸ κυούμενον*

*2) *δύναμις*: *τὸ κύον* (s. A. 34) *ἢ τὸν ἀργῆτα χιτῶνα ἢ τὴν νεφέλην ... ἄλλοτε γὰρ ἄλλα περὶ τοῦ μέσου φιλοσοφοῦσιν*

3) *νοῦς*[34])

III. *Νοῦς*

34) Überliefert sind hinter *τὸ κύον* die mir in dem gegenwärtigen Zusammenhang unverständlichen Worte *ᾠὸν τὸν θεόν*.

1) πατήρ: Φάνης
2) δύναμις: Ἠρικαπαῖος
3) νοῦς: Μῆτις[35]).

Die zweite dieser von früheren Philosophen aufgestellten Triadeneinteilung befriedigt indessen unsern Philosophen nicht, weil sie erstens in sich selbst nur unter Zuhülfenahme von nicht orphischen Vorstellungen (ἄλλα τινὰ προσεπινοοῦντες οὐδὲν τῷ Ὀρφεῖ προσήκοντα) die notwendige Formel πατήρ, δύναμις, νοῦς ergebe, zweitens aber auch nicht in dem richtigen Verhältnis der δύναμις zu den beiden anderen Triaden dem πατήρ und dem νοῦς stehe. Diesem letzteren Bedenken nun tritt Damaskios entgegen, indem er die Triaden vielmehr so unterscheidet, dass die erste das ᾠόν (welches ihr letztes Glied ist), die letzte dagegen den aus dem Ei hervorgegangenen Gott bezeichne: alsdann bleibt ihm für die zweite Trias nur übrig, den im Ei vorgebildeten Gott, der nun wirklich eine δύναμις ist, zu setzen. Dadurch erledigt sich ihm nun auch das erste der beiden Bedenken: er setzt nämlich als die drei Teile der zweiten Triade die nämlichen an, die er seinen Vorgängern folgend, der dritten zugeschrieben hatte, indem er glaubt, dass die drei Naturen, in die sich der geborene Gott spaltet, bereits dynamisch im Embryo vorhanden gewesen seien (μήποτε δὲ καὶ τὴν μέσην τριάδα θετέον κατὰ τὸν τρίμορφον θεὸν, ἔτι κυόμενον ἐν τῷ ᾠῷ). — Verhältnismässig einfacher gelingt es ihm, die drei Triaden in der Theologie κατὰ τὸν Ἱερώνυμον καὶ Ἑλλάνικον nachzuweisen. Er nimmt nämlich an, der Verfasser habe die erste Einheit der ersten Trias als unaussprechlich verschwiegen, und gelangt so zu folgender Triadeneinteilung:

c) Die Theologie nach Hieronymos und Hellanikos

I. πατήρ
1) πατήρ: —
2) δύναμις: ὕδωρ, ὕλη
3) νοῦς: der drachengestaltete Χρόνος oder Ἡρακλῆς mit Ἀνάγκη oder Ἀδραστεία

II. δύναμις
1) πατήρ: Αἰθὴρ νοερός
2) δύναμις: χάος ἄπειρον
3) νοῦς: Ἔρεβος ὀμιχλῶδες

III. νοῦς
1) πατήρ: ᾠόν (von Χρόνος erzeugt)
2) δύναμις: ἡ δυὰς τῶν ἐν αὐτῷ φύσεων ἀῤῥένος καὶ θηλείας καὶ τῶν ἐν μέσῳ παντοίων σπερμάτων τὸ πλῆθος
3) νοῦς: θεὸς *ἀσώματος vgl. Lob. *Agl.* S. 486*.

35) Wahrscheinlich ist hinter Μῆτιν einzuschieben ὡς νοῦν.

Leider gewinnen wir aus dieser Triadeneinteilung für den Unterschied der beiden theogonischen Darstellungen nicht mehr, als dass in der rhapsodischen Theogonie nicht Wasser und Erde am Anfang standen, und dass der *Erebos* nicht genannt war. Glücklicherweise aber genügen die dürftigen Aufzeichnungen des Damaskios, um die zweite der von ihm genannten Theogonien mit einer von Athenagoras genannten orphischen zu identificiren. Der Apologet führt (*c.* 18. *p.* 84 Otto) den orphischen Vers an: *Ὠκεανός, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται* und fährt fort: *Ἦν γὰρ ὕδωρ ἀρχή, κατ' αὐτόν, τοῖς ὅλοις, ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατος ἰλὺς κατέστη, ἐκ δὲ ἑκατέρων ἐγεννήθη ζῷον δράκων, προσπεφυκυῖαν ἔχων κεφαλὴν λέοντος [καὶ ἄλλην ταύρου], διὰ μέσου δὲ αὐτῶν θεοῦ πρόσωπον, ὄνομα Ἡρακλῆς καὶ Χρόνος. Οὗτος ὁ Ἡρακλῆς ἐγέννησεν ὑπερμέγεθες ᾠόν, ὃ συμπληρούμενον ὑπὸ βίας τοῦ γεγεννηκότος ἐκ παρατριβῆς εἰς δύο ἐῤῥάγη· τὸ μὲν οὖν κατὰ κορυφὴν αὐτοῦ οὐρανὸς εἶναι ἐτελέσθη, τὸ δὲ κατενεχθὲν γῆ κτλ.* Da der Bericht des Damaskios über die Theologie des Hieronymos und Hellanikos, soweit er reicht, vollkommen und zwar auch in solchen Angaben, die sonst in keiner griechischen Theogonie weiter vorkommen, mit dem des Athenagoras übereinstimmt, so ist durch die ziemlich ausführlichen Angaben dieses letzteren auch die zweite der von Damaskios beschriebenen Theologien in ihrem weiteren Verlauf einigermaassen bestimmt. Aber auch die dritte von Damaskios als die 'rhapsodische' oder als die 'gewöhnliche' bezeichnete Theologie des Orpheus können wir mit höchster Wahrscheinlichkeit noch weiter bestimmen. Denn ist schon von vornherein die Vermutung gestattet, dass die in den übrigen Schriften der Schule, zu welcher Damaskios gehörte, sich findenden theogonischen *Orpheus*fragmente auf kein anderes Werk als auf die 'gewöhnliche' Theologie zurückgehn, so gewinnt diese Vermutung durch den Inhalt der neuplatonischen *Orpheus*citate vollkommene Bestätigung. Unglücklicherweise geben die Neuplatoniker bei ihren sehr zahlreichen *Orpheus*citaten nie ein bestimmtes Werk zweifellos an, sondern sie begnügen sich entweder mit der allgemeinen Angabe *Ὀρφεύς* oder sie wählen Bezeichnungen, in welchen nicht ohne weiteres ein Titel gesehen werden kann, wie *ἡ Ὀρφικὴ θεολογία* oder *ὁ θεολόγος*. Bevor also die Neuplatoniker zur Reconstruction der 'rhapsodischen' Theologie verwertet werden, müssen Kriterien für die Zugehörigkeit eines von ihnen erhaltenen Fragmentes zu dieser Theologie gefunden werden. Was zunächst den Umfang der Orphika des Neoplatonismus anbetrifft, so pflegt man denselben neuerdings ziemlich weit anzusetzen; Abel z. B. hat die neuplatonischen *Orpheus*fragmente auf eine ganze Reihe von Schriften verteilt. Eine so grosse Hereinziehung der orphisirenden Litteratur in die Philosophie wäre nun zwar an sich nicht unwahrscheinlich; bezeugt indessen ist sie keineswegs, ja es scheint mir, was denjenigen Kreis der Neuplatoniker anbetrifft,

Identität der zweiten Theologie des Damaskios mit der des Athenagoras

Identität der dritten Theologie des Damaskios mit der von anderen Neuplatonikern citirten

Umfang der von den Neuplatonikern benutzten Orphika

dem die grosse Mehrzahl aller orphischen Fragmente angehört, nicht erwiesen, dass sie auch nur ein einziges anderes Werk lasen, als unser theogonisches. Dass die Hymnen, von denen Marinus *vita Procl.* 20. *p.* 16 Boiss. spricht, nicht als orphische Hymnen, sondern als Hymnen des Proklos selbst zu fassen sind, haben wir bereits oben (S. 555. A. 43) gesehen. Eher noch könnte eine andere Stelle der *vita Procli* (*c.* 27. *p.* 22. *ed.* Boiss.) in Betracht kommen: *καὶ ἐγένετο εἰς Ὀρφέα αὐτῷ σχόλια καὶ ὑπομνήματα στίχων οὐκ ὀλίγων, εἰ καὶ μὴ εἰς πᾶσαν τὴν θεομυθίαν ἢ πάσας τὰς ῥαψῳδίας ἐξεγένετο τοῦτο ποιῆσαι.* Indessen scheint doch bei genauerer Betrachtung die Auffassung nicht statthaft, dass mit dem Ausdruck *θεομυθία* die Summe der übrigen orphischen Schriften mit Ausschluss des 'rhapsodischen' Werkes gemeint sei; denn da dieses doch offenbar auch Theomythien nicht blos in sich fasste, sondern gradezu nur aus Theomythie bestand, wäre die Unterscheidung von Theomythie und Rhapsodien sehr schief. Vielmehr scheint es, als habe Proklos, wie es zu seiner Natur stimmt, und es Marinus selbst durch die Ausdrücke *σχόλια* und *ὑπομνήματα* angiebt, die ihm vorliegenden Orphika in doppelter Weise behandelt: erstens, indem er dem Gedichte folgend einen fortlaufenden Commentar zu den Rhapsodien, und zweitens, indem er eine zusammenhängende Darstellung der orphischen Theomythie gab. Unter diesen Umständen aber verwandelt sich die Bemerkung des Marinus sogar in ein entschiedenes Zeugnis dagegen, dass in dem Kreise des Proklos noch andere Gedichte als das 'rhapsodische' für echt orphisch anerkannt waren. Denn es liesse sich zwar das Fehlen einer bestimmten Titelangabe bei Proklos selbst allenfalls so erklären, dass er bei seinen Lesern eine zu genaue Kenntnis der orphischen Litteratur voraussetzen zu dürfen glaubte, als dass sie der Titelangabe bedurften — wiewohl auch in diesem Fall sehr auffallend sein würde, dass zwar häufig von einer orphischen Stelle auf eine andere verwiesen wird, nie dagegen ausdrücklich auf eine Stelle eines anderen Gedichtes —; Marinus aber musste in der angegebenen Stelle entweder, wenn Proklos auch andere Schriften als die 'rhapsodische' zu behandeln gedachte, dieselben namhaft machen, oder aber, falls der Plan des Proklos sich auf die Erklärung der 'Rhapsodien' beschränkte, dies ausdrücklich hervorheben. Es scheint mir unter diesen Umständen aus dem Zeugnis des Marinus vielmehr das Gegenteil von dem, was daraus gefolgert ist, zu folgen, nämlich dass, wenn auch sehr wahrscheinlich im vierten und fünften Jahrhundert noch manche andere 'orphische' Gedichte circulirten, welche über die Entstehung der Götter handelten, die Neuplatoniker doch nur das 'rhapsodische' anerkannt hatten. Ebenso wenig beweisend scheinen mir die übrigen Andeutungen, aus denen gefolgert worden ist, dass andere orphische Werke wie die *κρατῆρες*, ein angeblich die mystischen Götterzahlen behandelnder *ἱερὸς λόγος*, die *κατάβασις εἰς Ἅιδου* u. s. w. von den Neuplatonikern

Den *Zagreus*- und *Kore*mythos fanden die Neuplatoniker in der ‘Theologie’

citirt werden: diese Andeutungen sind so gänzlich vager und unbestimmter Natur, dass es sich nicht lohnt, die aus ihnen gefolgerten Trugschlüsse zu widerlegen. Nur hinsichtlich der die *Zagreus*- und die *Kore*episode behandelnden Fragmente, welche Abel ohne weiteres den orphischen *τελεταί* zuweist, ist es sowohl wegen der Wichtigkeit dieser Episode als auch wegen der Verbreitung des Irrtums nicht überflüssig, den Nachweis zu führen, dass sie aus unserm Gedichte stammen. Schon früher folgerten Giseke (Rh. Mus. VIII. 76) und Susemihl (Jahrbb. CIX. 672) die Nichterwähnung der Zerreissung des *Zagreus* in dem ‘rhapsodischen’ Gedicht aus den Worten des Clemens (*strom.* VI. *p.* 266. 49 f. *p.* 628 C. *ed.* Sylb. 1688), welcher zu den Versen Od. IX, 372 ff. bemerkt, dass Homer sie wörtlich herübergenommen habe *παρ’ Ὀρφέως ἐκ τοῦ Διονύσου ἀφανισμοῦ· ἔν τε τῇ θεογονίᾳ ἐπὶ τοῦ Κρόνου Ὀρφεῖ πεποίηται*

κεῖτ’ ἀποδοχμώσας παχὺν αὐχένα, κὰδ δέ μιν ὕπνος
ᾕρει πανδαμάτωρ.

Geben wir einmal zu, Clemens habe mit dem *Διονύσου ἀφανισμός* und der *Θεογονία* verschiedene Gedichte bezeichnen wollen, würde daraus folgen, dass in der ‘Theogonie’ die Zerreissung des Zagreus nicht erwähnt wurde? Offenbar keineswegs. Aber es ist sogar höchst unwahrscheinlich, dass Clemens überhaupt zwei Gedichte unterscheiden wollte. Der Titel *Διονύσου ἀφανισμός* kommt weder bei Clemens noch sonst irgendwo vor; es ist also bei der grossen Anzahl von Citaten der in den letzten Jahrhunderten cursirenden orphischen Litteratur im höchsten Maass wahrscheinlich, dass Clemens mit diesem Ausdruck nur einen Teil eines Gedichtes habe bezeichnen wollen. Ähnlich verhält es sich mit dem Titel *Θεογονία*. Dieser Titel fehlt allerdings nicht gänzlich, aber er findet sich doch im Verhältnis zu den zahllosen Citaten überaus selten und zwar nur bei späten Schriftstellern oder in solchen Stellen, wo eine genaue Citirung nicht erforderlich war, wo es vielmehr genügte, den Inhalt des Buches frei anzugeben. Damaskios, der die genaueste Beschreibung davon giebt (380. 381), bezeichnet es als *Ὀρφικὴ θεολογία*. Aber auch Proklos gebraucht diesen Namen bisweilen. Liegt es unter diesen Umständen nicht am nächsten, anzunehmen, dass auch die allergewöhnlichste Bezeichnung des Orpheus bei den Neuplatonikern, nämlich *ὁ θεολόγος*, eben auf diesen Titel *θεολογία* geht[36])? Für das ganze Gedicht also würde des Clemens Bezeichnung *θεο-*

36) Dasselbe Werk scheint auch den Titel *ἱερὸς λόγος* oder *ἱεροὶ λόγοι* geführt zu haben. Diese alte Vermutung beruht auf der Identificirung der *ῥαψῳδίαι* mit den von Suid. genannten *ἱεροὶ λόγοι ἐν ῥαψῳδίαις κδ'*. Die willkürliche Textumstellung Gisekes (Rh. Mus. VIII. 111), durch welche vielmehr die *ἱεροστολικά* zu einem Teil der *ἱεροὶ λόγοι* gemacht werden, scheint mir ebenso wenig wahrscheinlich, als Abels Vermutung, der unter *ἱερὸς λόγος* alle auf die

γονία ungenau sein, dagegen passt sie vorzüglich grade für den von Clemens bezeichneten Abschnitt, in welchem, wie sich aus den citirten Versen ergiebt, die Besiegung des Kronos vorgekommen sein muss. Denn da sich an dieses Ereignis, wie wir sehen werden, unmittelbar die Erschaffung der 'jungen' Götter durch Zeus anschloss, so wird sehr wahrscheinlich der Abschnitt, in welchem diese Begebenheiten erzählt wurden, den Titel *ϑεογονία* geführt haben. Die von Clemens genannten anscheinenden Titel bezeichnen also in Wahrheit nur Teile eines Gedichtes; nun versteht sich aber von selbst, dass sie so ohne weitere Bezeichnung oder Andeutung nicht hätten einander gegenübergestellt werden können, wenn sie nicht d e m s e l b e n Gedicht angehörten. Folglich gehört, da die Theogonie ein Teil der 'Theologie' ist, zu dieser auch der *Διονύσου ἀφανισμός*. Sollte also das von Clemens gelesene Gedicht mit dem von den Neuplatonikern citirten identisch sein, so würden wir in seinen Worten vielmehr ein bestimmtes Zeugnis dafür haben, dass die Rhapsodien auch den *Διονύσου ἀφανισμός* enthielten; sollte dagegen sich herausstellen, dass Clemens und die Neuplatoniker verschiedene orphisirende Schriften lasen, so würde das Zeugnis des Ersteren von selbst zusammenfallen. Eine weitere Bestätigung dafür, dass auch die Legenden von *Zagreus* und *Kore* in den Rhapsodien vorkamen, liegt übrigens in dem Umstand, dass grade der *Kore*mythos ausdrücklich der *ϑεολογία* zugeschrieben wird (Procl. *theol. Plat.* VI. 13. *fr.* 210 Ab.). Ebenso wissen wir auch, dass in der 'Theologie' Dionysos erwähnt war (Procl. *Parm.* I. *p.* 91. *fr.* 91 Ab.). Aber wie sollte es denn

Götterzahlen bezüglichen Fragmente zusammengestellt hat. Aus Jambl. *v. Pyth.* 146. *p.* 304. *ed.* Kiessl. 1815 *οὐκ ἔτι δὴ οὖν ἀμφίβολον γέγονε, τὸ τὰς ἀφορμὰς παρὰ Ὀρφέως λαβόντα Πυϑαγόραν συντάξαι τὸν π ε ρ ὶ ϑ ε ῶ ν λ ό γ ο ν, ὃν καὶ Ἱ ε ρ ὸ ν δ ι ὰ τοῦτο ἐπέγραψεν . . . ib. p.* 306 *δηλοῦται δὴ διὰ τοῦ Ἱ ε ρ ο ῦ λ ό γ ο ν ἢ π ε ρ ὶ ϑ ε ῶ ν λ ό γ ο ν (ἐπιγράφεται γὰρ ἀμφότερα)* folgt zunächst nichts, als dass innerhalb dieser mystischen Litteratur die Titel *ἱερὸς λόγος* und *περὶ ϑεῶν λόγος* oder *ϑεολογία* neben einander zu stehen pflegten, und dies spricht entschieden für die Identität der 'Theologie' mit den 'heiligen Geschichten'. Nicht einmal von der prosaischen 'pythagoreischen' Schrift steht fest, dass sie nur Zahlenmystik enthielt (Zeller Gesch. der griech. Phil. I[4]. 259), noch weniger natürlich von der gleichnamigen hexametrischen, deren Diog. Laert. VIII. 7 Erwähnung thut; ganz unerweislich vollends ist dieser Inhalt für die 'orphischen' *ἱεροὶ λόγοι*. Dass gelegentlich auch in der 'Theologie' die Götter mit Zahlen verglichen wurden, steht überdies fest, so dass zwischen der prosaischen 'pythagoreischen' und der 'orphischen' Schrift eine Beziehung des Inhaltes angenommen werden kann, was sich wegen der Constanz der Titel in dieser Litteratur (o. S. 627) in der That sehr empfehlen würde. Die Ansicht, dass der *ἱερὸς λόγος* eine die *διαϑῆκαι*, die Theogonie des Hieronymos (dafür später die 'rhapsodische'), das Gedicht über die Zahl und vielleicht noch andere Gedichte umfassende S a m m l u n g war (A b e l S. 166. A. 2), scheint mir in der Überlieferung keine Unterstützung zu finden.

auch anders sein? Dass die Schicksale des *Zagreus* und der *Kore* in unserm Gedicht beschrieben waren, scheint mir so selbstverständlich, dass man es meiner Ansicht nach annehmen müsste, auch wenn es an so bestimmten Zeugnissen fehlte. Dass unser Gedicht, oder, wie wir es fortan nennen wollen, die 'Theologie', die Kinder des Zeus und ihre Schicksale erwähnte, ist anerkannt. Und dieses umfassende orphisirende Werk sollte grade da Halt gemacht haben, wo eben diejenigen Begebenheiten begannen, welche von jeher als eigentlicher Mittelpunkt der orphischen Mythen gegolten hatten? Und nun bedenke man, wie genau die Erzählung von der Verschlingung des *Zagreus*herzens durch Zeus der Verschlingung des *Phanes* entspricht! Auch in Einzelheiten zeigt sich die enge Zusammengehörigkeit. Es ist eine specielle Eigentümlichkeit grade unserer rhapsodischen Theologie, dass sie sieben Titanenpaare annimmt (Procl. *Tim.* 295 D; Lob. *Agl.* I. 505; Abel *fr.* 95); sie folgt in dieser Beziehung nicht dem älteren Gedicht, welches vielmehr wie Hesiod nur von sechs Paaren weiss. In sieben Stücke aber wird Dionysos von den Titanen zerrissen (Procl. *Tim.* 184 D; *fr.* 198; 199). Ist es nicht evident, wie es auch Lobeck *Aglaoph.* 557 annimmt, dass ebenso wie nach Diod. IV. 6 jeder der Feinde des Osiris, so auch hier jeder der Titanen ein Stück des Gemordeten und Zerfleischten erhielt? Spricht alles dies übereinstimmend und, wie mir scheint, entscheidend dafür, dass die Neuplatoniker die *Zagreus-* und *Kore*legende nirgendswo anders als in der 'Theologie' fanden, so ist es dagegen völlig unerwiesen, dass es ein orphisches Gedicht τελεταί gab, in welchem der Raub der Kore, die Geburt und die Zerreissung des Zagreus geschildert gewesen wäre. Die wenigen Stellen, aus denen dies gefolgert werden könnte[37]), bezeichnen nur nebenbei Orpheus als Mysterienstifter oder drücken aus, dass der *Zagreus-* und *Kore*mythos in den Mysterien erwähnt gewesen sei. Dass derartige gelegentliche Angaben sich vorzugsweise bei den Erwähnungen der beiden genannten Mythen finden, ist begreiflich, da natürlich grade bei ihnen die Mysterien am leichtesten einfallen mussten; übrigens begegnen derartige Bemerkungen keineswegs ausschliesslich in solchen Stellen, welche Abel den τελεταί zuweist (vgl. z. B. *fr.* 166). Es ist sogar unwahrscheinlich, dass Gedichte, deren Inhalt doch erzählender Art gewesen sein müsste, mit dem seltenen Namen τε-

37) Es kommen besonders folgende Citate in Betracht: Procl. *theol. Plat.* V. 35. 322 (*fr.* 194 Ab.) ἔν τε ταῖς ἀῤῥήτοις αὐτῶν τελεταῖς καὶ ταῖς ἄλλαις περὶ τῶν θεῶν πραγματείαις.; Clem. Alex. *coh.* *p.* 5 [11 d *ed.* Sylb. 1688] ὡς ὁ τῆς τελετῆς ποιητὴς Ὀρφεύς φησιν ὁ Θρᾴκιος.; Procl. *Tim.* III. 185 (*fr.* 199) οἷον ἐξηγητὴς τῶν ἐν ἀποῤῥήτοις λεγομένων εἶναι βουλόμενος.; Procl. *theol. Plat.* VI. 11. 371 (*fr.* 210 Ab.) καὶ γὰρ ἡ τῶν θεολόγων φήμη τῶν τὰς ἁγιωτάτας ἡμῖν ἐν Ἐλευσῖνι τελετὰς παραδεδωκότων.; Procl. *Plat. Tim.* V. 330 B οἱ παρ' Ὀρφεῖ τῷ Διονύσῳ καὶ τῇ κόρῃ τελούμενοι.

λεταί hätten bezeichnet werden können. Τελεταὶ πρὸς Μουσαῖον heissen in mehreren *codd.* unsere erhaltenen Hymnen; Plato (*rep.* II. 7. *p.* 364 E) spricht von dem Haufen von Büchern des Musaios und Orpheus, welche τελεταί genannt werden, und nach denen Manche opfern, indem sie nicht blos einzelnen Menschen, sondern auch ganzen Gemeinden einreden, dass durch Opfer und vergnügliche Spiele sowohl für Lebende als auch für Tote Lösung und Befreiung von Unrecht möglich sei. Giseke hat, als er noch nicht glaubte, dass alle theogonischen Orphika bei Plato auf die τελεταί zurückgiengen (s. o. S. 614. A. 3), die Vermutung aufgestellt (s. o. S. 555. A. 43), dass mit den τελεταί dieser Stelle unsere Hymnen gemeint seien; dies ist, wie wir sahen, wenig wahrscheinlich; noch viel unwahrscheinlicher aber ist es, dass Sokrates mit den angeführten Worten auf Gedichte anspielt, welche den Raub der *Kore* oder die Zerreissung des *Zagreus* erzählten. Bedenkt man nun, wie constant innerhalb dieser Litteratur wenigstens die Titel sich forterhielten, so wird man auch aus diesem Grunde es sehr unwahrscheinlich finden, dass die auf *Persephone* und *Dionysos* bezüglichen Fragmente der Neuplatoniker aus einem besondern Werke τελεταί stammen.

Es lassen sich demnach bis jetzt mit Sicherheit drei 'orphische' theogonische Gedichte unterscheiden, von denen das erste von dem Dichter der Διὸς ἀπάτη, das zweite von Athenagoras, das dritte von den jüngeren Neuplatonikern gelesen ist. Ausserdem aber finden sich mancherlei Spuren von noch anderen theogonischen Gedichten, welche sich als orphisch bezeichneten und sich in dem Gedankenkreis der beiden von Damaskios beschriebenen Theologien bewegten. Apollonios von Rhodos legt seinem Orpheus eine Theogonie in den Mund, welche von allen uns erhaltenen abweicht[38]. Hinsichtlich seines

Orphische Theogonie bei Apollonios

Grundgedankens stimmte dasselbe insofern mit Linos, Empedokles und Herakleitos überein, als es ebenfalls eine trennende Kraft (νεῖκος) annahm, welche eine Sonderung der ungeteilten Masse herbeiführte. In der Weltherrschaft werden drei Generationen angesetzt, indem zuerst *Ophion* und die Okeanostochter *Eurynome*, dann *Kronos* und *Rheia*, zuletzt

Orphische Theogonie des Alexander von Aphrod.

Zeus die Herrschaft führten. Alexander von Aphrodisias (*p.* 800. 9 ff. *ed.* Bon. 1847) giebt den Auszug aus einer orphischen Theogonie, welche sich zwar mit den beiden von Damaskios excerpirten nahe berührt, aber mit keiner identisch zu sein scheint: mit der der Neuplatoniker nicht, da diese den *Okeanos* zu einem Sohn der *Gaia* macht, während der Orpheus des Alexander ihn vor Uranos zwischen *Chaos* und *Nyx* ansetzt; mit der

38) Ap. Rhod. *Arg.* I. 494 ff.; *cf.* Lyc. *Alex.* 1192; *Schol. Ar. Nubb.* 247; *Schol. Aeschyl. Prom.* 955.

des Athenagoras nicht, da nach dieser Okeanos sogar noch vor das Chaos gerückt wurde. Wieder eine andere, zwar nicht ausdrücklich auf Orpheus zurückgeführte, aber doch offenbar in den orphisirenden Kreis gehörige Theogonie ist auszugsweise bei Clemens Romanus *recogn.* X. 7. *p.* 316 erhalten (*fr.* 38 Abel). *Okeanos* ist hier Sohn des *Uranos;* dadurch ist die Identität dieser Theogonie sowohl mit der des Alexander als auch mit der des Athenagoras ausgeschlossen. An die letztere darf auch deshalb nicht gedacht werden, weil sie die männlichen Titanen von *Gaia* geboren werden liess (*fr.* 39), wogegen nach der clementinischen Theogonie die männlichen Titanen von Uranos, die weiblichen von Gaia geboren werden. Aber auch mit der rhapsodischen Theogonie scheint die clementinische nicht identisch zu sein, da diese sechs, jene aber sieben Titanenpaare ansetzte. Schon diese zwei Beispiele stellen eine überraschende Mannichfaltigkeit der im Altertum vorhandenen orphischen theogonischen Überlieferung heraus. Jede weitere Prüfung würde dieses Resultat nur von neuem ergeben; ein weiteres positives Resultat, d. h. die sichere Identificirung verschiedener Theogonien und somit die genauere Feststellung des Gedankenganges derselben hat sich dem Verfasser wenigstens aus dieser Prüfung nicht ergeben und scheint ihm deshalb ziemlich unwahrscheinlich, weil die Genauigkeit der Berichterstatter fast nie so gross ist, dass kleine Abweichungen mit Sicherheit zu Schlussfolgerungen verwendet werden können. Die Betrachtung der offenbar unter einander nahe verwandten jüngeren orphischen Litteratur muss sich unter solchen Umständen auf die Classe beschränken.

Orphisirende Theogonie des Clem. Roman.

Ebenso wie die früher besprochenen älteren Theogonien versuchen es diese jüngeren in der Form des Mythos Gedanken über Entstehen und Vergehen des Weltalls niederzulegen. Aber diese Gedanken sind von wesentlich anderer Art, als die, welche das von Philo benutzte phoinikische Gedicht, die phrygische Attistheogonie, die in dem hesiodeischen Corpus vereinigten Gedichte und der älteste Orpheus darstellen wollten: und da jene ältere theogonische Litteratur die Mythen um der Gedanken willen frei erfand, während die jüngere zwar auch noch frei mit den Mythen umgieng, zugleich doch aber schon eine gewisse feststehende Überlieferung vorfand, so folgt von selbst, was denn auch wirklich der Fall ist, dass die Mythen der letzteren sowohl ein grösseres Maass irrationeller Bestandteile und stärkere Widersprüche zwischen Inhalt und Ausdruck aufweisen als auch in der Allegorisirung viel weiter gehen müssen, als die älteren Mythen. Die Fähigkeit des wissenschaftlichen Denkens ist grösser, die Fähigkeit, Mythen zu erfinden, geringer geworden. In der älteren theogonischen Litteratur schliesst die mythische Figur den Gedankenkern in sich; in dieser jüngeren orphischen fallen die beiden Seiten der mythischen

Inhalt und Form der jüngeren orphischen Theogonien

Personen, die philosophische und die mythische auseinander. So drückte z. B. die phoinikische Kosmogonie zwar, wie wir sahen, in *Anat* und die griechische in *Prometheus* das unersättliche menschliche Streben, jene in *Ulomos, Thalatth* u. s. w., diese in *Uranos* oder *Okeanos* die ungebändigte Urzeugungskraft aus, aber jene mythischen Personen waren Symbole für Principien, nicht diese selbst; eben diese dagegen will unsere jüngere orphische Litteratur direct einführen, wenn sie z. B. die Athena(?) zu einer Allegorie der Tugend verflüchtigt (*fr.* 136 Ab. S. 541 Lob. *ἀρετῆς ὄνομ' ἐσθλὸν | κλήζεται*), wobei natürlich die aus den früheren Theogonien beibehaltenen anthropopathischen Züge der Göttin entweder mit der hineingelegten Bedeutung nicht übereinstimmen oder kleinlich und in einem der ursprünglichen Bedeutung widerstrebenden Sinn umgedeutet werden. — Der zu grunde liegende Gedanke lässt sich mit einiger Sicherheit zwar nur bei der 'rhapsodischen' Theogonie erkennen, weil die Neuplatoniker, denen wir die Fragmente derselben verdanken, grade auf diese philosophischen Gedanken besonderen Wert legen; indessen sind die übrigen Gedichte ihrem ganzen Charakter nach jener rhapsodischen Theogonie so verwandt, und es lassen sich die in diesen nachweislichen Gedanken so ungezwungen in jene hineintragen, dass die Feststellung der in der rhapsodischen Theologie herrschenden Ideen eine über die Erkenntnis dieses einen Gedichtes hinausgehende, fast generelle Bedeutung hat. — Es versteht sich von selbst, dass bei der Feststellung des Gedankens lediglich solche Fragmente berücksichtigt sind, deren philosophischer Gedanke entweder in dem erhaltenen Verse direct ausgesprochen ist, oder aber, wenn er nur in der neuplatonischen Umschreibung vorliegt, der specifisch neuplatonischen Auffassung soweit widerspricht, dass er sich dadurch als nicht erst nachträglich in das Gedicht hineingelegt darstellt. Solche Fragmente sind besonders folgende fünf:

I. Die Frage des Zeus an die Nacht (*fr.* 121. 122 Ab.; S. 521 Lob.):

πῶς δέ μοι ἕν τε τὰ πάντ' ἔσται, καὶ χωρὶς ἕκαστον.

II. Der Schluss der Demiurgie: Procl. *Tim.* V. 313 b (*fr.* 206 Ab.; S. 562 Lob.) *τελευτᾷ δὲ καλῶς ἡ δημιουργία τῶν νέων θεῶν κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βούλησιν εἰς τὴν παλιγγενεσίαν ἐν τοῖς νέοις ἄρα θεοῖς καὶ τὴν ἐξ ἀρχῆς δημιουργίαν τῶν θνητῶν καὶ τὴν τῆς παλιγγενεσίας αἰτίαν ὁ δημιουργὸς ἐνέθηκεν, ὥσπερ ἁπάντων τῶν ἐγκοσμίων ἐν τῇ μονάδι τῶν νέων θεῶν, ἣν καὶ αὐτὴν νέον θεὸν προσηγόρευσεν Ὀρφεύς.*

III. *fr.* 61. Ab.; S. 481 Lob.:

εὐδαίμονα σεμνὸν
Μῆτιν, σπέρμα φέροντα θεῶν, κλυτὸν, ὅν τε Φάνητα
πρωτόγονον μάκαρες κάλεον κατὰ μακρὸν Ὄλυμπον.

IV. *fr.* 71 Ab.; S. 495 Lob.:

καὶ Μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής.

vgl. *fr.* 69. 70 Ab.:

Ἁβρὸς Ἔρως καὶ Μῆτις ἀτάσθαλος.

V. *fr.* 120—122 Ab. S. 519 ff. Lob.:

Ὣς τότε πρωτογόνοιο χανὼν μένος Ἠρικεπαίου
τῶν πάντων δέμας εἶχεν ἑῇ ἐνὶ γαστέρι κοίλῃ,
μίξε δ' ἑοῖς μελέεσσι θεοῦ δύναμίν τε καὶ ἀλκήν.
τοὔνεκα σὺν τῷ παντὶ Διὸς πάλιν ἐντὸς ἐτύχθη
αἰθέρος εὐρείης ἠδ' οὐρανοῦ ἀγλαὸν ὕψος,
πόντου δ' ἀτρυγέτου γαίης τ' ἐρικυδέος εὔρη,
ὠκεανός τε μέγας καὶ νείατα τάρταρα γαίης,
καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος, ἄλλα τε πάντα,
πάντες δ' ἀθάνατοι μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι,
ὅσσα τ' ἔην γεγαῶτα καὶ ὕστερον ὁππόσ' ἔμελλεν,
ἐγγένετο· Ζηνὸς δ' ἐνὶ γαστέρι σύῤῥα πεφύκει.

Grade von diesem letzten entscheidenden Fragmente sind einzelne Verse und Versgruppen in identischer oder wenig veränderter Fassung auch aus andern Gedichten überliefert (Lob. *Agl.* S. 519—532); und wenn auch die einzelnen Citate grösstenteils an sich noch nicht gestatten würden, den philosophischen Grundgedanken der Werke, denen sie entstammen, zu bestimmen, so folgt aus ihnen allen zusammengenommen in der That so viel, dass eine ganze Classe der orphisirenden Litteratur in ihrem philosophischen Gedankeninhalt wenigstens teilweise mit dem übereinstimmte, was die 'rhapsodische' Theologie in diesen Versen ausdrückte. Dies ist aber zugleich der Grundgedanke unseres Gedichtes. Denn die genannten fünf Stellen sprechen einen einzigen Grundgedanken teils direct aus, teils lassen sie ihn zu, denselben nämlich, der nach Diogen. Laert. *prooem.* § 3 (s. o. S. 629) der Grundgedanke der Theogonie des Musaios war: *φάναι τε ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς ταὐτὸν ἀναλύεσθαι* und dessen einer Teil auch in dem Anfangsvers des Linos (*ib.* § 4) ausgesprochen war: *Ἦν ποτέ τοι χρόνος οὗτος, ἐν ᾧ ἅμα πάντ' ἐπεφύκει.* In *Phanes* zum ersten Mal, zum zweiten Mal in *Zeus* lässt unser Gedicht das ganze Weltall eins sein; die das Weltenschicksal prophezeienden Worte der Nacht, auf welche die erste der eben citirten Stellen offenbar Bezug nimmt, müssen das Einswerden des Alls als die grosse Welterneuerung, und überhaupt das Zusammenfliessen und Auseinanderfliessen als die Geschichte des Weltenlebens bezeichnet haben. In diesem Zusammenhang wird man auch das oben mit II bezeichnete Fragment am besten auf die Wiedergeburt der ganzen Welt beziehen.

Die Lehre von dem Einen und dem All

Die Lehre, dass Alles aus Einem stamme und in Eines zurückkehre,

Ihr Auftreten in der Geschichte der antiken Philosophie. Alte Naturphilosophie und späte Mystik

taucht zwar in verschiedenen Perioden der Geschichte der antiken Philosophie auf; im Mittelpunkt ganzer philosophischer Systeme aber, sowie offenbar in unserm Gedicht, und in originaler Ausbildung hat sie nur zweimal gestanden: am Schluss des sechsten Jahrhunderts v. Chr. und in der späten Mystik, welche mit dem Gnosticismus beginnt und im Neoplatonismus ihren Höhepunkt erreicht. In der Zwischenzeit freilich ist diese Lehre auch von verschiedenen Philosophenschulen, insbesondere von den Stoikern zur Construction des Weltgebäudes verwendet worden; diese aber hängen, wie mir scheint, in diesem Punkte so sehr von ihren Vorgängern aus dem ausgehenden sechsten und angehenden fünften Jahrhundert ab, dass wir zunächst wenigstens unsere Betrachtung auf diese und auf die Mystiker des ausgehenden Altertums beschränken dürfen. Beide Richtungen aber haben diese Lehre in sehr verschiedener Formulirung vorgetragen, und da wir doch jedenfalls nur durch die Heranziehung verwandter Ideen den eigentlichen Inhalt unserer Gedichte zu verstehen hoffen dürfen, so müssen wir zunächst feststellen, ob dasselbe die Lehre von dem Ausgehen des Alls aus dem Einen und der Rückkehr des Alls in das Eine in der jüngeren oder späteren Form vorträgt.

Verhältnis der jüngeren orphischen Lehren zum Neoplatonismus

Käme es hierbei nur auf die Urteile der Männer an, welche uns die Fragmente erhalten haben, und wären wir sicher, dass die Neuplatoniker voraussetzungslos die Gedanken des Gedichtes selbst wiedergeben, so dürften wir nicht anstehen, diese Frage im letzteren Sinn zu beantworten. Der Neoplatonismus hat mit grosser Consequenz seine Gedanken in das Gedicht hineingelesen, die eigentümliche Ausdrucksweise desselben in seine eigene Terminologie umgesetzt: Proklos findet nicht nur die wahrscheinlich von Iamblichos herrührenden Unterschiede der intelligibeln Welt (*κόσμος νοητός*) und der intellectuellen Welt (*κόσμος νοερός*), sondern sogar seine eigene Triadenlehre in der 'Theologie' wieder (vgl. über Damaskios oben S. 634). Aber grade die von ihm angeführten Stellen beweisen unwiderleglich, wie sehr er seiner Quelle Gewalt anthut. Zwar hat er natürlich solche Stellen nicht hervorgehoben, welche seiner Ansicht direct widersprechen, und vorzugsweise solche angeführt, welche in dieser Beziehung unentschieden sind; aber schon der Umstand, dass er keine entscheidenden Zeugnisse für seine Ansicht vorzubringen weiss — was er doch unzweifelhaft gethan hätte, wenn ihm solche zu Gebote gestanden hätten —, setzt es ausser Frage, dass diese neuplatonischen Lehren in unserm Gedicht nicht enthalten waren. Prüft man nun die einzelnen Fragmente von diesem Gesichtspunkte aus, so ist das Resultat durchweg das, dass die Bruchstücke einen viel einfacheren Sinn ergeben und sich viel ungezwungener an einander fügen, wenn man die angeblichen neuplatonischen Elemente sämmtlich eliminirt. Aber selbst den Unterschied der intelligibeln und der sinnlichen Welt müssen wir unserm Gedicht absprechen. Dass die erste von *Phanes*

Die 'frühere' Welt der Orphiker ist keine intelligible Welt

geschaffene, von Zeus verschlungene Welt eine nur intelligible Welt sei, könnte freilich daraus geschlossen werden, dass Phanes auch *Metis* heisst, und dass *Zeus* (s. o. *fr.* V. 2) πάντων δέμας verschlingt, sofern man nämlich unter dem letzteren Ausdruck die platonischen 'Ideen' versteht. In diesem Sinne scheinen in der That die Neuplatoniker die Welt des *Phanes* als Idealwelt construirt zu haben. Die philologische Erklärung kann ihnen auch hierin nicht beipflichten: δέμας ist nicht das 'Abbild' der Dinge, sondern bezeichnet, wie bei Homer, die Dinge selbst, und Μῆτις kann schon deshalb nicht die denkende Gottheit sein, deren Gedanken nach der neuplatonischen Auffassung die platonischen 'Ideen' sind, weil das Beiwort γενέτωρ und die Paarung mit dem Ἔρως πολυτερπής deutlich nach einer ganz anderen Richtung hinweisen. Was *Phanes* erschafft, ist nach der 'Theologie' ebenso real, wie die Welt; es ist nicht überweltlich, wie die Neuplatoniker annehmen, sondern vorweltlich. Aus den concret abgeschnittenen μήδεα des Uranos entsteht die erste Aphrodite (*fr.* 101 Ab.; S. 542 Lob.), und nicht nach ihrem Abbild entsteht die zweite Aphrodite, sondern grob sinnlich aus dem ins Meer gefallenen Samen des Zeus: offenbar ist bei der Verschlingung der Welt durch Zeus was aus Samen gekommen ist, wieder zu Samen geworden. Die gleiche Vorstellung, dass bei der Welterneuerung aus dem Gleichen Gleiches hervorgeht, fanden wir bereits oben Seite 631. Anm. 26 in dem angeblichen Musaios: eine Bestätigung dafür, dass diese Formulirung des Verhältnisses der beiden Welten zu einander nicht etwa gelegentlich ohne Beziehung auf den Grundgedanken des Gedichtes vorkam, sondern in dieser ganzen Litteratur eben selbst das leitende Motiv war. Welchen Sinn hätte denn auch überhaupt die Verschlingung des Weltalls und des Phanes oder Erikapaios gehabt, wenn dieser nur die Vernunft war, in welcher die 'Ideen' der Dinge vorgedacht waren? Allerdings hat Zoega (a. a. O. S. 262), wahrscheinlich durch die neuplatonische Erklärung verleitet, die corrumpirt überlieferten Verse, in denen die Verschlingung der Welt erzählt wird (o. S. 643· *fr.* V) so emendirt, als sei die Verschlingung des Phanes mit der Verschlingung der Welt identisch

ὥς τότε πρωτογόνοιο χαν[ὼ]ν μένος Ἠρικεπαίου
τῶν πάντων δέμας εἶχεν ἑῇ ἐνὶ γαστέρι κοίλῃ

und diese allerdings leichte Conjectur hat Abel in den Text gesetzt. Aber mit Recht wendet Welcker ein, dass χαίνω unmöglich die Bedeutung 'verschlingen' haben könne; Lobeck nimmt daher zwar Zoegas Conjectur auf, schlägt aber ausserdem vor so zu lesen:

ὥς τό τε πρωτογόνοιο χαν[ὼ]ν μένος Ἠρικεπαίου
τῶν πάντων τε δέμας Ζεὺς εἶχ' ἐνὶ γαστέρι κοίλῃ

d. h. ὁ Ζεὺς χανὼν τό τε Ἠρικεπαίου μένος καὶ πάντων (*sc.* θεῶν)

δέμας εἶχεν, was allerdings einen passenden Sinn ergiebt, aber eine allzu gewaltsame Änderung verlangt. Da die Neuplatoniker bisweilen die Verse unserer Theologie nicht blos aus ihrem Zusammenhang, sondern auch aus ihrer Construction herausreissen, so glaube ich, dass eine Emendation, falls überhaupt zu emendiren ist, nicht mit Sicherheit festgestellt werden kann; das aber erscheint mir unzweifelhaft, dass diese Verse keinesfalls der Auffassung widersprechen, dass das, was Zeus verschlingt, eine reale, ausserhalb des Phanes existirende Welt ist. Schon dass offenbar bei der Wiedergeburt der Götter aus *Phanes* der *Dionysos-Zagreus* entsteht, schliesst eine solche Rolle des Phanes aus. Die Welt des *Phanes* ist demnach keine intelligible Welt, von einer solchen weiss überhaupt unsere Litteratur nichts; folglich gehört sie dem älteren Stadium der Lehre vom Allen und Einen an, d. h. sie wurde entweder in dem Kreise der Philosophen um die Zeit kurz vor oder nach den Perserkriegen oder von deren späteren Nachahmern — am wahrscheinlichsten in diesem Falle in der Stoa — ausgebildet. Nun verwendet unser Gedicht die Götternamen grade ebenso für die philosophische Terminologie, wie wir es oben S. 20 von Empedokles, Herakleitos, Demokritos sahen. Wie diese Zeit erst allmählich den Unterschied zwischen Kraft und Stoff in die Ideen von der Weltschöpfung hineinzutragen lernte, so fliessen in dem *Zeus* unseres Gedichtes die Vorstellungen des Universums und der in demselben wirkenden Kraft durch einander; vgl. Procl. *Tim.* II. 95 F. S. 521 Lob.:

Verhältnis der jüngeren orphischen Theologie zu Empedokles, Herakleitos, Demokritos. *a*) Beziehungen der Lehre

Begriff des 'Zeus'. Der All-Eine

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος,
Ζεὺς κεφαλὴ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται·
Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος·
Ζεὺς βασιλεὺς, Ζεὺς αὐτὸς ἁπάντων ἀρχιγένεθλος·
ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο μέγας ἀρχὸς ἁπάντων,
ἓν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθὴρ, νύξ τε καὶ ἦμαρ.

Diese von dem Universum noch nicht geschiedene belebende Kraft des Universums ist nun aber drittens auch, wie es der Mythos von der Verschlingung des Weltalls durch Phanes ausspricht, der periodisch wiederkehrende Urzustand des Universums. Grade diese drei Vorstellungen nun fliessen auch bei Herakleitos zusammen (Zeller, Gesch. der griech. Phil. I[4]. 608 ff.). Nun nennt aber Herakleitos die weltenbildende Kraft gradezu, wie unser Gedicht, *Zeus* (Zeller a. a. O. S. 596. A. 3; S. 608. A. 1). Unter diesen Umständen liegt es nahe, anzunehmen, dass auch dieses letztere die Verschlingung des Weltalls durch *Zeus*, d. h. die Rückkehr in den Urstoff, wie Herakleitos, als eine Weltverbrennung sich vorstellte. Bezeugt ist dies nicht, wie denn die Neuplatoniker kaum einen Anlass hatten, etwaige Verse, welche dies andeuteten, zu citiren; aber nach der Schilderung, die

unser Gedicht und andere verwandte von dem Phanes, aus welchem die Welt zum ersten Mal hervorgieng, entwerfen, ist dies allerdings anzunehmen. Wenn es von ihm heisst αὐτὸς δὲ ὥσπερ ἐπ' ἀκρωρείας οὐρανοῦ προκαθέζεται, καὶ ἐν ἀποῤῥήτοις τὸν ἄπειρον περιλάμπει αἰῶνα (Apio bei Clemens Rom. *homil.* VI. 4. 762, *fr.* 38 Ab.), so entspricht dies vollkommen der Stellung des Feuers bei Herakleitos. Das von Lactantius (*inst.* I. 5, *fr.* 57 Ab.) erhaltene Fragment bezeichnet den Φάνης als den πρωτόγονος Φαέθων, in unserer rhapsodischen Theogonie (Hermias Plato *Phaedr.* 141 *fr.* 59; Lob. *Agl.* S. 480 f.) lesen wir von der Geburt des *Phanes*

οἱ δ' ἄλλοι ἅπαντες
θαύμαζον καθορῶντες ἐν αἰθέρι φέγγος ἄελπτον·
τοῖον ἀπέστιλβε χροὸς ἀθανάτοιο Φάνητος.

Unter diesen Umständen ist sehr wahrscheinlich, dass unsere Orphiker die Welt, wie sie aus dem Licht geboren ist, sich auch wieder in Licht oder Feuer auflösen liessen. Es kommt aber hinzu, dass Empedokles das Feuer gradezu als Ζεὺς ἀργής bezeichnet (*FPh. G. ed.* Mullach v. 160). Bei der Emanation der Welt aus Phanes bleibt ein Teil des Phanes unverwandelt, und dieser nimmt — grade wie das herakleiteische Feuer — Besitz von der himmlischen Höhe. Auf dieses Hinaufsteigen, nicht etwa, wie gewöhnlich angenommen wird, auf die Geburt des *Phanes*, bei welcher noch gar keine Götter vorhanden waren, beziehen sich die Stellen, welche von dem Erstaunen der Götter über die Erscheinung des Phanes reden. Aus diesem zurückgebliebenen reinen Urstoff scheinen nun feurige Bestandteile in die Welt hinabzufliessen und sich mit den feuchten Dämpfen darunter zu vermischen: so entsteht die Sonne. Dies scheint mir aus den von Macrobius I. 18 (das ist ein späterer Neuplatoniker; Iamblichos? *cf.* G. Wissowa *de Macrob. Saturn. fontib. cap.* III. Breslau 1880. S. 38) erhaltenen Versen (vgl. Lob. *Agl.* S. 498) zu folgen, wo es von der Sonne heisst

Weltverbrennung. Emanation des Alls aus dem Einen

ὃν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον,
Εὐβουλῆά τ' ἄνακτα καὶ Ἀνταύγην ἀρίδηλον.

Der Name Dionysos war gewählt, weil sich die Orphiker die von Feuer erfüllte Flüssigkeit als einen feurigen Weintrank vorstellten. Deshalb wird für Dionysos gradezu οἶνος gesagt (Procl. *Cratyl.* 114; *fr.* 202—204 Ab.; Lob. *Agl.* S. 563). Da nun aber der erste Ausgang alles begrenzten Lebens darin besteht, dass Tropfen dieses Feuertrankes herniederfallen, so ist Dionysos zugleich das Princip des gesonderten und begrenzten Lebens und somit, weil dieses begrenzte Leben die Negation des ungesonderten und unbegrenzten Lebens, eine unaufhörliche Vernichtung ist, Eubuleus, das ist Hades. Geboren werden in der gesonderten Welt ist Sterben, Sterben ist Geboren werden. Unaufhörlich wirken in der gesonderten Welt die Kräfte der Zerstörung; aber was sie wirken, ist Entstehung. Als Ausdruck dieses Ge-

Dionysos, Princip des gesonderten Seins

Dionysos-Hades. Die Lehre vom Tode im Leben

dankens erklären sich, wie mir scheint, die beiden Mythen, welche zu den am meisten charakteristischen unserer Litteratur gehören, die Geburt des *Zagreus* aus der *Kore* und die Zerreissung des *Zagreus* durch die *Titanen*. *Kore* ist die Todesgöttin oder — wie unsere Litteratur es fasst — das Princip der Sonderung. Ursprünglich lebt sie gemeinsam mit Zeus, aber von ihm losgerissen, verschwindet sie und herrscht in der Tiefe (d. h. in der gesonderten Welt). Aber vorher hatte sie vom Zeus ein Kind *Zagreus*, d. h. Leben empfangen und deshalb muss die Vernichtung immer Leben gebären. Ebenso bezeichnen in dem Mythos von der Zerreissung des Zagreus die Titanen das Princip der Sonderung. Der von Zeus erzeugte Dionysos, d. h. der mit den Resten des Urfeuers erfüllte Lebenssaft wird bei seinem weiteren Fall in die gesonderte Welt in sieben Teile zerrissen, aber sein Herz wird wieder empor getragen und geht wieder in Zeus, das Urfeuer ein. Wie nahe sich diese Lehren mit denen des Herakleitos berühren, leuchtet ein. Aber diese Übereinstimmung geht noch weiter. Indem die Seelen, welche — wie bei Herakleitos gegen die Consequenz der übrigen Auffassung — als unzerstörbar gedacht sind, in die gesonderte Existenz eintreten, werden sie durch den Wein, in dem sie zuerst, von oben her kommend, sich auflösen, berauscht gemacht: sie verlieren ihre ursprüngliche Erkenntnis und daher gleicht das irdische Erkennen dem Taumel Trunkener. Vgl. Macrob. *somm. Scip.* I. *c.* 12: *Et hoc est, quod Plato notavit in Phaedone, animam in corpus trahi nova ebrietate trepidantem; volens novum potum materialis alluvionis intellegi, quo delibuta et gravata deducitur. Arcani huius indicium est et crater Liberi patris ille sidereus in regione, quae intra Cancrum est et Leonem locatus, ebrietatem illic primum descensuris animis evenire, silva influente, significans. Unde et comes ebrietatis oblivio illic animis incipit latenter obrepere . . . haec est autem hyle, quae omne corpus mundi, quod ubicumque cernimus, ideis impressa formavit. Sed altissima et purissima pars eius, qua vel sustentantur divina vel constant, nectar vocatur: inferior vero et turbidior potus aquarum. et hoc est, quod veteres Lethaeum fluvium vocaverunt. ipsum autem Liberum patrem Orphaici νοῦν ὑλικόν suspicantur intellegi, qui, ab illo individuo natus, in singulos ipse dividitur*[39]). *ideo in illorum sacris traditur Titanio furore in membra discerptus et frustis sepultis rursus unus et integer emersisse* u. s. w. Diese selbe Vorstellungsreihe treffen wir nun in einem zwiefach, aber beidemal sehr entstellt überlieferten und oft missverstandenen Fragment des Herakleitos. Clemens Alexandrinus (*coh.* 22[b] *ed.* Sylb.. 1688) bemerkt inmitten einer langen pathetischen Bekämpfung der Phallosprocessionen: *εἰ μὴ γὰρ Διο-*

Geburt des *Dionysos* aus der *Kore*

Zerreissung des *Zagreus*

Seelen aus dem All-Einen in die gesonderte Welt hinabträufelnd. Der Rauschtrank der Seele

39) Diese Deutung der Zerreissung des Zagreus, welche mit der oben gegebenen identisch ist, findet sich im Altertum öfters; z. B. Plut. *de Ei c.* 9; vgl. unten S. 659.

νύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ᾆσμα, αἰδοίοισι ἀναιδέστατα εἴργασταί, φησιν Ἡράκλειτος· ὡυτὸς δὲ Ἅιδης καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν, οὐ διὰ τὴν μέθην τοῦ σώματος, ὡς ἐγὼ οἶμαι, τοσοῦτον, ὅσον διὰ τὴν ἐπονείδιστον τῆς ἀσελγείας ἱεροφαντίαν. Bei Plutarch (*de Iside et Os.* 28) berufen sich in jener höchst wahrscheinlich (s. o. S. 425. A. 14) auf Hekataios zurückgehenden Geschichte von der Einführung des *Serapis*bildes die beiden Ratgeber des Ptolemaios, Timotheos und Manetho, auf denselben Ausspruch, um die Identität des Osiris und Serapis zu beweisen: *καὶ μέντοι Ἡρακλείτου τοῦ φυσικοῦ λέγοντος Ἅιδης καὶ Διόνυσος ὁ αὐτὸς, *ὅτεῳ ἂν μαίνωνται καὶ *ληναΐζουσιν, εἰς ταύτην ὑπάγουσι τὴν δόξαν. οἱ γὰρ ἀξιοῦντες, Ἅιδην λέγεσθαι τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς, οἷον παραφρονούσης καὶ μεθυούσης ἐν αὐτῷ, γλίσχρως ἀλληγοροῦσι· βέλτιον δὲ τὸν Ὄσιριν εἰς ταὐτὸ συνάγειν τῷ Διονύσῳ τῷ τ' Ὀσίριδι τὸν Σάραπιν.* Aus diesen Worten ergiebt sich mit Sicherheit, dass der Spruch des Herakleitos bis zu dem Augenblick, wo er auf Osiris und Serapis bezogen wurde, ausschliesslich in dem Sinn gedeutet worden war, der in den Worten des Plutarch als allzu 'kleinlich' verworfen wird, dass nämlich die Seele sich im Körper im Zustand des Rausches und des Todes befinde; erst Timotheos und Manetho oder gar erst Hekataios, da er die Identität der ägyptischen und griechischen Philosophie zu beweisen unternahm, bezogen die Worte, mit offenbarem Unrecht auf die ägyptischen Gottheiten. Auch Clemens kennt keine andere Deutung des Ausspruchs als jene ältere und setzt diese bei seinen Lesern als bekannt voraus: denn offenbar beziehen sich seine Worte, dass jene Bakchanten die Phallophorien *οὐ διὰ τὴν μέθην τοῦ σώματος* vornehmen, auf die Lehre des Herakleitos zurück, dass die Seele sich im Körper im Zustand des Rausches befinde. Weiter sehen wir aus den Worten des Clemens auch das, dass dieser in der von ihm angeführten Stelle des Herakleitos eine starke Verwerfung der Phallophorien sah: dies verlangt der ganze Zusammenhang. Wenn also Edm. Pfleiderer (Die Philos. d. Herakl. Berlin 1886. S. 28) diese Worte so erklärt, 'dass an und für sich oder vom profanen und gemeinbürgerlichen Standpunkt aus betrachtet die Bräuche der orphisch-dionysischen Mysterien, insbesondere die Vorantragung und Besingung des Phallos den höchsten Tadel der Schamlosigkeit verdienen würden; was ihnen jedoch immerhin bis zu einem gewissen Grad als Rechtfertigung oder wenigstens als Entschuldigung diene, sei die darin enthaltene tiefe mystische Wahrheit von der Identität des Dionysos und Hades oder von der Unzerstörbarkeit der zeugenden Lebenskraft auch im scheinbaren Tod', so legt er dem Ausspruch einen Sinn bei, den er jedenfalls nach Clemens nicht haben kann. Ebenso sind aber alle anderen bisherigen Erklärungen der Stelle zu verwerfen, welche davon ausgehen, dass Herakleitos von Phallophorien in den Mysterien rede; denn alle diese Erklärungen müssen entweder die

in dem Satze 'Dionysos ist Hades' enthaltene Beziehung auf die Mysterienlehre in Abrede stellen oder aber mit Pfleiderer gegen Clemens annehmen, dass Herakleitos die Phallophorien wenigstens teilweise habe entschuldigen wollen. Vielmehr sind die Phallophorien des populären Dionysoscultus der Mysterienlehre entgegengesetzt. Herakleitos sagt so: 'Das gemeine Volk bringt dem Gott der Zeugung Phallosprocessionen dar und singt den Schamgliedern auf das schamloseste; in Wahrheit stirbt der Mensch aber, wenn er erzeugt wird, und befindet sich im Weinrausch während des Lebens, und der Gott *Dionysos*, dem sie Lenaienfeste feiern, ist *Hades*'[40]). Auch hier also findet sich vollkommene Übereinstimmung zwischen Herakleitos und unserem Gedicht. In diesem Zusammenhang scheinen mir auch die Verse verständlich zu werden, welche Clemens zum Beweise dafür anführt, dass Herakleitos dem Orpheus folge, S. 624 C *ed.* Sylb. 1688: *Ὀρφέως δὲ ποιήσαντος*

> *ἔστιν ὕδωρ ψυχῇ θάνατος δ' ὑδάτεσσιν ἀμοιβή,*
> *ἐκ δ' ὕδατος γαίη τὸ δ' ἐκ γαίης πάλιν ὕδωρ,*
> *ἐκ τοῦ δὲ ψυχὴ ὅλον αἰθέρα ἀλλάσσουσα,*

Ἡράκλειτος ἐκ τούτων συνιστάμενος τοὺς λόγους ὧδέ πως γράφει· ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γίγνεσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γίγνεσθαι· ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή. Da die Seele in einer Verbindung von Wasser und Urfeuer besteht, so bleibt, wenn mit dem Entweichen des letzteren der Tod eintritt, nur Wasser übrig.

Verhältnis der jüngeren Orphiker zu Herakleitos u. s. w. *b*) Zeitverhältnis

Nachdem somit feststeht, dass unsere jüngere orphische Litteratur sich in ihren Ideen sehr nahe mit den Philosophen des ausgehenden sechsten und beginnenden fünften Jahrhunderts berührt, fragt es sich, ob die Philosophen die Dichter, oder umgekehrt diese jene nachgeahmt haben. In dem letzteren Fall würden die Dichter mit grosser Wahrscheinlichkeit in den Kreisen der Stoiker gesucht werden müssen. Lobeck schrieb die rhapsodische Theogonie der Zeit des Onomakritos zu, neuere Forscher behaupten, dass selbst das älteste Gedicht, welches die Geburt des *Phanes* erzählte, erst der alexandrinischen Periode angehöre. Alle bisherigen Forscher hoffen, den Zeitpunkt eines bestimmten Gedichtes feststellen zu können, und dadurch unterscheidet sich der Boden der früheren Untersuchungen von dem unsrigen: da wir an der Möglichkeit, die einzelnen Gedichte zu sondern, verzweifeln, fassen wir nur die Classe ins Auge und geben von vornherein als möglich zu, dass alle Gedichte, deren Spuren auf uns gekommen sind,

40) Die Worte des Clemens *εἰ μὴ γὰρ Διονύσου πομπὴν ἐποιοῦντο* gehören höchst wahrscheinlich gar nicht zum Herakleitosfragment, vielmehr ist hinter ihnen eine Lücke anzunehmen, wie vielleicht schon die nicht ionische Form *ἐποιοῦντο* andeutet.

jünger sind, als der Termin, den wir für die Entstehung der Gattung finden werden.

Gründe für den stoischen Ursprung der jüngeren orphischen Gedichte

Für den stoischen Ursprung der jüngeren orphischen Gedichte scheint zunächst der Termin zu sprechen, mit welchem in der Litteratur die Anspielungen auf sie beginnen; denn meines Wissens reicht keine derselben über das dritte Jahrhundert hinaus. Keine der zahlreichen Mythen, welche unseren Orphikern eigentümlich sind, weder die Erzählung von *Phanes-Erikapaios*, noch die von der Verschlingung der Welt durch *Zeus* noch die von der Geburt und Zerreissung des *Zagreus* kann früher direct (doch s. u. S. 660) nachgewiesen werden. Eben dahin scheint es zu führen, dass die Stoiker einige der in unserm Gedichte dargestellten Gedanken mit grosser Vorliebe vortrugen, und dass, wie wir sehen werden (§ 48), wenn auch nicht sicher in stoischen Kreisen, so doch in den ersten Jahrhunderten v. Chr., zum Ausdruck dieser Ideen in den zahlreichen sibyllinischen Weissagungen eine unserer orphischen ganz ähnliche apokryphe Litteratur geblüht hat. Noch bedeutsamer würde ein drittes Argument sein, dass nämlich unsere Orphiker gewisse herakleiteische Lehren in specifisch stoischer Färbung vortragen. Es könnte dies mit einigem Rechte besonders von zwei Punkten behauptet werden, nämlich von der Vierzahl der Elemente und von der Bezeichnung der Metis als σπέρμα φέρων θεῶν. Was zunächst die erstere Lehre betrifft, welche in *fr.* 38 Abel für unsere Orphiker bezeugt ist, so erregt besonders der Umstand Verdacht, dass die Stoiker dieselbe auch in das System des Herakleitos eingeschwärzt zu haben scheinen (Zeller, Gesch. der griech. Phil. I[4]. 615. A. 4); denn es liegt in der That nahe, ihnen das, was sie dem Ephesier thaten, auch hinsichtlich des Orpheus zuzutrauen. Gleichwohl würde dies nicht richtig sein. Aristoteles (*Metaph.* I. 4. 985[a]. 31) schreibt die erste Aufstellung der Lehre von den vier Elementen dem Empedokles zu; da sie aber sicher in orientalischen religiösen Systemen des sechsten Jahrhunderts und zwar auch in solchen, welche mit den Orphikern nahe Beziehungen verraten, verbreitet war, und eine unabhängige Entstehung dieser Lehre in Griechenland (etwa durch Zusammenfassung der von früheren Philosophen aufgestellten ersten Elemente) höchst unwahrscheinlich ist, so kann fast mit Sicherheit angenommen werden, dass Empedokles die vier Elemente, wie so vieles andere, der Mysterienlehre entnahm. Herakleitos gab also entweder absichtlich diesen Teil der orphischen Lehre wieder auf, oder aber es gab 'orphische' Gedichte, welche sich in diesem Punkte von den übrigen entfernten (s. o. S. 646). Auch den Ausdruck σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, der offenbar dem Μῆτις σπέρμα unseres Gedichtes entspricht, scheinen nach der Vermutung von Zeller I[4]. 612 A. 1 die Stoiker dem Herakleitos mit Unrecht zugeschoben zu haben; indessen bezeichnet dieser Ausdruck so treffend die ja auch bei Herakleitos unzweifelhaft vorkommende Vorstellung unseres Gedichtes, er entspricht

Lehre von der Vierzahl der Elemente

Dieselbe weist nicht notwendig auf stoischen Ursprung

Der Ausdruck 'Samen der Welt'

Derselbe ist wahrscheinlich nicht von den Stoikern geschaffen

so durchaus der orientalischen und auch der älteren griechischen Dichtersprache, dass mir ein genügender Grund nicht vorhanden zu sein scheint, ihn einer etwaigen orphischen Litteratur am Ausgang des sechsten Jahrhunderts abzusprechen[41]). Dagegen scheinen mir erhebliche Widersprüche zu der stoischen Lehre es gradezu auszuschliessen, dass die Entstehung unserer Gedichte der Stoa angehöre.

Nichtstoische Elemente der jüngeren Orphiker

Schwerlich hätte ein Stoiker, wie es unsere Gedichte thun, selbst die Urmaterie als geworden bezeichnet. Die Vorstellung von den aus dem Urfeuer in die gesonderte Welt herabträufelnden Seelen widerspricht der stoischen Psychologie durchaus. Die Stoiker haben die herakleiteische Lehre von der Entstehung der Sonne aus feurigen Dünsten auch auf die übrigen Gestirne übertragen und diese erweiterte Lehre auch dem Herakleitos fälschlich zugeschrieben (Zeller, Gesch. d. gr. Phil. I[4]. 623. A. 3). Von Herakleitos selbst wissen wir nur, was ihm Aristoteles *meteor.* 355[a] 18 zum Vorwurf macht, dass er nämlich in Beziehung auf die Entstehung der Sonne und übrigen Gestirne nicht consequent dachte. Was Herakleitos über diese letzteren positiv lehrte, ist uns durch die stoische Interpolation verloren gegangen: dagegen ist überliefert, was in den älteren orphischen Liedern in dieser Beziehung vorgetragen wurde. Vgl. *Plac. phil.* II. 13. Stob. *ecl.* I. 24. 1 [Diels *doxogr.* 343]): *Ἡρακλείδης καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἕκαστον τῶν ἀστέρων κόσμον ὑπάρχειν γῆν περιέχοντα ἀέρα τε καὶ αἰθέρα ἐν τῷ ἀπείρῳ αἰθέρι. ταῦτα δὲ τὰ δόγματα ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς φέρεται· κοσμοποιοῦσι γὰρ ἕκαστον τῶν ἀστέρων.* Dem entsprechen die Verse der 'rhapsodischen' Theologie Procl. *Tim.* III. 154 A (Lob. *Agl.* S. 499 *fr.* 81 Ab.)

Μήσατο δ' ἄλλην γαῖαν ἀπείριτον, ἥν τε σελήνην
ἀθάνατοι κλήζουσιν, ἐπιχθόνιοι δέ τε μήνην,
ἣ πόλλ' οὔρε' ἔχει, πόλλ' ἄστεα, πολλὰ μέλαθρα.

41) Noch viel weniger scheint mir stoischer Einfluss in denjenigen Punkten nachweisbar, welche Schuster *de veteris Orph. theog. indole atque orig.* Leipzig 1869 hervorhebt, um den stoischen Ursprung der *θεολογία κατὰ Ἱερώνυμον* nachzuweisen. Die Verschlingung des *Phanes* durch *Zeus* soll erfunden sein, um die stoische Lehre von der Einheit des Weltschöpfers zu retten (S. 89); Wasser und Schlamm soll (Schuster a. a. O. S. 92) deshalb an den Anfang gestellt sein, weil nach stoischer Lehre aus Wasser und Schlamm Äther und Aer bestehen, welche bei Hellanikos seine Enkel sind. — Die Vergleichung von Chrysipp bei *Schol. Hes. th.* 459 *καθύγρων ὄντων τῶν ὅλων Κρόνον ὠνομάσθαι* mit Hellanikos' Genealogie, welche *Χρόνος* und *Ἀνάγκη* von Wasser und Schlamm ableitet, ist, abgesehen davon, dass diese Genealogie von Schuster ganz willkürlich seinen Zwecken zu liebe construirt ist, auch deshalb zu verwerfen, weil Chrysipp gar nicht von *Κρόνος-Χρόνος* spricht. Die *Ἀνάγκη*, welche Schuster, selbst zweifelnd, aus der Lehre des Chrysippos ableitet, stammt unzweifelhaft aus den älteren Theogonien, in denen sie eine der bedeutsamsten Gestalten ist; über die Bezeichnung der *Μῆτις* als *σπέρμα* s. 667.

Ein Stoiker hätte so, falls er in dieser Beziehung nicht durch eine feststehende Überlieferung gebunden war, gewiss nicht geschrieben.

Die Entstehung der jüngeren orphischen Theologie gehört in die vorherakleiteische Zeit

Stoiker also sind unsere Dichter nicht, aber Schüler des Herakleitos sind sie auch nicht, wenn gleich die naheliegende Ideenverwandtschaft hin und wieder zur Einschwärzung herakleiteischer Züge geführt haben mag[42]. In dem ungeheuren Process, den auf griechischem Boden das menschliche Denken durchmachte, indem es von der religiösen Erkenntnis zum voraussetzungslosen Forschen, vom Mythos zum Logos fortschritt, in diesem Process bezeichnen unsere Gedichte die frühere, Herakleitos die spätere Phase. Die Dichter erfinden den Mythos von der Verschlingung der Welt durch das Urfeuer; Herakleitos denkt den Gedanken aus, indem er daraus eine in alle Ewigkeit feststehende periodische Welterneuerung macht. Die Dichter führen Ideen aus, die consequent zu der grossen Erkenntnis von der Anfangslosigkeit der Welt führen müssen, aber hart vor dieser Erkenntnis machen sie Halt: sie wagen noch nicht von der überlieferten Vorstellung der gewordenen Welt zu lassen; erst Herakleitos spricht es aus: *κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν. ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.* Die Dichter sind ohne den Philosophen, der Philosoph nicht ohne die Dichter verständlich. Der Philosoph spielt, indem er die pantheistische Weltseele *Zeus*, das Zeugungsprincip *Dionysos* nennt, auf Mythen an, aber er schafft keine Mythen mehr. In unsern Gedichten liegt das Rohmaterial, aus welchem Herakleitos und andere vorplatonische Philosophen einen Teil ihrer Systeme gebaut haben; wären in diesen Kreisen nachträglich die fertigen Ideen in mythischer Form dargestellt worden, so hätten es die Jünger dieser Philosophen in unvergleichlicher, aber auch unbegreiflicher Weise verstanden, die ihnen naheliegenden Systeme wieder zu decomponiren und so in die Elemente zu zerlegen, dass diese rein in ursprünglicher Gestalt sich wieder darstellten.

Abhängigkeit des Herakleitos, Empedokles, Pythagoras von den Mysterien

Aber die ganze Voraussetzung, dass Schüler des Herakleitos etwa mit gelegentlicher Anlehnung an Empedokles und Pythagoras unsere Gedichte geschaffen haben, wäre nicht blos unkritisch, sondern sie würde nicht einmal den Zweck erreichen, dem zu liebe sie aufgestellt wird. Jene alte orphisirende Litteratur, welche der vorherakleiteischen Zeit abgesprochen werden soll, würde nichts desto weniger bestehen bleiben; jene angeblichen Schüler des Herakleitos hätten nichts weiter geschaffen, als was schon vorher bestand. Dass Herakleitos orphische Gedichte benutzte, ist eine so überaus naheliegende Annahme, dass sie sich in alter und neuer Zeit immer wieder aufgedrängt hat, obgleich sie mit den bisherigen Mitteln nicht er-

42) Wie es z. B. Zeller Gesch. der griech. Phil. I^4. 615. 2 von Clemens *strom.* VI. *p.* 624 A. Sylb. 1688 annimmt.

wiesen werden konnte[43]). Aber wir besitzen ja bestimmte Zeugnisse über

Verwandtschaft des Pherekydes mit den jüngeren Orphikern

das Bestehen einer unsern Orphikern ganz ähnlichen Litteratur im sechsten Jahrhundert. In der Kosmogonie des Pherekydes von Syros[44]) haben wir eine Darstellung der Weltentstehung, welche der Vorstellung unserer Gedichte so nahe steht, dass ohne Schwierigkeit die Verbindung hergestellt werden kann. Das Zeitalter des Philosophen wird zwar nur von jüngeren Schriftstellern angegeben, aber es ist doch höchst wahrscheinlich, was diese, obwohl im einzelnen abweichend, doch im ganzen übereinstimmend melden, dass er der ersten Hälfte und der Mitte des sechsten Jahrhunderts angehörte[45]). Die Lehre des Pherekydes läuft nun etwa auf das Folgende hinaus. Von Anfang an besteht für alle Ewigkeit *Zeus, Chronos* und *Chthon*[46]). Aus dem Samen des Chronos wird Feuer,

43) Im Altertum spricht diese Annahme z. B. Clemens Alex. *strom.* 624 C *ed.* Sylb. 1688 (s. o. S. 650) und *ib.* 629 B (*σιωπῶ δὲ Ἡράκλειτον τὸν Ἐφέσιον, ὃς παρ' Ὀρφέως τὰ πλεῖστα εἴληφεν*) aus; in neuerer Zeit insbesondere F. Lassalle 'die Philosophie Herakleitos' des Dunkelen' Berl. 1858. I. 204—285 und neuerdings Edm. Pfleiderer 'die Philosophie des Heraklit von Ephesos im Lichte der Mysterienidee' Berlin 1886. Beide Darstellungen scheinen mir daran zu leiden, dass ihre Verfasser von den Mysterienlehren eigentlich nur ganz vage Vorstellungen haben: wodurch Lassalle oft zu kühnen und unbegründeten Combinationen, Pfleiderer aber zu grosser Unbestimmtheit in der Wahl der Ausdrücke verleitet wird. Vgl. auch Lob. *Agl.* S. 337; Zeller Gesch. der griech. Phil. I⁴. 664. A. 2.

44) Die Untersuchung über ihn wird dadurch sehr erschwert, dass er schon im Altertum häufig mit dem gleichnamigen Logographen verwechselt ist. Über die durch diese Homonymie herbeigeführten Irrtümer vgl. Sturz *Pherecydis fragmenta,* denen eine *commentatio de Pherecyde utroque et philosopho et historico* (*p.* 1—70) vorausgeschickt ist; Müller *fr. hist. gr.* I. xxxiii ff. — Über den Philosophen Pherekydes s. Preller Rhein. Mus. n. F. IV. 377 ff.; ausgew. Aufs. S. 350 ff.; Conrad *de Pherecydis Syrii aetate atque cosmologia* Coblenz 1857; Zeller Gesch. der griech. Phil. I⁴. 71—77.

45) Suid. *s. v.* Φερεκύδης· *Βάβυος Σύριος γέγονε δὲ κατὰ τὸν Λυδῶν βασιλέα Ἀλυάττην, ὡς συγχρονεῖν τοῖς ζ' σοφοῖς καὶ τετέχθαι περὶ τὴν με' ὀλυμπιάδα. διδαχθῆναι δὲ ὑπ' αὐτοῦ Πυθαγόραν λόγος, αὐτὸν δὲ οὐκ ἐσχηκέναι καθηγητὴν ἀλλ' ἑαυτὸν ἀσκῆσαι, κτησάμενον τὰ Φοινίκων ἀπόκρυφα βιβλία. πρῶτον δὲ συγγραφὴν ἐξενεγκεῖν πεζῷ λόγῳ τινὲς ἱστοροῦσιν*; Diog. Laert. I. 121: *γέγονε δὲ κατὰ τὴν πεντηκοστὴν ἐννάτην ὀλυμπιάδα.*; Eus. *chron.* Ol. 60; *cf.* Pseudo-Luc. *Marc.* 22. — Theopomp bezeichnet (Diog. Laert. I. 116) Pherekydes als den ersten griechischen Schriftsteller *περὶ φύσεως καὶ θεῶν.*

46) Diog. Laert. I. 119: *σώζεται δὲ τοῦ Συρίου τὸ βιβλίον, ὃ συνέγραψεν· οὗ ἡ ἀρχή· Ζεὺς μὲν καὶ Χρόνος εἰς ἀεὶ καὶ Χθὼν ἦν. Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας διδοῖ.*; Prob. Virg. *ecl.* VI. 31 (*p.* 355 Lion; *p.* 20. 30 Keil): *consentit et Pherecydes, sed diversa affert elementa: Ζῆνα inquit καὶ Χθόνα καὶ Κρόνον ignem et terram et tempus significans, et esse aethera, qui regat, terram qua[e] regatur, tempus in quo universa pars moderetur.*; Hermias *irris. gent. phil.* 12 nennt Ζεύς als *αἰθήρ, ποιοῦν*, *Χθονία* als *γῆ* und *πάσχον*, *Κρόνος* als *χρόνος, ἐν ᾧ τὰ γιγνόμενα.* Ob *χθών* und *Χθονίη* identisch seien, ist nicht klar: Conrad

Wasser und Luft (eigentl. Wind, *πνεῦμα*) erzeugt. Dann entsteht das zahlreiche Geschlecht der Götter, welche in fünf Winkeln (*μυχοί*) gesondert existiren. Zeus schafft die Welt, indem er über einen geflügelten Eichbaum ein Gewand breitet, in welches Erde und Okeanos eingewoben sind[47]). Der der Welt widerstrebende *Ophioneus*[48]) wird von den Göttern unter *Chronos* gestürzt. — Diese Vorstellungen, deren Geheimsinn im einzelnen zu ergründen gegenwärtig wohl kaum noch möglich ist, erinnern in ihrer symbolischen Form durchaus an unsere orphische Litteratur. Mit der Theogonie, die Apollonios vorlag (o. S. 640), stimmt die Nennung des *Ophioneus* überein, dessen Function bei Pherekydes allerdings eine andere war, als bei Orpheus; dagegen schliesst sich das, was über *Chronos* gesagt wird, an diejenige Theogonie an, welche Damaskios als die 'nach Hieronymos und Hellanikos' bezeichnete.

Die Nichterwähnung der jüngeren Orphiker bei Plato und Aristoteles

Die Vergleichung unserer orphisirenden Litteratur mit Pherekydes ist auch deswegen interessant, weil sich auch bei ihm die merkwürdige Erscheinung findet, dass ihn die ältere Litteratur nicht berücksichtigt. Aristoteles[49]) erwähnt ihn einmal ganz flüchtig; Plato[50]), der doch sonst für mythische und mystische Litteratur empfänglich ist, wahrscheinlich gar nicht. Erst in der jüngeren und jüngsten Litteratur werden die Citate

a. a. O. S. 27 ff. meint, *χθών* sei die Urmaterie, *χθονία* ihre älteste Tochter die Erde.

47) Conrad *de Pher.* S. 40 versteht unter dem *φᾶρος* den Himmel: '*Itaque etiam per pulcrum illud pallium, in quo Iuppiter terram atque Oceanum distinguit, caelum, quod omnia cingat et complectatur, quodque Eusebius magnum peplum variis picturis ornatum vocatum esse tradit, intellegendum videtur* (Himmel Gewand: Lob. *Agl.* S. 380; Plut. *pl.* II. 7 [Diels *doxogr.* 336]). Den geflügelten Eichbaum hatte schon Preller so erklärt, dass der Eichbaum das Symbol der Festigkeit sei, während die Flügel ausdrücken, dass der Himmel ohne Stützen frei schwebe; ebenso Conrad a. a. O. S. 41.

48) In Ophioneus sieht Conrad eine Repräsentation der wilden Kräfte der Tiefe. Bei der Besiegung des Ophioneus ist übrigens, wie mir Conrad S. 19 f. mit Recht hervorzuheben scheint, nicht an den Übergang von einer Weltperiode zur andern zu denken, auf welchen Preller durch die Vergleichung der allerdings mannichfache Berührungspunkte bietenden orphischen Theogonie bei Apoll. Rhod. geführt war. Die Einteilung in Welt- und Götterperioden scheint mir überhaupt bei Pherekydes wenigstens nicht sicher nachweisbar; *Ophioneus* war ihm anscheinend der Sohn des Zeus und der Chthonia.

49) Arist. *Metaphys.* 1091b. 6 *οὐ μὴν ἀλλὰ τούτοις μὲν διὰ τὸ μεταβάλλειν τοὺς ἄρχοντας τῶν ὄντων συμβαίνει τοιαῦτα λέγειν, ἐπεὶ οἵ γε μεμιγμένοι αὐτῶν καὶ τῷ μὴ μυθικῶς ἅπαντα λέγειν, οἷον Φερεκύδης καὶ ἕτεροί τινες, τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι* vgl. *hist. anim.* 557a. 3; *fragm.* 1486b. 33.

50) Denn dass sich Plato *Soph.* 242 C *ὁ μὲν* <*μῦθον διηγεῖται*>, *ὡς τρία τὰ ὄντα, πολεμεῖ δὲ ἀλλήλοις ἐνίοτε αὐτῶν ἄττα πῃ, τοτὲ δὲ καὶ φίλα γιγνόμενα γάμους τε καὶ τόκους καὶ τροφὰς τῶν ἐκγόνων παρέχεται* auf Pherekydes beziehn müsse, scheint mir nicht so erwiesen, wie Zeller gr. Ph. I⁴. 74. 1 annimmt.

zahlreich. Dieser Zweig der griechischen Dichtkunst — der letzte, an welchem die Frucht des echten Mythos reifte — wurde von den Zeitgenossen des Perikles und Plato nicht geschätzt. Der geläuterte Geschmack dieser Zeit nahm an dem Missverhältnis zwischen Form und Inhalt Anstoss. So gern auch Plato Mythen einflicht, so lehnt er sich in der Form doch viel näher an die Mythen der älteren Zeit an; dem Inhalt nach freilich steht er unserer Litteratur öfters gar nicht so fern. Jedem Leser der obigen Darstellung derselben werden besonders aus dem *Timaios* und dem *Phaidon* Parallelen eingefallen sein. Die Philosophie hat es verstanden, den schönen Kern aus der rauhen Hülle zu schälen. — Diese Unbeholfenheit der orphisirenden Litteratur scheint mir der Hauptgrund für das zeitweilige Verschwinden derselben zu sein; daneben mag auch der Umstand, dass die ihr angehörigen Werke *ἀπόῤῥητα* waren oder doch Dinge besprachen, welche als *ἀπόῤῥητα* galten, dazu beigetragen haben, dass wir von ihr über zwei Jahrhunderte lang so wenig erfahren. Jedenfalls ist diese Nichterwähnung keine Instanz für ihre spätere Entstehung. — — Der letzte entscheidende Beweis für das höhere Alter der jüngeren orphisirenden Litteratur scheint mir endlich in ihrem Verhältnis zu den orientalischen Religionen zu liegen.

Verhältnis der jüngeren Orphiker zu den orientalischen Religionen

Die Beziehungen zu Phönizien erkennen auch die meisten Neueren an, wie sie denn auch in der That augenfällig sind; die Versuche aber, diese phoinikischen Elemente aus einer nachträglichen in hellenistischer Zeit erfolgten Entlehnung zu erklären, sind sämmtlich gescheitert. Wenn z. B. Schuster (a. a. O. S. 86 ff.) zur Erklärung derselben annimmt, sie giengen auf den Phoiniker Hellanikos zurück, welcher die zweite von Damaskios ausgezogene Theogonie verfasste, so beruht der phoinikische Ursprung des Mannes ausschliesslich auf der Andeutung Lobecks (*Aglaoph.* S. 337. 340), dass er mit dem gleichnamigen von Suidas *Σάνδων* genannten Vater des Philosophen Sandon identisch sei. Den Sohn dieses Tarsiers Sandon, Athenodoros aus Tarsos, bezeichnet nämlich Strab. 674 zum Unterschied von einem anderen tarsischen Athenodoros mit dem Beinamen Kordylion als *ὁ δὲ τοῦ Σάνδωνος, ὃν καὶ Κανανίτην φασὶν ἀπὸ κώμης τινός*. Offenbar soll Athenodoros Kananites von Athenodoros Kordylion unterschieden werden, und Kanane oder, wie es sonst heisst, ist ein Ort bei Tarsos; Schuster aber zieht gegen den klaren Sinn Kananites auf Sandon und lässt diesen, der doch Tarsier heisst, eigentlich aus Kana in Phönizien stammen, gelangt also auf diesem weitem Umweg zu dem Resultat, dass auch dessen angeblicher Vater, der Verfasser der einen orphischen Theogonie, ein Phönizier sei. Offenbar wäre dies selbst dann falsch, wenn der Hellanikos des Damaskios mit dem Vater des Sandon identisch wäre, was übrigens durch die *ὑποθέσεις εἰς Ὀρφέα* des Sohnes keineswegs erwiesen wird; ja es wird sogar grade in diesem Fall der phoinikische Ursprung unseres Hellanikos fast ausgeschlossen, da dieser aller Wahrscheinlichkeit nach vielmehr

Phoinikische Bestandteile der jüngeren orphischen Lehre; dieselben können nicht als Entlehnungen der hellenistischen Zeit erklärt werden

Tarsier war. In viel gesicherteren Bahnen nun freilich bewegen sich die Aufstellungen von Zeller (Gesch. der gr. Phil. I⁴. 83 f.). Er nimmt nämlich an, der Hieronymos des Damaskios sei mit dem Verfasser der *ἀρχαιολογία Φοινικική* (s. o. S. 347. A. 1) identisch, und vermutet in ihm auch den Urheber der dem alten Hellanikos zugeschriebenen sehr unglaubwürdigen *Αἰγυπτιακά*: in beiden Werken teilte Hieronymos nach Zeller den Inhalt der orphischen Theologie mit, und so erklärt sich auch nach demselben Forscher der eigentümliche Ausdruck des Damaskios (s. o. S. 633): *ἡ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον, εἰ μὴ καὶ ὁ αὐτός ἐστιν.* Die einzelnen Glieder dieser Combination stimmen nun zwar gut zusammen, und es scheint mir nicht ganz unmöglich, dass Hieronymos, um die Gleichheit der phoinikischen, ägyptischen und griechischen Götterlehre zu zeigen, den Inhalt jenes orphischen Gedichtes in der *ἀρχαιολογία Φοινικική* und in den *Αἰγυπτιακά* angab. Ganz undenkbar dagegen scheint es mir, dass er dieses Gedicht fingirt, die Verse, welche Athenagoras doch aus ihm entlehnt haben müsste, zu diesem Zwecke selbst gedichtet habe. Denn wenn auch angenommen werden könnte, dass Hieronymos den Inhalt eines ihm vorliegenden Gedichtes, um es orientalischen Mythologien anzupassen, tendenziös vortrug, so ist es doch mehr als unwahrscheinlich, dass er zu diesem Zwecke viele Verse erfand — Verse, in welchen übrigens die Tendenz mit ausserordentlicher Feinheit versteckt sein müsste! — und dass diese gelegentliche Erfindung Ursache zur Entstehung einer ganzen Litteraturclasse wurde. Denn jene phoinikischen Elemente, welche Schuster entdeckt zu haben glaubte, und welche auch Zeller im Auge hat, finden sich grossenteils ebenso in anderen Formen der orphischen Theologie, insbesondere der rhapsodischen. Dieser Einwand richtet sich zugleich gegen alle Versuche, welche aus der Persönlichkeit des Hellanikos oder des Hieronymos die orientalischen Elemente erklären wollen; denn diese Elemente müssen in den Kreisen der jüngeren griechischen Mystiker allgemein verbreitet gewesen sein. Wer das nachträgliche Eindringen der morgenländischen Bestandteile in die orphische Litteratur annehmen wollte, müsste zeigen, dass die ganze jüngere orphische Richtung einer starken Beeinflussung durch westasiatische oder ägyptische Vorstellungen unterlag. Diese Beeinflussung hat nun freilich, wie wir schon öfters andeuteten, wirklich stattgefunden; die innere Wahlverwandtschaft der griechischen Schwärmer, die an Orpheus und Pythagoras festhielten, und der morgenländischen Weisen, die von der geheimen Weisheit ihrer Vorfahren nicht lassen mochten, diese innere Wahlverwandtschaft muss früh auch zu äusseren Beziehungen geführt haben. Selbst in Sanchuniathon scheinen die späteren Orphiker ihren Gesinnungsgenossen erkannt zu haben[51]). So mögen auch einzelne

51) Vgl. die von Iriarte *bibl. Matrit.* mitgeteilte Notiz *Σαγχωνιάθων ὁ Βη-*

phoinikische, syrische oder ägyptische Vorstellungen nachträglich ihren Weg in unsere Gedichte gefunden haben. Dass aber alle auf diesem Wege zu erklären seien, wird schon durch den Umstand ausgeschlossen, dass sie auch bei den vorsokratischen Philosophen erscheinen. Betrachten wir nun im einzelnen diese Übereinstimmungen der Orphiker mit den orientalischen Religionen! Die Lehre von der Entstehung des Alls aus Schlamm und Wasser, welche Schuster so unglücklich aus dem stoischen System erklären will (o. S. 652. A. 41), kam in der von Manetho übersetzten 'heiligen Schrift' vor (Diod. I. 10; Philo bei Eus. *pr. ev.* I. 10. 1 s. o. S. 386)[52]). *Chronos* und *Phanes* die weltschaffenden Potenzen sind mannweiblich: diese Vorstellung ergab sich uns als phrygisch, phoinikisch, assyrisch (o. S. 515 ff.). Dass Chronos in dieser Function erscheint, erklärt sich aus der oben S. 514 hervorgehobenen Doppeldeutigkeit des phoinikischen עלם; ursprünglich das Zeugungsprincip bezeichnend, konnte es auch im Sinne von 'Ewigkeit' verwendet werden. Der aus dem Griechischen nicht deutbare Name Erikapaios scheint, wie auch allgemein angenommen wird, orientalischen Ursprungs, wenngleich es bisher nicht mit Sicherheit möglich ist, denselben zu deuten[53]). Die Geburt aus dem Ei lässt sich in vielen orientalischen Theogonien nachweisen[54]). Die in unserer Litteratur auftretende

Andere orientalische Bestandteile der jüngeren orphischen Litteratur

ρύτιος τὴν Φοινίκων θεολογίαν ἐξέδωκεν, ἣν Ὀρφεὺς μετήνεγκεν εἰς τὴν Ἑλλάδα φωνὴν, καὶ τὰς Αἰγυπτίων τελετάς (nach Abel *Orph.* S. 158. 1). Unmöglich ist es nicht, dass diese Angaben schon auf Philo selbst zurückgehen. — Auch von den gnostischen Secten waren sich mehrere der Verwandtschaft ihres Systems mit unsern Orphikern bewusst; vgl. z. B. was der Verfasser der *Philosoph.* 5. 20. *p.* 218 Cr. von den Sethianern sagt: *ἔστι δὲ αὐτοῖς ἡ πᾶσα διδασκαλία τοῦ λόγου ἀπὸ τῶν παλαιῶν θεολόγων Μουσαίου καὶ Λίνου καὶ τοῦ τὰς τελετὰς μάλιστα καὶ τὰ μυστήρια καταδείξαντος Ὀρφέως.*

52) Vgl. auch Empedokles 321 Mull. *οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανάτελλον | ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ οὔδεος αἶσαν ἔχοντες* und die von Zeller I[4]. 528 besprochene Verbesserung zu Diog. Laert. IX. 22, wonach es als Lehre des Parmenides bezeichnet wird *γένεσιν ἀνθρώπων ἐξ ἰλύος [ἡλίου] πρῶτον γενέσθαι.*

53) Ähnlich urteilt Zeller Gesch. der griech. Phil. I[4]. 85 A. 2, nur scheint mir sowohl die von Schelling aufgestellte Zerlegung des Namens in אֶרֶךְ אַפַּיִם (z. B. *Exod.* 34. 6) als auch die von Delitzsch (bei Schuster *de vet. Orph. theog. ind. atq. orig.* S. 98) vorgeschlagene Vergleichung mit den אריך אנפין des kabbalistischen Buches *Sohar* sicher sowohl sprachlich wie sachlich unmöglich. Gänzlich unbegründet sind auch, um von anderen verfehlten Versuchen zu schweigen, die Vermutungen welche Zoega Abhandl. S. 261 über den Namen aufstellt. — Welche Etymologie der antiken Deutung *ζωοδοτήρ* oder *ζωή* (Joh. Mal. *chron.* IV. *p.* 74 *ed. Bonn.*; Suid. *Ὀρφεύς* II. *fr.* 56 Ab.) vorschwebte, ist gänzlich unklar; schwerlich aber beruhte sie auf wertvoller Tradition.

54) Die ausführliche Darstellung wird in einem andern Zusammenhang gegeben werden. Aus einem goldenen Ei lässt Manu I. 8 ff. *Brahma* geboren werden; von *Ὡρομάζης* bemerkt Plutarch *Is. et Os. c.* 47 *ἄλλους δὲ ποιήσας τέσ-*

(*fr.* 141—151 Ab.) Vergleichung der Götter mit Zahlen findet sich ganz ähnlich in der altassyrischen Litteratur (Meyer Alte Geschichte I[1]. § 149) sowie auch in den *Brāhmaṇas* (vgl. unten den Abschnitt über diese). Für die Zerreissung des Dionysos fand Hekataios bei Manetho offenbar eine Analogie in der Zerreissung des *Horos* (Plut. *Is. et Os. c.* 20; Diod. I. 25; vergleiche Serv. Verg. *Georg.* I. 166 [*fr.* 208 Ab.]). Aber auch der *Osiris*-mythos scheint im hellenistischen Zeitalter wenigstens grade in dem Sinne ausgelegt worden zu sein, den wir im *Zagreus*mythos fanden. Dass der Satz von dem Hervorgehen des Alls aus dem Einen die ägyptisirende Litteratur dieser Periode beherrscht, ist bekannt genug: vgl. z. B. *de myster.* 8. 4. S. 265. 1 *ἡ περὶ τῶν ἀρχῶν Αἰγυπτίοις πραγματεία ἀφ' ἑνὸς ἄρχεται καὶ πρόεισιν εἰς τὸ πλῆθος τῶν πολλῶν αὖθις ὑφ' ἑνὸς διακυβερνωμένων.* Ebenso findet sich die Lehre von der Zerreissung des Urwesens in der indischen Litteratur — ob freilich schon im jüngeren *Ṛigveda,* wie manche Forscher aus der Erwähnung des *Purusha* folgern, ist sehr zweifelhaft —; und da wohl Niemand den Einfluss der Stoiker auf die *Brāhmaṇas* behaupten wird, so haben wir hier ein directes Zeugnis für den vorstoischen Ursprung der in dem Mythos von der Zerreissung des *Zagreus* ausgedrückten Vorstellung. Dazu kommt, dass sehr wahrscheinlich schon der Begründer der stoischen Schule diesen Mythos von dem periodisch erfolgenden Weltbrand verstand, (vgl. Krische 'theol. Lehr. der griech. Denker'. Gött. 1840. S. 402): wodurch die Entstehung des Mythos in stoischen Kreisen zwar noch nicht ganz ausgeschlossen, aber doch deshalb sehr unwahrscheinlich gemacht wird, weil dem Zeno und seinem Kreise die Erfindung desselben kaum zugetraut werden kann. Unter diesen Umständen scheint mir die Annahme von Gladisch (Empedokles und die Ägypter

Vergleichung der Götter mit Zahlen

Zerreissung des Dionysos und Horos

*σαρας καὶ εἴκοσι θεοὺς εἰς ᾠὸν ἔθηκεν. οἱ δὲ ὑπὸ τοῦ Ἀρειμανίου γενόμενοι, καὶ αὐτοὶ τοσοῦτοι, διατρήσαντες τὸ ᾠόν *γαν*[. . .], *ὅθεν ἀναμέμικται τὰ κακὰ τοῖς ἀγαθοῖς.* In dem Avesta scheint sich die Vorstellung nicht zu finden, wohl aber kommt sie im Minokhired vor, vgl. Windischmann 'Zoroastr. Stud.' Berl. 1863. S. 284. Siehe auch Spiegel 'Eranische Altertumskunde' I. 452; Casartelli *philos. relig.* S. 100. Über das assyr. Weltei, aus welchem Oannes kommt, vgl. Hellad. Phot. *bibl.* 535[a]. 34: *ὅτι μυθολογεῖ ἄνδρα τινὰ ὠνομασμένον Ὦην τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης ἀνελθεῖν, τἄλλα μὲν τῶν μελῶν ἰχθύος ἔχοντα, κεφαλὴν δὲ καὶ πόδας καὶ χεῖρας ἀνδρός, καὶ καταδεῖξαι τήν τε ἀστρονομίαν καὶ τὰ γράμματα. οἱ δὲ αὐτὸν ἐκ τοῦ πρωτογόνου πεφηνέναι λέγουσιν ᾠοῦ καὶ μαρτυρεῖν τοὔνομα.* Auf phoinikischer oder assyrischer Religionsspeculation beruht es vielleicht, dass Basilides das Hervorgehen der Welt mit dem Hervorgehen des Pfaus aus einem Ei vergleicht. — Der Ausdruck מְרַחֶפֶת (*Genes.* I. 2) scheint auch mir ein Beweis, dass die heidnische Quelle, welcher der jüdische Erzähler folgt, hier das Weltei genannt hatte; über Mochos s. o. S. 349. Diod. I. 27 von Osiris: *ἐκ καλοῦ τε καὶ εὐγενοῦς ᾠοῦ σπέρμα συγγενὲς ἐγεννήθην ἡμέρας.* — Von Indien aus hat sich die Vorstellung weiter nach Ostasien verbreitet, vgl. z. B. Maxwell '*traditions in the Malay archipelago*'. (*Journ. of the Royal As. soc.* XIII. [1881] 520 f.).

S. 71 ff.) in der That begründet, dass die empedokleische Lehre den ägyptischen und orphischen Mythos zur Voraussetzung habe; und insofern also ist der *Zagreus*mythos, für den es an einem directen Zeugnis vor dem dritten Jahrhundert allerdings fehlt (oben Seite 651) indirect doch schon aus dem sechsten Jahrhundert bezeugt. — Dass die Vierzahl der Elemente unsern Gedichten mit orientalischen Speculationen gemeinsam sei, wurde schon oben kurz hervorgehoben; gleichzeitig mit Empedokles und vielleicht noch etwas früher erscheint die Lehre von den Grundstoffen auch im Buddhismus und in Brāhmaṇas, welche dem Buddhismus nahe stehn. Von den persischen Religionsbüchern kennen nur die jüngeren diese Lehre (Casartelli *phil. relig.* S. 96). In den altägyptischen Denkmälern findet sich, wie Lepsius von anfang an behauptete und später mit Recht gegen Brugsch verteidigte[55]), die Auffassung, dass die ganze Welt aus einer bestimmten Anzahl von Grundstoffen zusammengesetzt sei, noch nicht; aber wir finden doch etwas, was als Vorbereitung zu dieser Lehre gelten muss. Es werden nämlich bisweilen vier Gottheiten zusammengenannt, welche als Repräsentanten eben der Naturerscheinungen gelten, denen in der Lehre von den Elementen nur eine besondere Bedeutung beigelegt wird:

Vierzahl der Elemente

Rā Feuer, Licht
Šu Luft
Seb (Qeb) Erde
Osiris Wasser[56]).

Es ist nun freilich richtig, dass diese Zusammenstellung dadurch, dass die Erde zugleich als Vertreterin der aus ihr hervorgehenden festen Nahrungs-

55) Lepsius Über die Götter der vier Elemente bei den Ägyptern. Abh. der Berl. Akad. 1856. S. 181 ff.; Brugsch Zeitschr. für äg. Spr. u. Alt. Vl. 122 und dagegen Lepsius ebend. S. 127; vgl. auch Dümichen ebend. VII. 6; Brugsch Religion und Mythol. S. 29. In der Anmerkung zu Gladisch Emped. und die Äg. S. 38 (S. 144) hatte Brugsch selbst gesagt: die Erwähnung der vier Elemente auf den Denkmälern der älteren Zeit in Zusammenhang mit einander lässt in leicht und ohne Täuschung erkennbaren Darstellungen und Inschriften sich nirgends nachweisen. — Neuerdings hat Krall 'Manetho und Diod.' S. 25 die vier Elemente auf dem Sarkophag des *Unnofer* nachweisen wollen.

56) In dem Gebete des Agamemnon Il. III. 276 werden angerufen: Ζεῦ πάτερ, Ἴδηθεν μεδέων, κύδιστε, μέγιστε, | Ἠέλιός θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις, | καὶ ποταμοὶ καὶ γαῖα, καὶ οἳ ὑπένερθε καμόντας | ἀνθρώπους τίνυσθον, ὅτις κ' ἐπίορκον ὀμόσσῃ, | ὑμεῖς μάρτυροι ἔστε, φυλάσσετε δ' ὅρκια πιστά, was, wenn die als Eidesrächer genannten unterirdischen Gottheiten (Hades und Persephone) zu der Erde gezogen werden, der altägyptischen Zusammenstellung sehr nahe kommt, wenn auch natürlich die von Lasaulx Studien des class. Alt. 185. 43 gebilligte antike Interpretation, welche in den genannten Versen gradezu eine Erwähnung der vier Elemente sieht, offenbar zu weit geht.

stoffe gilt, eine Wendung erhält, welche von der empedokleischen Lehre weit abführt; aber auch so leuchtet ein, wie sehr die Lehre von den vier Elementen durch jene Priesterlehre vorbereitet war. Deshalb ist auch die Annahme sehr unwahrscheinlich, dass die Lehre von den Elementen, wo sie in hellenistischer Zeit, sowohl auf hieroglyphischen Denkmälern als in den Berichten der Griechen erscheint, erst durch den Einfluss der griechischen Philosophie sich verbreitet habe: eine Annahme, die sich übrigens auch deshalb nicht empfiehlt, weil grade unter den Ptolemaiern die ägyptische Theologie sich in einem Zustand der Erstarrung befand, der durch die Reception mancher griechischer Äusserlichkeiten im Cultus nur oberflächlich verdeckt wird. Viel wahrscheinlicher ist es, dass in der letzten schöpferischen Periode der ägyptischen Priesterspeculation, im 7. und 6. Jahrhundert, in derselben Zeit als Thales, Anaximenes und Herakleitos nach den Grundstoffen fragten, am Nil die alte Lehre von den Göttern des Feuers, der Luft, der Erde und des Wassers im Sinne der Elementarlehre umgestaltet wurde. Ein weiterer Beweis dafür ist, dass sich sowohl in Indien wie in Ägypten und in Griechenland die Vierzahl der Elemente zu einer Fünfzahl erweitert findet[57]).

Es lassen sich also die einzelnen Vorstellungen unserer Litteratur in verschiedenen orientalischen Systemen nachweisen. Aber auch was allen diesen Systemen zu grunde liegt, die Lehre von der Wiedergeburt des Menschen und des Weltalls ist in Ägypten, Assyrien und Indien stückweise nachzuweisen. Die älteren ägyptischen Urkunden kennen die Lehre von der Seelenwanderung noch nicht, aber Herodot schreibt sie bestimmt den Ägyptern zu. L. v. Schröder, welcher zeigen will, dass die Lehre des Pythagoras nicht aus Ägypten, sondern aus Indien stamme (ʽPythagoras und die Indier’ Leipzig 1884) hat die Angabe des Herodot bezweifelt; er motivirt seinen Skepticismus damit, dass alte ägyptische Urkunden zwar etwas bieten, was Herodot allenfalls für Seelenwanderung halten konnte, nämlich die Vorstellung, dass der glückliche Tote im ganzen Weltall in jeder beliebigen Gestalt umherschweifen könne[58]), aber nimmermehr die Seelenwanderung selbst. Schrö- Seelenwanderung

57) Den Ägyptern schreibt Diod. I. 11 f. nachstehende Elemente zu *πνεῦμα*, *πῦρ*, *γῆ* (= *ξηρόν*), *ὑγρόν*, *ἀερῶδες* (vgl. über die Stelle S. 426. A. 16). Bei den Griechen trennt z. B. der Verfasser des Buches von der Welt den Himmel von den vier Elementen (*περὶ κόσμου* 392ª. 5: *οὐρανοῦ δὲ καὶ ἄστρων οὐσίαν μὲν αἰθέρα καλοῦμεν, οὐχ ὥς τινες διὰ τὸ πυρώδη οὖσαν αἴθεσθαι, πλημμελοῦντες περὶ τὴν πλεῖστον πυρὸς ἀπηλλαγμένην δύναμιν, ἀλλὰ διὰ τὸ ἀεὶ θεῖν κυκλοφορουμένην, στοιχεῖον οὖσαν ἕτερον τῶν τεσσάρων ἀκήρατόν τε καὶ θεῖον*). Vgl. Porphyr. *ἐν τοῖς πρὸς τὸν Τίμαιον ὑπομνήμασι,* bei Schol. Plat. Bekk. 438. Über die Annahme der fünf Elemente bei den Neupythagoreern vgl. Zeller Gesch. der gr. Phil. V³. 133. A. 5.

58) Totenb. K. 76—88. Vgl. o. S. 477. Manche Wendungen, namentlich in den jüngeren ägyptischen Schriften wird man, wie wir sehen werden, gradezu

der bemerkt richtig, die ägyptische Lehre sei mit der pythagoreischen unvereinbar; aber wenn er selbst zugiebt, dass Herodot beide verwechselt haben könne, so ist doch um so viel mehr einzuräumen, dass die Vorstellung von der Verwandlungsfähigkeit des glücklichen Toten dem grübelnden Geist eine Erklärung für das Problem nahe legte, warum man nicht mit dem freiwilligen einmaligen Aufgeben der Leiblichkeit sofort in das gelobte Jenseits eingehen konnte. Sieht man nicht die Vorstellung von der Seelenwanderung in den altägyptischen Urkunden gleichsam eben hervorkeimen? Selbst in der Form zeigt sich das. Eins der wichtigsten Momente des indischen wie des griechischen Seelenwanderungsglaubens ist die Furcht vor dem 'Wiedersterbenmüssen'. Eben dieser Ausdruck kommt nun häufig in den ägyptischen Texten vor; er bezeichnet hier die ewige Verdammnis; die neue Lehre hat also mit leichter Modification dem alten Ausdruck einen neuen Sinn abgewonnen. Derartiges werden wir noch mannichfach finden. Dass das Totenbuch nicht die ägyptische Philosophie des siebenten und sechsten Jahrhunderts enthält, und dass wir ohne im mindesten den ägyptischen Urkunden zu widersprechen, die Seelenwanderungslehre für Ägypten in eben der Zeit annehmen dürfen, in welcher sie auch in Indien und Italien auftritt, ist ein Einwurf, den Schröder sich gar nicht macht. In der assyrischen Litteratur erscheint die Lehre von der Metempsychose und der Palingenesie ebenfalls noch nicht, aber in den auf der jüngeren assyrischen Litteratur beruhenden gnostischen Systemen sowie in der chaldaisirenden griechischen Litteratur sind beide Vorstellungen geläufig. Was die erstere betrifft, so genüge es, dasjenige gnostische System, das am wenigsten griechische Einwirkung erkennen lässt, das manichäische, zu erwähnen. Mani kennt nicht allein die Seelenwanderung (Flügel

auch im pythagoreischen Sinne deuten können; sehr nahe kommen ihm jedenfalls die zahlreichen Stellen nach Art der folgenden aus *Shai en Sinsin* V. 9 nach Horracks (S. 11) Übersetzung: *tu renouvelleras ta forme sur la terre parmi les vivants,* wo eine wirkliche und dauernde, nicht blos gelegentliche Reïncarnation gepredigt wird. Vgl. über die ägyptische Lehre von der Seelenwanderung Pierret *rev. arch.* XXI. (1870) S. 300; Krall 'Tac. und der Orient' S. 33; sehr lehrreich ist auch die Vergleichung der in der hermetischen Litteratur auftretenden Lehre vgl. Ménard *Hermès trismeg.* LXVIII. LXXXVII. Vgl. auch über ägypt. Seelenwanderung Aen. Gaz. Theophr. *p.* 10 *ed.* Boisson. 1836: *Αἰγυπτίοις μὲν γὰρ δοκεῖ τὴν αὐτὴν ψυχὴν καὶ ἄνθρωπον καὶ βοῦν καὶ κύνα καὶ ὄρνεον καὶ ἰχθὺν μεταμπίσχεσθαι· καὶ νῦν μὲν αὐτοῖς οἷόν τι θηρίον, μύρμηξ ἢ κάμηλος τὴν γῆν νέμεται· νῦν δὲ εἰς ἰχθὺν ὀλισθήσασα, κῆτος ἢ ἀφύα γενομένη, τὴν θάλατταν ἔδυ. αὖθις δὲ εἰς ὀρνέου φύσιν μετατιθεμένη κολοιὸς ἢ ἀηδὼν ὀφθεῖσα, εἰς ἀέρα διέπτη, ἄλλοτε ἄλλο δεικνῦσα τῶν ζώων, ἕως ἂν ἅπαντα διεξελθοῦσα πάλιν ἀναδράμοι, ὅθεν τὸ πρῶτον κατέβη.*; Suid. *ἱερατική: ἔτι τῶν ἐν Ἅιδου μυρίων λήξεων παντοίων πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν ἀφωρισμένων τῶν τε περὶ τὸν βίον μυρίων μεταβολῶν, ὡς ἄλλοτε ἐν ἄλλοις σώμασιν ἢ γένεσι ζώων καὶ φυτῶν διατριβουσῶν.* Anderes bei Gladisch Emped und die Äg. S. 66.

‘Mani’ S. 10), sondern er denkt sich auch das Entweichen der Seelen ganz ähnlich, wie unsere orphisirende Litteratur. Auf der Säule der Lobpreisungen wird der Fromme in den Mond entrückt und von dort in die Paradiese des Lichtes erhoben (Flügel ‘Mani’ S. 44)[59]. — In der heidnischen Litteratur, welche an die chaldäischen Lehren anknüpft, spielt die Lehre von dem Weltenjahr eine grosse Rolle. Eine solche Theorie wurde z. B. dem Berossos zugeschrieben (Sen. *quaest. nat.* III. 29); anderes werden wir § 48 bei der Besprechung der sibyllinischen Litteratur kennen lernen; wir werden sehen, dass diese Litteratur, grade wie unsere Orphiker, bei der Weltverbrennung Gleiches aus dem Gleichen hervorgehen liess. Wie unser Gedicht der Vorwelt auch schon eine Sonne zuschreibt, aus welcher durch Palingenesie unsere Sonne geboren wurde, so nehmen die chaldäischen Orakel in den verschiedenen Welten, die sie freilich, ebenso wie der Neoplatonismus, neben einander, nicht hinter einander ansetzen, verschiedene Sonnen an.

Wie der Satz vom Wechsel, so findet sich in den Speculationen der orientalischen Theologen auch schon sein Gegenstück, der Satz von der Aufhebung des Wechsels. Es wird ein Rest des ungeteilten Seins angenommen: in dieses zurückzukehren ist das Streben dieser priesterlichen Philosophen. Wenn das ungeteilte unveränderte Sein das wahre Sein ist, so ist das irdische Sein nur der Tod: Dionysos ist Hades. *Σῶμα σῆμα*[60]. Der Leib

Aufhebung der Seelenwanderung. Das Eingehen in das All-Eine

59) Übrigens liegen offenbar ganz verwandte Vorstellungen den Anschauungen der ebenfalls meist auf assyrischer Lehre beruhenden Peraten zu grunde; doch führen diese Herakleitos an, auch ist die Beschreibung, welche die *philosophumena l.* V. von ihrer Lehre geben, allzu unklar, um die Verfolgung der Parallele ins einzelne zu gestatten. — Über gnostische Lehren von den Weltjahren vgl. Baxmann in Niedners Zeitschr. XXX. (1860) S. 252.

60) Plato *Cratyl.* 400 B *καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι. καὶ διότι αὖ τούτῳ σημαίνει ἃ ἂν σημαίνῃ ἡ ψυχή, καὶ ταύτῃ σῆμα ὀρθῶς καλεῖσθαι. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσι· τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτίσῃ τὰ ὀφειλόμενα, τὸ σῶμα, καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδὲ γράμμα.*; Clem. *Alex. strom.* 433 A Sylb. fährt, nachdem er die Stelle des Kratylos citirt hat, so fort: *ἄξιον δὲ καὶ τῆς Φιλολάου λέξεως μνημονεῦσαι. λέγει γὰρ ὁ Πυθαγόρειος ὧδε· μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται.* (Boeckh Philol. 181) *ἀλλὰ καὶ Πίνδαρος περὶ τῶν ἐν Ἐλευσῖνι μυστηρίων λέγων ἐπιφέρει· Ὄλβιος ὅστις ἰδὼν κεῖν’ εἶσ’ ὑπὸ χθόν’. οἶδε μὲν βίου τελευτάν, | οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν* (Bergk *poet. lyr.* I[4]. *fr.* 137); *cf.* Athen. 157 C *Εὐξίθεος ὁ Πυθαγορικός, ..., ὥς φησι Κλέαρχος ὁ περιπατητικὸς ἐν δευτέρῳ βίων, ἔλεγεν ἐνδεδέσθαι τῷ σώματι καὶ τῷ τῇδε βίῳ τὰς ἁπάντων ψυχὰς τιμωρίας χάριν, καὶ διειίπασθαι τὸν θεὸν, ὡς, εἰ μὴ μενοῦσιν ἐπὶ τούτοις, ἕως ἂν ἑκὼν αὐτοὺς λύσῃ, πλέοσι καὶ μείζοσιν ἐμπεσοῦνται τότε λύμαις κτλ.* — Was das für *παλαιοὶ ἱερεῖς* sind, aus welchen Plato *legg.* 872 D; E den *μῦθος ἢ*

ist ein Grab oder ein Kerker, er zwingt den feurigen Funken der Seele

Affect als ewiges Sterben

zu Wünschen und Hoffen, zu Furcht und Hass; vergleiche die offenbar orphisirenden Verse bei Verg. Aen. VI. 723:

principio caelum ac terras camposque liquentes,
lucentemque globum Lunae Titaniaque astra,
spiritus intus alit, totamque infusa per artus
mens agitat molem et magno se corpore miscet.
Inde hominum pecudumque genus vitaeque volantum,
et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus.
igneus est ollis vigor et caelestis origo
seminibus, quantum non noxia corpora tardant,
terrenique hebetant artus moribundaque membra.
Hinc metuunt cupiuntque, dolent, gaudentque, neque auras
dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco:
quin et supremo cum lumine vita reliquit
non tamen omne malum miseris nec funditus omnes
corporeae excedunt pestes, penitusque necesse est
multa diu concreta modis inolescere miris. etc.

Nicht durch den einfachen natürlichen Tod vermag der Mensch sich frei zu machen von dem Kerker des Lebens: so lange er noch von den Affecten,

Der Körper als Grab der Seele

von Furcht und Begierde, Schmerz und Freude beherrscht wird, so lange ist er verflucht zum Wiedersterbenmüssen. In den hieroglyphischen Texten fehlt die Vorstellung, so sehr dort auch das Leben nach dem Tode über das irdische gestellt wird. In der hermetischen Litteratur und zwar in demjenigen Stück, welches die nationalägyptischen Vorstellungen am reinsten bewahrt, in der *κόρη κόσμου*, ist es direct ausgesprochen, dass Wünschen und Hoffen das Unglück unseres Körpers sei (Ménard *Hermès trismeg.* LXXXIX). Bei den Assyrern ist der Mythos von der *Istar*, die in die Unterwelt hinabsteigt und an jedem der sieben Thore einen Teil ihres Schmuckes verliert, wenn er nicht gleich von vornherein diesen Sinn hatte, später jedenfalls so gedeutet worden, dass die Seele, indem sie von oben her durch die sieben Planetenringe hindurchgleitet, bei jedem derselben einen Teil ihrer göttlichen Schönheit verliere: denn dies scheint mir mit

λόγος ἢ ὅτι χρὴ προσαγορεύειν αὐτόν anführt, dass der Muttermörder *γενέσθαι τε αὐτὸν θηλείας μετασχόντα φύσεως ἀναγκαῖον γενόμενόν τε ὑπὸ τῶν γεννηθέντων λιπεῖν τὸν βίον ἐν χρόνοις ὑστέροις* wissen wir allerdings nicht, nahe jedoch liegt es in der That, an alte Orphiker zu denken; dann würde man aber eben nicht wirkliche d. h. allgemeine Metempsychose in der Stelle erwähnt finden können. Dass das Leben eigentlich ein Tod sei, liegt ausgesprochen auch in dem Verse des Empedokles 117; Mull. 90; Lommatzsch S. 276 *ὄφρα μέν τε βιοῦσι τὸ δὴ βίοτον καλέουσι.*

Sicherheit aus zwei wahrscheinlich neuplatonischen Stellen des echten Servius zu folgen. Vgl. Serv. *Aen.* VI. 127: *secundum philosophorum altam scientiam, qui deprehenderunt bene viventium animas ad superiores circulos, i. e. ad originem suam redire; ib.* VI. 714 *docent autem philosophi, anima ad ima descendens quid per singulos circulos perdat. unde etiam [disputantes de ratione] mathematici fingunt, quod singulorum numinum potestatibus corpus et anima nostra conexa sunt: ea ratione, quia cum descendunt animae, trahunt secum torporem Saturni, Martis iracundiam, libidinem Veneris, Mercurii lucri cupiditatem, Iovis regni desiderium.* Denn dass die hier genannten *mathematici* nur die Verfasser der von den Neuplatonikern (oder früheren Philosophen) gelesenen chaldaisirenden Speculationen sein können, liegt auf der Hand. Auch der andere Zweig, in den die chaldäische Speculation auslief, der Gnosticismus, sah in dem irdischen Leben den Todeszustand der Seele: der Syrer Bardesanes bezeichnet den Leib als das Grab. — In derselben Zeit, wie die Orphiker in Griechenland, grübelten die theologischen Philosophen in Indien über das Verhältnis des Einen und des Alls; und grade wie die Orphiker kamen sie zu dem Resultat, der Welt des Werdens und Vergehens, des Leidens und des Todes eine wahre Wesenheit entgegenzustellen (das *Brahma*), in die aufzugehn Ziel jedes Weisen sein müsse. Denn das irdische Leben ist weiter nichts als ewiges Sterben. Und grade wie die Orphiker fahren die indischen Weisen fort, dass die irdische Seele, wenn sie nicht geläutert wird, bei dem Scheiden aus einem Körper in einen neuen Körper gebannt wird zum Wiedersterbenmüssen, dass nur die Ertötung der Affecte die Seele frei macht zum Wiedereintritt in das All-Eine: 'Wenn das Feuer der Lust erloschen ist, wenn das Feuer des Hasses und der Verblendung erloschen ist, wenn Hochmut, Irrtum und alle Sünden und Drangsale erloschen sind, dann findet das Herz selige Ruhe',

Wenn von jeglichem Begehren seines Herzens er sich gelöst,
Geht der Sterbliche unsterblich in das Brahma hinieden ein[61]). —

Da der Einheit, welche über der Vielheit steht, eine höhere Art des Seins, ein Übersein zukommt, so kann sie ursprünglich mit demselben Recht als das wahrhaft Seiende oder als das nicht Seiende bezeichnet werden. Aber es ist doch wohl kein blosses äusserliches Zusammentreffen, sondern beruht mit auf der Wertschätzung des Seins, dass in Indien das *Brahma* zum *Nirvāna* wurde, in Griechenland Zeus oder das ἕν zum ὄντως ὄν. Auch hier indessen scheinen sich, wie gewöhnlich, Übergänge zu finden, und namentlich in Vorderasien beide Vorstellungsweisen neben einander her zu laufen. In mehreren gnosti- Das All-Eine als das Nichts

61) Oldenberg Buddha. Berlin 1881. S. 49; 106.

schen Systemen nämlich wird das All-Eine, aus welchem Alles stammt, als der θεὸς ὁ οὐκ ὤν genannt. Als die Lehre des Basilides bezeichnen die *philosophumena* VII. 21: ἐπεὶ οὖν οὐδὲν ἦν, οὐχ ὕλη, οὐκ οὐσία, οὐκ ἀνούσιον, οὐχ ἁπλοῦν, οὐ σύνθετον, οὐκ ἀνόητον, οὐκ ἀναίσθητον, οὐκ ἄνθρωπος, οὐκ ἄγγελος, οὐ θεὸς, οὐδὲ ὅλως τι τῶν ὀνομαζομένων ἢ δι' αἰσθήσεως λαμβανομένων ἢ νοητῶν πραγμάτων, ἀλλ' οὕτω καὶ ἔτι λεπτομερεστέρως πάντων ἁπλῶς περιγεγραμμένων οὐκ ὢν θεὸς... ἀνοήτως, ἀναισθήτως, ἀβούλως, ἀπροαιρέτως, ἀπαθῶς, ἀνεπιθυμήτως κόσμον ἐθέλησε ποιῆσαι; vgl. C. 22 u. 23. Ebenso berichtet derselbe Verfasser (VI. 42) von Marcus dem Valentinianer: Ὅτε τὸ πρῶτον ὁ πατὴρ αὐτοῦ ὁ ἀνεννόητος καὶ ἀνούσιος, ὁ μήτε ἄῤῥεν μήτε θῆλυ, ἠθέλησεν αὐτοῦ τὸ ἄῤῥητον ῥητὸν γενέσθαι καὶ τὸ ἀόρατον μορφωθῆναι, ἤνοιξε τὸ στόμα, καὶ προήκατο λόγον ὅμοιον αὐτῷ, ὃς παραστὰς ἐπέδειξεν αὐτῷ, ὃ ἦν, αὐτὸς τοῦ ἀοράτου μορφὴ φανείς. Ganz die gleiche Vorstellung, auch mit der merkwürdigen Wendung, dass die erste Emanation aus dem All-Einen Gottes Wort ist (s. o. S. 449; 495), findet sich in der hermetischen Litteratur. Jacobi (Artikel 'Gnosis' in Herzogs Realencykl. V. 220) hat für die gnostische Lehre Beeinflussung durch die buddhistische Litteratur angenommen. Aber die eigentümliche gnostische Einkleidung ist durchaus nicht buddhistisch. Die Erschaffung der Welt aus Gottes Wort hat vielmehr in der altägyptischen, in der hebräischen und assyrischen Litteratur unzweifelhafte Anknüpfungspunkte, und es ist daher ungleich wahrscheinlicher, dass Basilides und Marcus sich an aramäische, die hermetischen Bücher an nationalägyptische Vorstellungen anlehnen. Viel näher als die buddhistische Lehre liegen in Indien selbst gewisse Speculationen aus der Zeit der jüngeren *Saṁhitā*'s und der *Brāhmaṇa*'s.

Da gab es weder Sein, noch gab es Nichtsein,
Nicht war der Dunstkreis und der Himmel drüber.
Bewegt sich was? und wo? in wessen Obhut?
Gab es das Wasser und den tiefen Abgrund?

Nicht Tod und nicht Unsterblichkeit war damals,
Der Tag war nicht geschieden von den Nächten.
Nur Eines athmet ohne fremden Anhauch
Von selbst; nichts andres gab es über diesem.

Nur Dunkel war, verhüllt vom Dunkel, anfangs,
Und unerkennbar wogte dieses Alles;
Vom leeren Raum war zugedeckt die Öde,
Das Eine ward durch Macht der Glut geboren.

Da regte sich in ihm zum ersten Male
Der Trieb, es war des Geistes erster Same[62]).

Der erste Vers entspricht genau dem, was wir bei Basilides lasen: *ἐπεὶ οὖν οὐδὲν ἦν, οὐχ ὕλη, οὐκ οὐσία, οὐκ ἀνούσιον.* Aber auch andere Wendungen des vedischen Liedes finden in gnostischen Ausdrücken ihre Entsprechung; vgl. z. B. Valentin in den *philos.* VI. 47 *ἦν ὅλως, φησί, γεννητὸν οὐδὲν, πατὴρ* (d. i. Valentins Bezeichnung für den All-Einen s. u. S. 668. A. 63) *δὲ ἦν μόνος ἀγέννητος, οὐ τόπον ἔχων, οὐ χρόνον, οὐ σύμβουλον οὐκ ἄλλην τινὰ κατ' οὐδένα τῶν τρόπων νοηθῆναι δυναμένην οὐσίαν, ἀλλ' ἦν μόνος, ἠρεμῶν ὥς λέγουσι, καὶ ἀναπαυόμενος αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ μόνος. ἐπεὶ δὲ ἦν γόνιμος, ἔδοξεν αὐτῷ ποτε τὸ κάλλιστον καὶ τελεώτατον, ὃ εἶχεν ἐν ἑαυτῷ, γεννῆσαι καὶ προαγαγεῖν.* Es scheint mir daher ausgemacht, dass die Gnostiker die Vorstellung des Einen, das da mehr ist, als ist, und deshalb nicht ist, nicht buddhistischen Quellen entnahmen, sondern altassyrischen, welche freilich denen sehr ähnlich gewesen sein müssen, aus welchen der indische Religionsstifter den berauschenden Trank der Lehre vom Aufgehen in das Nichts schöpfte. Übrigens werden wir diesen Gedankenkreis gleich in einem keilinschriftlich erhaltenen Gedicht wiederfinden.

Zurückführung der Weltschöpfung auf Liebe oder Hass. a) der in dem All-Einen erwachte Trieb der Liebe bringt die Welt hervor

Je nachdem nun aber das All-Eine als das Seiende oder als das Nichtseiende gedacht wurde, musste natürlich das Hervorgehen des Alls aus dem Einen als ein Process der Zerstörung oder der Schöpfung gelten. In den Worten des Basilides und des *Rigveda* sahen wir, wie das All-Eine plötzlich von der Begierde ergriffen wurde, das in ihm verborgen liegende All zu gebären. Denselben Gedanken drückt das von Manetho übersetzte 'heilige Buch' — denn auf dieses geht nach unserer Vermutung (oben S. 386) Philo bei Eus. *pr. ev.* I. 10. 1 zurück — so aus: *ὅτε δέ, φησιν, ἠράσθη τὸ πνεῦμα* (d. i. das All-Eine, welches nach dem vedischen Ausdruck ohne fremden Anhauch von selbst haucht) *τῶν ἰδίων ἀρχῶν καὶ ἐγένετο σύγκρασις,* [. . .] *ἡ πλοκὴ ἐκείνη ἐκλήθη Πόθος.* Ähnlich geht in der 'rhapsodischen' Theologie aus dem All-Einen Eros hervor: Procl. Alc. (bei Cousin Par. 1821, III. 88): *ἐν γὰρ τῷ Διῒ ἵ Ἔρως ἐστί. καὶ γὰρ Μῆτίς ἐστι πρώτως γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής. καὶ ὁ Ἔρως πρόεισιν ἐκ τοῦ Διὸς καὶ συνυπέστη τῷ Διῒ πρώτως ἐν τοῖς νοητοῖς. ἐκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς ὁ πανόπτης ἐστὶ καὶ ἁβρὸς Ἔρως, ὥς ὁ Ὀρφεύς φησιν.* Da auch schon die Ausdrücke *Μῆτις γενέτωρ* und *Ἔρως πολυτερπής* dem Gedichte angehören (Lob. *Agl.* I. 495), so giebt offenbar die ganze Stelle den orphischen Gedanken wieder, mit Abzug natürlich dessen, was der Neuplatoniker hinzufügte, nämlich

62) *Rigveda* X. 129. v. 1; 2; 4, 1 u. 2 nach der Übersetzung von Geldner und Kaegi, v. 3 nach der Übersetzung von Grassmann.

dass Zeus und Eros ἐν τοῖς νοητοῖς vorhanden waren. — Umgekehrt musste, sobald man den Process des Hervorgehens des Alls aus dem Einen als eine Zerstörung ansah, dieser Vorgang auf eine Art des Hasses zurückgeführt werden. Hierfür haben wir ein Zeugnis z. B. in einem altassyrischen Gedicht:

b) Zurückführung der Weltschöpfung auf das Princip des Hasses

Einst hiess, was sich dort droben wölbt, nicht Himmel,
Noch trug die Erd' hier unten diesen Namen.
Ein ungemessener Abgrund war der Vater,
Ein Chaos, und das Meer des Weltalls Mutter.
Lichtloses Dunkel, ruheloser Sturm
War einst, und selbst die Götter lebten nicht.
Nicht Namen gab es, noch Bestimmungen.
Zuerst entstanden da die grossen Götter,
Die erstgeborenen Götter — *Zwist und Zwietracht[63]).

Diese Art der Bezeichnung findet sich denn auch, freilich schon ein wenig anders gewendet, nämlich als Weltprincip gefasst, in der griechischen Welt bei Herakleitos. Diesem als Ursache für den Austritt des Einen aus dem All gedachten Streit entspricht nun als Princip der Rückkehr des Alls in das Eine φιλία. So verwendet diese Begriffe Empedokles, indem er sie, wie Herakleitos seinen πόλεμος, als Principien der im Werdefluss begriffenen Welt fasst (*fr*. 63ff. *ed*. Mullach)

δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι
64 ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι
67 καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα νείκεος ἔχθει.

Alle diese Anschauungen fügen sich, wie mir scheint, ohne die geringste Schwierigkeit zusammen, und es scheint mir demnach erwiesen, dass die Vorstellungen unserer orphischen Litteratur im sechsten vorchristlichen Jahrhundert in der gesammten cultivirten Welt verbreitet waren. Allerdings mussten, da es assyrische, phoinikische und ägyptische Religionsdenkmäler aus dieser Zeit nicht giebt, teilweise zum Ersatz die Werke herangezogen werden, welche in der hellenistischen Zeit den Anschluss an die untergehenden nationalen Litteraturen suchten: Werke, welche unzweifelhaft neben vielen nationalen auch viele griechische Vorstellungen aussprachen. Welcher

63) Nach der Übersetzung von Jules Oppert *atti del IV congresso degli oriental*. I. *p*. 230, dem ich die Verantwortung überlassen muss. *Apsu* (Abgrund) in Z. 3 soll dem *Ἀπασών* bei Damasc. zu grunde liegen (dagegen Schröder 'phön. Spr.' 86). **Luhmu* deutet O. als '*principe mâle*', **Lahmu* als '*principe femelle de la lutte, de la séparation*'; er vergleicht Δαχή und Δαχός bei Damasc. *princ*. 384. — Offenbar im Anschluss an die altassyrische Lehre bezeichnet Valentinus in den *philosoph*. VI. 37 den All-Einen als πατήρ und βύθος.

Art die aus der griechischen Philosophie recipirten Vorstellungen waren, werden wir ausführlich in einem andern Zusammenhang erörtern, und uns auf diesem Wege davon überzeugen, dass der soeben beschriebene Gedankenkreis nicht zu denselben gehörte. Aber schon jetzt vermögen wir im allgemeinen wenigstens diese Überzeugung zu begründen. Wie hätte sich wohl so gleichmässig die hellenistische Litteratur grade auf diesem Boden erheben können, wenn sie denselben nicht in den nationalen Litteraturen vorgefunden hätte? Ein Teil der hier dargestellten Ideen, namentlich einige physikalische und kosmogonische Speculationen waren allerdings in das stoische System aufgenommen worden und konnten sich von hier aus leicht zu den Barbaren verbreiten: auf diese Vorstellungen ist also bei der Beweisführung natürlich kein Gewicht zu legen, obwohl auch sie ebenso gut aus den nationalen Speculationen der Barbaren, wie aus der griechischen Philosophie stammen können. Die Mehrzahl aber der in den orphisirenden Theologien dargestellten Ideen waren dem stoischen und den andern jüngeren griechischen Systemen nicht blos fremd, sondern widersprachen ihnen sogar; hier also hätten die Barbaren der hellenistischen Zeit höchstens direct durch die griechischen Anhänger der orphischen Ideen beeinflusst werden können. Dass es deren gab, und dass sie sich mit den gebildeten Barbaren, welche die Pflege ihrer Landescultur sich angelegen sein liessen, zusammenfanden, haben wir bereits öfters hervorgehoben; nimmermehr aber hätte eine relativ so wenig bedeutende Erscheinung überall gleichmässig die Wirkung ausüben können, die überlieferte barbarische Philosophie in ihrem Sinn umzugestalten. Dazu kommt aber, dass wir alle Ansätze zu den in unsern orphischen Gedichten enthaltenen philosophischen Gedanken in den orientalischen Litteraturen nachweisen können.

Allmähliche Entstehung der Lehre vom All-Einen in den orientalischen Litteraturen

Das eine Problem, welches die Kosmogonien des achten und siebenten Jahrhunderts immer und immer wieder beschäftigt hatte, war die Frage nach der Urzeugung. Da der männliche Samen flüssig ist, hatten sie in dem Flüssigen das männliche, in der Erde das weibliche Princip gesehen; früh aber war das Urflüssige, wie es ja in der That sehr nahe lag, in den Himmelsocean verlegt worden, den alle antiken Kosmogonien ansetzten (wie wir in einem andern Zusammenhange ausführlich zu beweisen suchen werden). Aber der Himmelsocean wogt über unsern Häuptern in unvergänglicher Pracht: sollte seine Schöpfungskraft so ganz erloschen sein? Er, das Princip der Fruchtbarkeit, sollte unfruchtbar geworden sein? Sehen wir nicht noch immer im Regen die fruchtbaren Tropfen herniederfallen, welche aus dem Schoosse der Erde Tausende und Abertausende von Geschöpfen hervorzaubern?

Die Lehre von der Urzeugung. Verlegung des Zeugungsprincipes in den Himmelsocean

Aber war es denn überhaupt der Himmelsocean allein, der das Leben spendete? Das Flüssige mit der Erde allein vermag nicht zu zeugen, es gehört Wärme dazu. Nun glühte nach einer ebenfalls schon früh bezeugten Vorstellung über dem Himmelsocean das Himmelsfeuer. Lag es da nicht

Himmelsfeuer über dem Himmelsocean

sehr nahe, anzunehmen, dass Funken des himmlischen Feuers in den Himmelsocean hinunterglitten und mit diesem zusammen den Samen bildeten? Hier knüpfte aber gleich eine andere alte Vorstellung an. Die Unsterblichkeitslehre hatte zu der Annahme geführt, dass die Seelen der Frommen zur Sonne gelangten[64]. Ein paar Mal wird statt der Sonne auch der Mond genannt, gewöhnlich hat dieser eine andere Aufgabe. Sonne und Mond fahren in Kähnen am Himmelsocean dahin: die Sonne, das Gestirn des Lichtes, setzt den Toten über den Himmelsfluss hinüber in das Reich des Lichtes, der Mond, das Gestirn der Nacht, dagegen nimmt den vom Himmel herabträufelnden Samen des Lebens auf und führt ihn zur Erde. So wird der Mond im Laufe des siebenten Jahrhunderts zum Princip der (terrestrischen) Erzeugung: die alte Göttin Erde, welche diesem Princip bis dahin vorgestanden hatte, wird in dieser Zeit plötzlich überall zur Göttin des Mondes[65]. — Aus dem Himmelsfeuer also, dem allzeugenden, kommt das Leben und zu ihm dem allzeugenden steigt es wieder hinauf. Doch dies Himmelsfeuer ist ja gar nicht mehr blos das Princip der Zeugung. Das Eine, aus dem alles Leben herausquillt, in das Alles einquillt, ist nicht das Urwerden, sondern das Ursein. Aber hinter dieses erste Princip hatte die alte Speculation eine ganze Reihe anderer Weltregenten gesetzt: eben dass sich diese Weltherrscher nach dem ewigen Gesetze einander folgten, und dass in dem Herrscher, der jetzt herrscht, alle Bedingungen der ewigen Herrschaft erfüllt sind, bildete den zweiten Grundgedanken der älteren Speculation. Es blieb, um diesen Widerspruch zu lösen, nichts übrig, als den jetzigen Weltregenten mit dem Ursein zu identificiren, d. h. anzunehmen, dass sich in ihm das Ursein selbst wiedergeboren, oder mit anderen Worten, dass eine Erneuerung des Uni-

Die Seelen der Frommen gelangen in das Himmelsfeuer

Himmelsfeuer als Urwerden und als Ursein

Periodische Wiederkehr des Urseins

64) Um nur eine kleine Auswahl zu geben, bitten nach *Rigveda* IX. 113. 7 die Sänger vom *Soma* hinaufgehoben zu werden 'wo Licht ist, welches nie erlischt, und wo der Himmelsglanz erstrahlt'; *Rigveda* X. 27. 1 befindet sich das Reich des *Yama* und *Varuṇa* im höchsten Himmel; nach dem *Atharvaveda* III. 29. 3 leben die Seligen in Sonne und Mond; nach *Taitt. Brâhm.* III. 10. 11. 6 f. verleiht der Besitz einer gewissen Art von Kenntnis die Vereinigung mit *Āditya* (d. i. die Sonne). *Ib.* III. 10. 9. 11 lesen wir: 'ein weiser Mann wurde ein goldener Schwan, flog zum Himmel und erreichte Vereinigung mit der Sonne' (vgl. Muir *Original sanscr. texts* V. 320 und *Çatap. Brâhm.* I. 9. 3. 10. *p.* 269 bei Eggeling London 1882). Ein assyrischer Text lautet nach der Übersetzung von Talbot (*transact. of the soc. of bibl. arch.* II. 48); *Records of the Past* III. 135: '*to the sun, greatest of the gods, may he ascend! and may the sun, greatest of the gods, receive his soul into his holy hands*'. Der Ägypter hofft auf die Vereinigung seiner Seele mit der Sonnenbarke. — Über die Seele als Sonnenstäubchen vgl. die oben angeführte Stelle des *Çat. Br.* I. 9. 3. 10 sowie über die analoge pythagoreische Vorstellung Zeller Gesch. der gr. Phil. I[4]. 387. 1; 413. 1; 421. 3 und L. v. Schröder 'Pyth. und Ind.' S. 29.

65) Ausführliche Nachweise werden im dritten Bande dieses Werkes gegeben werden.

Ursein und abgeleitetes Sein; das Eine und das All

versums im Ursein stattgefunden habe. Wodurch nun unterscheidet sich das Ursein von dem abgeleiteten Sein? Offenbar dadurch, dass es aller der Beschränkungen ledig ist, die das terrestrische Sein einengen, dass es also vor allem der Veränderung nicht unterliegt. Wie der Mond, das erkorene Symbol des diesseitigen Lebens immer wechselt, während die Sonne, das Symbol des jenseitigen Lebens, in unveränderlicher Reinheit strahlt, so ist das Leben hier unten selbst nur ein ewiger Wechsel, das Leben dort oben bleibt sich ewig gleich. Das Ursein ist das Eine, das abgeleitete Sein ist das All.

Wenn uns demnach auch der Untergang der orientalischen Religionsdenkmäler des siebenten und sechsten Jahrhunderts verhindert, die Gedanken der jüngeren Orphiker in gleichzeitigen Religionsurkunden nachzuweisen, und uns zwingt, aus abgeleiteten Quellen zu schöpfen, so waren doch jedenfalls in jenen Jahrhunderten alle Vorstellungen vorhanden, aus deren Zusammenfluss sich jene Ideen fast mit Notwendigkeit ergaben. In der Überlieferung ist eine Lücke; aber in diese Lücke passen genau die Vorstellungen, und zwar sie allein, welche wir aus der jüngeren orphischen Litteratur erschlossen. Dazu kommt, dass überall, wo die alten Quellen nicht zerstört sind, sich in ihnen die gesuchten Vorstellungen wirklich finden. So abgeschlossen auch die spätere indische Religion, nicht zwar durch die Gebirge des Landes, aber durch die in sich gekehrte Mystik ihrer Opfersymbolik, Einwirkungen anderer Religionen entgegen gestanden haben muss, so klingen doch immer wieder in die Speculationen über den Wert des Opfers und des Opferspruches jene Gedanken vom All-Einen hinein; und schliesslich haben sie, losgelöst von den bizarren physikalischen Vorstellungen, auf denen sie ruhen, das ganze indische Leben umgestaltet und auf der Wende des sechsten und fünften Jahrhunderts zu der höchsten Form der philosophirenden Religion geführt, von der die Geschichte aller Zeiten meldet. In den Euphratländern, deren religiöse Urkunden, seit dem zweiten Drittel des siebenten Jahrhunderts sehr dürftig werden, finden sich in dem mitgeteilten Hymnos schon die Vorstellungen, dass das Viele sich durch einen Act der Sonderung aus dem Urwasser und dem Abgrund losgelöst habe. Der Mythos von *Istars* Höllenfahrt wurde, wenn nicht in der uns vorliegenden, so doch jedenfalls in einer nahe verwandten Form auf das Heruntergleiten der Seele in die Welt gedeutet. Auch das von Manetho übersetzte Buch scheint die Lehre vom ewigen Wechsel, von dem ewigen Werden, das dem Sein entgegengesetzt ist, gekannt zu haben[66]). — Wo die Überlieferung zureicht, überliefert sie eben das, was nach der bisherigen Darlegung von ihr erwartet werden muss: ein Beweis, dass wir

66) Diod. I. 11 *τὴν δὲ Ἶσιν μεθερμηνευμένην εἶναι παλαιὰν τεθειμένης τῆς προσηγορίας ἀπὸ τῆς ἀιδίου καὶ παλαιᾶς γενέσεως.*

es mit einer Lücke der Überlieferung, nicht der Vorstellungen, zu thun haben.

Frühere Versuche, die Ursprünge der griechischen Philosophie im Orient nachzuweisen

Die Ausbildung der Vorstellungen, welche wir dargestellt, gehört demnach dem sechsten und siebenten vorchristlichen Jahrhundert an; sie erfolgte gleichmässig bei den Culturvölkern. Dass der Orphismus in dieser Zeit der wichtigste Canal für die Überführung orientalischer Philosopheme nach Griechenland war, scheint mir gegenwärtig nicht mehr in Abrede gestellt werden zu können. — Dass die ältere griechische Philosophie einzelne sehr auffallende Übereinstimmungen mit orientalischen Systemen zeigt, ist oft genug ausgesprochen, zuletzt um die Mitte unseres Jahrhunderts von Röth[67]) und Gladisch[68]); indessen die offenbare Verfehltheit des Grundgedankens von Gladisch, dass jeder der fünf vorsokratischen Philosophen nur eines der orientalischen Systeme reproducirt habe, Pythagoras das chinesische, Parmenides das indische, Herakleitos das persische, Empedokles das ägyptische, Anaxagoras das jüdische — die offenbare Verfehltheit dieses Gedankens von Gladisch und dazu die Kritiklosigkeit Röths in der Verwertung unzuverlässiger Zeugnisse, haben trotz der vielfachen richtigen Beobachtungen, welche in den Schriften beider Männer niedergelegt sind, viel mehr dazu beigetragen, die Annahme von Beziehungen zwischen der altgriechischen und der altorientalischen Philosophie zu discreditiren, als sie zu begründen. Dazu kommt, dass sich vor dreissig Jahren das Sanskritstudium, die Eranologie, die Ägyptologie in Bezug auf die Erkenntnis der in den Documenten niedergelegten philosophischen Lehren in einem Zustand befand, wo selbst über wichtigere Punkte noch ein Schwanken möglich war, so dass, wenn auf irgend einem Punkte die Basis der Aufstellungen von Röth oder Gladisch durch nachfolgende Untersuchungen erschüttert war, dies in den Augen von ferner Stehenden die Grundlage auch da als wankend erscheinen liess, wo sie thatsächlich fest gegründet war. Die hervorragendste aller modernen Darstellungen der griechischen Philosophie, die von Eduard Zeller, hat deshalb die Annahme einer Beeinflussung der vorsokratischen Philosophie durch den Orient zurückgewiesen. Es ist das grosse und bleibende Verdienst Zellers, nachgewiesen zu haben, dass die einzelnen Phasen in der Geschichte der griechischen Philosophie innerlich zusammenhängen und sich gegenseitig bedingen: damit wird jede fernere Untersuchung rechnen müssen. Aus diesem

Röth. Gladisch

67) Röth Geschichte unserer abendländ. Philosophie.

68) Gladisch 'die Religion und die Philos. in ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung und Stellung zu einander aus den Urkunden dargelegt' Breslau 1852; 'Empedokles und die Ägypter mit Erläuterungen aus den ägyptischen Denkmälern von Brugsch und Passalacqua' Leipz. 1858; 'Herakleitos und Zoroaster' 1859; 'Anaxagoras und die Israeliten' 1864; 'die Hyperboreer und die alten Schinesen' 1866. Andere Schriften von Gladisch erwähnt Zeller Gesch. der gr. Phil. I⁴. 27. A. 1.

Grunde vermögen wir uns auch nicht der neuesten Hypothese über den Zusammenhang der pythagoreischen und der indischen Philosophie anzuschliessen, so bestechend auch die Gründe scheinen, auf denen sie aufgebaut ist. L. v. Schröder hat nämlich in einer kleinen Schrift 'Pythagoras und die Inder' (Leipzig 1884) den Nachweis zu führen versucht, dass der Philosoph von Samos in Indien selbst seine Weisheit empfangen habe. Es ist zwar richtig, dass eine Reise des Pythagoras zu den Indiern berichtet wird[69]), aber unzulässig erscheint es, diese Angabe anders zu beurteilen, wie die zahlreichen verwandten über Reisen des Pythagoras zu andern Völkern, mit denen sie zusammen auftritt — Angaben, die, wie auch Schröder selbst (S. 24 f.) zugiebt, durchaus construirt sind, und denen weiter nichts zu grunde liegt, als die wunderbare Übereinstimmung, welche sich den Griechen nach der Wiedererschliessung des Orients zwischen den orientalischen und den altgriechischen Philosophen herausstellte. Könnte überhaupt hinsichtlich der Wahrscheinlichkeit der beiden Überlieferungen ein Unterschied constatirt werden, so würde im Gegenteil die ägyptische Reise noch als besser beglaubigt erscheinen, weil, wie es neuerdings Th. Gomperz 'zu Heraklits Lehre' Wien 1887. S. 37 f. (Sitzungsber. der hist. phil. Classe der Wiener Akad. der Wiss. CXIII. 1031) sehr mit Recht gegen Zeller hervorhebt, Herodot, weit entfernt, durch sein Schweigen die ägyptische Reise zu verdächtigen, vielmehr beweist (II. 81), dass bereits im fünften Jahrhundert die Ähnlichkeit der pythagoreischen und ägyptischen Lehre aufgefallen war. Wie dem aber auch sein mag: dass Pythagoras nach Indien gereist sei, ist eine vor der Kritik durchaus nicht stichhaltige Angabe. Lässt die Überlieferung somit ein Vacuum, so wäre es von um so grösserem Werte, wenn der Nachweis gelänge, dass die pythagoreische Dogmatik und ihre Ordensregel wirklich als ein Novum, etwas völlig Fremdes in die griechisch-italische Welt hineinträte (S. 8), wenn es ganz unmöglich wäre, ihr Entstehen aus den Bildungszuständen, den Gedankenkreisen der Griechen vor Pythagoras nur annähernd befriedigend zu erklären. Aber die Begründung dieser Behauptungen ist in keiner Weise gelungen. Im Gegenteil ist die griechische Entwickelung in sich ebenso abgeschlossen, und das Folgende geht ebenso regelmässig aus dem Vorhergehenden hervor, wie in Indien; keine Erklärung dieser Übereinstimmungen kann befriedigen, der es nicht zugleich gelingt, Aufschluss über den Zusammenhang in der Geistesentwickelung der nationalen Verbände zu geben. Unter diesen Umständen beweisen L. v. Schröder

69) Alex. Polyh. bei Clem. Alex. *str.* 304 B *Ἀλέξανδρος δὲ ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων* (Zeller V³. 88 ff.) *Ναζαράτῳ* (d. i. Zoroaster) *τῷ Ἀσσυρίῳ μαθητεῦσαι ἱστορεῖ τὸν Πυθαγόραν. Ἰεζεκιὴλ τοῦτον ἡγοῦνταί τινες· οὐκ ἔστι δὲ, ὡς ἔπειτα δηλωθήσεται. ἀκηκοέναι δὲ πρὸς τούτοις Γαλατῶν καὶ Βραχμάνων τὸν Πυθαγόραν βούλεται.* Euseb. *pr. ev.* X. 4. 10; Apul. *Flor.* II. 15 (*p.* 129 *ed. Bipont.*).

alle diejenigen Übereinstimmungen, die **Schröder** anführt, nicht das, was sie beweisen sollen; übrigens lässt sich häufig der Fehler des Schlusses auch auf anderm Wege nachweisen. Ein ganz besonderes Gewicht legt Schröder auf das pythagoreische Verbot *πρὸς ἥλιον τετραμμένον μὴ ὀμιχεῖν*, das einem Verbot des *Atharvaveda* entspricht, aber er übersieht, dass schon in den Werken und Tagen des Hesiod der unverdächtige Vers vorkommt (727) *μηδ' ἀντ' ἠελίου τετραμμένος ὀρθὸς ὀμιχεῖν*. Es wird ferner nicht berücksichtigt, dass andere wesentliche Bestandteile der *Brāhmaṇa*'s, wie die Lehre von der grossen Flut, von der Erschaffung der Welt aus dem Ei, von den Weltaltern, ebenfalls in Griechenland und zwar ausserhalb der pythagoreischen Schule bekannt waren. Ebenso wenig wie der Zusammenhang der pythagoreischen Lehre mit den übrigen griechischen Vorstellungen ist ihr Zusammenhang mit denen der Ägypter gewürdigt worden. Einem ausdrücklichen Zeugnis des Herodot über ägyptische Seelenwanderungslehre versagt **Schröder**, wie wir bereits sahen, seinen Glauben, den er doch sogar der Nachricht des Alexander Polyhistor über indische Reisen des Pythagoras zu schenken geneigt ist. Ebenso leicht wird es ihm, sich mit den von Herodot mitgeteilten ägyptischen Reinheitsvorschriften abzufinden, welche mit den indisch-pythagoreischen auffallend übereinstimmen; er meint (S. 38), nur ägyptische Urkunden würden ergeben können, ob die betreffende Mitteilung richtig sei. Dass die Angaben Herodots grossenteils von andern Schriftstellern, die teils ebenfalls in Ägypten waren und z. T. auch, wie Diodor, die Angaben des von Manetho übersetzten 'heiligen Buches' ausschreiben, bestätigt und ergänzt werden, wird nicht einmal einer Bemerkung gewürdigt. Aus diesen Gründen ergiebt sich, wie mir scheint, die Notwendigkeit einer anderen Erklärung für die mannichfaltigen Übereinstimmungen zwischen griechischer und brahmanischer Mystik, von denen **Schröder** wohl einzelne besonders frappante herauszugreifen und überzeugend darzustellen weiss, die er aber in ihrer Gesammtheit weder zu erfassen noch zu erklären vermag. Diese Erklärung aber wird ausschliesslich und zugleich vollständig durch die früher entwickelte Hypothese dargeboten, dass die religiösen Ideen des Orients zunächst in ihrer orientalischen Form, d. h. als religiöse Ideen nach Griechenland verpflanzt wurden, dass aber die Entwickelung dieser Ideen in Griechenland, weil die Verpflanzung eine fortlaufende, keine ruckweise war, nur das Widerspiel ihrer Entwickelung in ihrem orientalischen Heimatlande ist und folglich den Eindruck eines naturgemässen und so zu sagen organischen Fortschritts machen muss, endlich dass die Philosophie in Griechenland die scheinbar so kleine, aber in Wahrheit so grosse Neuerung wagte, diese Ideen von der religiösen Hülse, in der sie eingeschlossen waren, zu befreien. Die orientalische Speculation hat ihre Adepten bis in die Vorhalle der Wissenschaft geführt; aber sie hatte den Schlüssel nicht, die Thür zu öffnen. Die grie-

chische Philosophie hat den Schlüssel gefunden und die Thür für Alle erschlossen, die den lichten, luftigen Saal der mystisch dunkelen Vorhalle vorziehn.

Anhang.

§ 48. Die sibyllinischen Weissagungen.

Die religiöse Speculation tritt in der späteren Litteratur sehr häufig in der Form der Weissagung auf. Diese mystischen Prophezeiungen gehören, weil sie grossenteils schon die Emanationslehre in der aus der Gnosis und ihrem Gegenbild, dem Neoplatonismus, bekannten Form vortragen, nicht in den Kreis unserer gegenwärtigen Betrachtung und werden im Zusammenhang besprochen werden, wenn es gilt, die merkwürdige Rückwirkung der platonischen und aristotelischen Philosophie auf die religiöse Speculation darzustellen. Ein ganzer Zweig dieser Litteratur aber, der unter dem Namen der *Sibylle* gehende, enthält die spätere Formulirung der Emanationslehre noch nicht, schliesst sich überdies so eng an die bisher besprochenen Werke an, dass die Betrachtung desselben, welche die bisherigen Resultate nach manchen Richtungen bestätigen und erweitern wird, nirgends passender als an dieser Stelle vorgenommen werden kann.

Ursprung der sibyllinischen Litteratur

Der Ursprung der religiös speculativen sibyllinischen Litteratur ist unbekannt. Der Name *Sibylle*, der oft vergeblich aus dem griechischen gedeutet worden ist (noch neuerdings von Joh. Baunack Studien auf dem Gebiete der griechischen und arischen Sprach. I. 1 [1886] S. 64: Σίβυλλα = ϑεός + βουλή), ist höchst wahrscheinlich phoinikischen oder aramäischen Ursprungs. Die uns erhaltenen Stücke gehören der christlichen Zeit an[1]), und selbst auf dem Wege der kritischen Analyse gelangen wir nicht über die ersten Jahrhunderte vor Christi Geburt hinaus.

1) Eine zusammenfassende Darstellung der gesammten Sibyllenlitteratur existirt meines Wissens nicht, so oft auch die erhaltene Sammlung in neuerer Zeit bearbeitet worden ist (vgl. die folgenden Anmerkungen). Was R. H. Klausen 'Aeneas und die Penaten' I. 203 –312 bietet, ist eine zwar reiche, aber gänzlich ungeordnete Materialsammlung; einige gute Bemerkungen bietet H. G. Tzschirner 'Fall des Heidentums' herausg. von Niedner Leipzig 1829. I. 194 ff., viel mehr C. Alexandre *excursus ad Sibyllina seu de Sibyllis earumque vel tamquam earum carminibus profanis, iudaicis, christianis* Paris 1856, sowie in der Einleitung und in den Anmerkungen zu *Orac. Sibyll.*[2] Paris 1869. — Über das im Text erwähnte Fortleben der Sibylla in der mittelalterlichen Litteratur vgl. z. B. Vogl in Paul-Braune Beitr. IV. 48—100.

Aus der älteren Zeit liegen freilich mehrere Zeugnisse, namentlich eines des Herakleitos vor; diese Zeugnisse aber geben über den Inhalt der Gedichte entweder überhaupt keinen Aufschluss, oder sie berichten Einzelheiten, welche für die religiöse Speculation unerheblich sind.

Verschiedene Gattungen der sibyllinischen Litteratur

Die litterarische Fiction der sibyllinischen Weissagung ist, wie es scheint, von Haus aus nicht blos von der heidnischen religiösen Speculation angewendet. Die jüdische und die christliche Apologetik hat sich dieser Figur bemächtigt; schon früher hatte politisches oder wissenschaftliches antiquarisches Interesse die Sibylle sich dienstbar gemacht. Da eine strenge Sonderung nicht möglich ist, werden wir auch diese nicht heidnischen oder nicht speculativen Sibyllen mit berücksichtigen müssen, zumal sie uns allein den Zugang zum Verständnis der philosophirenden Weissagungen eröffnen werden.

Die erhaltene Sammlung

Der Ausgangspunkt jeder Untersuchung über die Sibyllen muss die uns erhaltene Sammlung[2]) sein, die zwar in ihrer jetzigen Form christlich ist, in deren drei ersten Büchern sich aber unzweifelhaft jüdische und sogar heidnische Bestandteile auf kritischem Wege mit Sicherheit ausscheiden lassen. Das dritte Buch ist für unsere gegenwärtige Betrachtung das wichtigste, nicht allein, weil es das einzige mit unzweifelhaften längeren heidnischen Abschnitten und zugleich in seiner ursprünglichen jüdischen Gestalt der älteste datirbare Zeuge für die geistige Richtung ist, deren Entstehung wir studiren — die in ihm enthaltenen chronologischen Bestimmungen führen auf das Jahr 140 v. Chr.[3]) —, sondern auch, weil es in unverkennbarer Beziehung zu einigen im letzten vorchristlichen Jahrhundert ziemlich

2) Sie bestand früher aus acht Büchern, Mai hat aber noch vier andere herausgegeben. Das Ganze ist von Friedlieb 'die sibyllinischen Weissagungen' Leipzig 1852 gesammelt und metrisch übersetzt worden. Wertvoller als diese nach der kritischen wie nach der exegetischen Seite der Verbesserung sehr bedürftige Ausgabe ist die von Alexandre s. A. 1.

3) Ziemlich häufig wird der siebente Herrscher Ägyptens d. i. Ptolemaios Φύσκων (170—117) citirt; Bleeck 'über Entstehung und Zusammensetzung der uns in acht Büchern erhaltenen Sammlung sibyll. Orakel; eine kritische Untersuchung mit besonderer Rücksicht auf Thorlacius' (Theol. Zeitschr. von Schleiermacher u. s. w. 1820. S. 211) und Friedlieb (a. a. O. S. XXIX) dachten an die erste Regierungsperiode Physkons, allein mit Recht sieht Hilgenfeld 'die jüdische Apokalyptik' Jena 1857. S. 65 in v. 323—333 eine Anspielung auf die Zerstörung Karthagos und versetzt daher die Abfassung in die zweite Regierungszeit des Physkon 146—117 (S. 62) und zwar genauer (S. 70) wegen der Erwähnung des Tryphon (399. 400) in die Zeit 142—137. Ewald 'Abhandlung über die Entstehung, Inhalt und Wert der sibyllinischen Bücher' Abh. der Gött. Gesellsch. der Wissensch. VIII. 43—152 setzt das älteste Sibyllengedicht, d. h. nach ihm III. 97—828 in das Jahr 124 und bestimmt als Abfassungsort Ägypten (vgl. bes. S. 49). Über die Datirung des dritten sibyllinischen Buches vgl. auch J. Larocque *rev. arch. n. s.* XX. (1869) S. 261—270.

viel von griechischen und römischen Gelehrten gelesenen ʻsibyllinischen' Werken steht, so dass wir durch die Betrachtung dieses Verhältnisses zugleich in die Geschichte der antiken Sibyllenlitteratur eingeführt werden.

Das dritte Buch unserer Sibyllinen. Sein Verhältnis zu der Sibylle Polyhistors und Varros

Allgemein, so weit mir die Litteratur bekannt ist, wird angenommen, dass einer Reihe antiker Schriftsteller gradezu das dritte Buch in seiner noch jetzt fast ganz erreichbaren ältesten Gestalt vorgelegen habe. Diese Annahme wird dadurch scheinbar noch besonders empfohlen, dass grade die beiden ältesten Zeugen, Alexander, der Vielwisser, und Varro nachweislich sich auch sonst mit der jüdischen Litteratur vertraut zeigen[4]). Da nun mehrere Citate der antiken Schriftsteller auf Stellen hinweisen, welche in unserm dritten Buch und zwar zum Teil in denselben Worten gelesen werden, so wäre dies Zusammentreffen in der That für ein Werk anderer Gattung ein entscheidender Beweis. Für die Sibyllenwerke ist dies aber von vornherein nicht anzuerkennen; denn da uns die Decomposition unserer Sammlung zeigt, dass Generationen an der Abfassung mitgewirkt, und die überkommenen Bücher in ihrem Sinne umgestaltet haben, dass mithin die letzteren ihren Inhalt und ihre Form beständig wechselten, in allem Wechsel aber doch auch wieder eine gewisse Gleichheit bewahrten, so folgt aus dem Zusammentreffen selbst einer grösseren Reihe von Versen noch keineswegs, dass die Werke, aus denen sie genommen sind, mit einer uns überlieferten oder durch kritische Operation zugänglichen Fassung identisch seien. Wir haben nun aber auch neben den vorhandenen Übereinstimmungen eine Reihe sehr erheblicher Abweichungen zu constatiren. Dies trifft selbst für dasjenige Zeugnis zu, welches am genausten die uns überlieferte Form wiederzugeben scheint, das des Polyhistor. V. 99 unserer Sammlung lesen wir vom Turmbau:

Die Sibylle des Polyhistor

ὁμόφωνοι δ' ἦσαν ἅπαντες
καὶ βούλοντ' ἀναβῆναι εἰς οὐρανὸν ἀστερόεντα.
αὐτίκα δ' ἀθάνατος μεγάλην ἐπέθηκεν ἀνάγκην
πνεύμασιν· αὐτὰρ ἔπειτ' ἄνεμοι μέγαν ὕψοθι πύργον
ῥίψαν, καὶ θνητοῖσιν ἐπ' ἀλλήλοις ἔριν ὦρσαν·
τοὔνεκά τοι Βαβυλῶνα βροτοὶ πόλει οὔνομ' ἔθεντο[5]).

Die Paraphrase, welche Alexander von diesen Versen gab, ist in mehrfacher Recension erhalten:

4) Der erstere schrieb ein eigenes Werk *περὶ Ἰουδαίων* (*FHG* III. 211 ff.), dessen Echtheit hyperkritisch von Vaillant *de historicis, qui ante Iosephum res Iudaicas scripsere* Paris 1851 angezweifelt wird; über den zweiten vgl. Augustin. *c. d.* 4. 31. (*cf.* 4. 9); 19. 22.

5) Dieser Vers 104 fehlt in einem Citat bei Theophr. *ad Autol.* II. 31.

Jos. *Ant.* I. 4. 3. *cf.* Eus. *pr. ev.* 9. 15.

περὶ δὲ τοῦ πύργου τούτου καὶ τῆς ἀλλοφωνίας τῶν ἀνθρώπων μέμνηται καὶ Σίβυλλα, λέγουσα οὕτως· πάντων ὁμοφώνων ὄντων τῶν ἀνθρώπων, πύργον ᾠκοδόμησάν τινες ὑψηλότατον, ὡς ἐπὶ τὸν οὐρανὸν ἀναβησόμενοι δι' αὐτοῦ· οἱ δὲ θεοὶ ἀνέμους ἐπιπέμψαντες ἀνέτρεψαν τὸν πύργον καὶ ἰδίαν ἑκάστῳ φωνὴν ἔδωκαν· καὶ διὰ τοῦτο Βαβυλῶνα συνέβη κληθῆναι τὴν πόλιν.

Sync. *p.* 44 C S. 11. Dind. *cf.* Cyrill. von Alex. *contr. Julian.* I. *p.* 9 *ed.* Spanh.

Ἀλεξάνδρου τοῦ Πολυίστορος περὶ τῆς πυργοποιΐας· Σίβυλλα δέ φησιν ὁμοφώνων ὄντων πάντων ἀνθρώπων τινὰς τούτων πύργον ὑπερμεγέθη οἰκοδομῆσαι, ὅπως εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβῶσιν. τοῦ δὲ θεοῦ ἀνέμους ἐμφυσήσαντος ἀνατρέψαι αὐτοὺς καὶ ἰδίαν ἑκάστῳ φωνὴν δοῦναι· διὸ δὴ Βαβυλῶνα τὴν πόλιν κληθῆναι· μετὰ δὲ τὸν κατακλυσμὸν Τιτᾶνα καὶ Προμηθέα γενέσθαι.

Eus. *Arm.* I. 23 Sch.

Sibilla dicit: unanimes omnes homines turrim aedificabant altissimam, ut in caelum ascenderent. deus autem omnipotens ventum insufflans turrim subvertebat et propriam unicuique linguam distribuebat, ideoque urbis nomen Babilon vocabatur. post diluvium autem Titan et Prometheus existebant, ubi quidem Titan adversus Cronum certamen belli movebat.

Abydenus *FHG* IV. 282. 5 (Sync. *chron. p.* 44 C = 81. 12 Dind.)

ἐντὶ δ' οἳ λέγουσι, τοὺς πρώτους ἀνασχόντας ῥώμῃ τε καὶ μεγέθει χαυνωθέντας καὶ δὴ θεῶν καταφρονήσαντας ἀμείνονας εἶναι τύρσιν ἠλίβατον ἀείρειν, ᾗ νῦν Βαβυλών ἐστιν. ἤδη τε ἆσσον εἶναι τοῦ οὐρανοῦ, καὶ τοὺς ἀνέμους θεοῖσι βωθέοντας ἀνατρέψαι περὶ αὐτοῖσι τὸ μηχάνημα· τοῦ δὴ τὰ ἐρείπια λέγεσθαι Βαβυλῶνα. τέως δὲ ὄντας ὁμογλώσσους ἐκ θεῶν πολύθροον φωνὴν ἐνέγκασθαι· μετὰ δὲ Κρόνῳ καὶ Τιτῆνι συστῆναι πόλεμον.

Euseb. *chr.* I. 33. 25 Sch.

Abideni de turris aedificatione. in quo statu dicunt fuisse primos (homines) viribus et corporum proceritate negligenter (s. insolenter) se gerentes adeo, ut deos quoque aspernarentur et flocci facerent. Coeperunt altissimam turrim erigere, quae nunc Babelon vocatur, cum autem proxime ad caelos deorum (eam) perducerent, venti deinceps diis auxiliantibus irruebant et mechanicum illud inbecillium (s. gigantum) opus subvertebant. et humi prostratum. Qui ad illud usque tempus unius labii eiusdem linguae erant; et a diis multimoda mixtarum linguarum perturbatio in eos qui conspiraverant (s. ùna lingua utebantur) veniens prostravit. ac deinde Kronus ac Titan inter se bellum movebat.

Josephos beruft sich allerdings nicht direct auf Alexander, indessen lässt die Vergleichung mit dem Synkellos und mit Eusebios keinen Zweifel darüber, dass er dem Polyhistor, aus dem er bald nachher (*c.* 15) eine längere Stelle ausschreibt, auch hier gefolgt ist und nicht etwa, was an sich sehr glaublich wäre, falls unsere Sammlung wirklich selbst bei Heiden ein so grosses Ansehn genossen hätte, die Sibylle selbst vor Augen hatte. Wir betrachten daher den jüdischen Geschichtsschreiber ebenfalls als Excerpenten des Alexander und folglich als Quelle für die Wiederherstellung der von ihm gegebenen Erzählung. Dessen Sibylle scheint nun zwar eine jüdische sein zu müssen, da die Spuren der Turmbausage ausserhalb der jüdischen Litteratur sehr selten sind[6]), und die Etymologie des Namen *Babylon* sich auch beim Jahvisten *Gen.* 11. 9 findet; indessen ist dieser Schluss nicht ganz stringent, da wahrscheinlich die von der hebräischen Tradition selbst nach Babylon verlegte Sage ursprünglich babylonisch war, wie sich denn die Ableitung בָּבֶל von בָּלַל 'verwirren, zusammengiessen' (vgl. z. B. Lenormant, *fragm. cosmogon. de Bérose* S. 350), auf die ein Hebräer kaum verfallen konnte[7]), noch besonders als entlehnt charakterisirt. Ja selbst innerhalb unserer *Erythraia* des dritten Buches liegt noch ein Anhalt dafür vor, dass die jetzt überlieferte biblische Darstellung der Turmbaulegende die Überarbeitung einer älteren heidnischen Version ist. Es finden sich nämlich zwei wesentliche Abweichungen unseres Berichtes: einmal dass Gott durch Sturm den Turm umgeblasen[8]) habe, und dann dass mit der

6) Doch hat sich eine wenn auch dunkle Spur der Sprachsonderungssage, unabhängig von jüdischen Einflüssen, wie es scheint, in der classischen Litteratur erhalten vgl. Hyg. *f.* 143: *homines ante secula multa sine oppidis legibusque vitam exegerunt una lingua loquentes sub Iovis imperio. Sed postquam Mercurius sermones hominum interpretatus est, unde hermeneutes dicitur, [id est] interpres (Mercurius enim graece Hermes vocatur), [*et] idem nationes distribuit, tum discordia inter mortales esse coepit* vgl. unten S. 680.

7) Denn nach den hebräischen Sprachbildungsgesetzen müsste man vielmehr *Bilbel* erwarten. Die Richtigkeit der Ableitung des N. Babylon von בָּלַל darf daraus natürlich nicht (mit Kaulen Assyr. und Babyl.[2] 183) gefolgert werden, und zwar um so weniger, da auch der akkadische N. von *Bab-ilu* wie im Babylonischen 'Pforte Gottes' bedeutet.

8) Dass der Turm durch Sturm umgeblasen sei, hat ein Analogon auch in dem äthiopischen 'Buch Adams' nach Dillmanns Übersetzung in Ewalds Jahrbb. der bibl. Wissensch. 1853. S. 118: 'Und im hundertsten Jahre des *Nahor* sah Gott auf die Menschenkinder, welche ihre Kinder den Götzen opferten; und er liess die Vorratskammer der Winde öffnen und liess Stürme, Winde und Nebel über die ganze Oberfläche der Erde kommen, bis dass alle die Götzen und Bilder und Figuren zusammengebracht (-geweht) waren, und sehr hohe Berge daraus wurden, und die Götzen liegen in ihnen begraben bis auf diesen Tag. Viele Weisen (Gelehrte) haben über jenen Wind geschrieben; einige von ihnen sagen, dass es eine Windflut gewesen sei.' — Ebenso der syr. '*Cave of treasure*' (Cureton *spicil. Syriac.* S. 94) und die syr. Apologie des sogen. *Melito* § 12 (*Corp.*

Sonderung der Sprachen der Hader begonnen habe: v. 103 *καὶ θνητοῖσιν ἐπ' ἀλλήλοις ἔριν ὦρσαν*[9]). Zu dem letzteren stimmt, dass gleich nach dem Turmbau wirklich der erste Krieg zwischen den Kroniden und Titan geführt wird, v. 155 *πρώτη γάρ τε βροτοῖς αὕτη πολέμοιο καταρχή*. Dies steht nun nicht nur nicht in der hebräischen Genesis, sondern ist mit Kap. 4 u. 6. 1—4 beinahe unvereinbar. Unter diesen Umständen ist es sehr bedeutsam, dass auch ein anderer sehr wahrscheinlich heidnischer Bericht (bei Hygin s. Anm. 6) an die Verwirrung der Sprache die Entstehung des ersten Krieges knüpft. Wenn demnach in unserer Sibylle Spuren einer nahe verwandten heidnischen Turmbauerzählung erhalten sind, so ist es möglich, dass diese letztere eben die der Sibylle des Alexander wäre. Wirklich finden sich die beiden von der hebräischen Genesis abweichenden Züge unserer Erythraia bei Alexander wieder; dass der Turm umgeblasen wurde, sagte seine Sibylle direct, und dass die Entstehung des Krieges durch Verwirrung der Sprache motivirt wurde, geht daraus mit grosser Wahrscheinlichkeit hervor, dass er gleich nachher, grade wie unsere Erythraia von einem Kriege erzählt. Demnach bedarf es jedenfalls noch besonderer Gründe, um den jüdischen Ursprung der Sibylle Alexanders zu erweisen. Sicher würde derselbe sein, wenn wir, wie es einige Forscher thun, auch Moses von Chorene I. 5 *FHG* II. 502 auf Alexander zurückführen dürften. Die Stelle lautet: *mihi vero libitum est, narrationis meae initium ordiri e dilecta mea ceterisque veraciore Sibylla Berosiana, quae haec dicit: ante turrim ac priusquam generis humani sermo multiplex factus est et varius, post Xisuthri autem in Armeniam navigationem Zerovanus, Titan ac Iapetosthes principatum terrae tenuere (qui mihi videntur esse Semus, Chamus et Iaphetus). hi, ut tradit, cum orbis totius imperium inter se partiti essent, superbia accensus ceteris ambobus dominari voluit Zerovanus. quem hic Zoroastrem Magum Bactrianorum regem fuisse dicit, qui fuit Medorum principium ac deorum pater; aliaque multa de eo fabulatur, quae nunc repetere instituto nostro alienum est. Itaque Zerovano, ut refert, vim afferenti Titan Iapetosthesque restiterunt, belloque cum eo contenderunt, propterea quod filios suos reges omnibus constituere cogitabat. Quam inter concertationem occupavit Titan partem aliquam ex hereditariis Zerovani finibus. Tum vero interponens se soror eorum Astlicia suis delinimentis tumultum sedavit, interque eos conveniebat, ut*

Apol. ed. Otto *vol.* IX. S. 432): *Etenim aliquando fuit diluvium venti, et selecti (ad id) homines occisi sunt aquilone vehementi, et relicti sunt iusti ad demonstrationem veritatis.*

9) Vielleicht weist auch das *unanimes homines* und *qui conspiraverant* im armenischen Eusebios darauf hin, dass es vor dem Turmbau keinen Krieg gab; doch scheint auch eine andere Übersetzung möglich zu sein, und andernfalls könnte es wohl eher fehlerhafte Übersetzung für *ὁμόφωνοι* sein.

imperium Zerovanus haberet. Iureiurando autem inter se paciscuntur, sese omnem deinceps Zerovani stirpem virilem interfecturos, ut ne proles eius ipsis imperaret; ad eandemque rem strenuos quosdam ex Titanibus viros mulierum partibus praeficiunt. Qui cum ad iurisiurandi pactionem necassent duos, soror eorum Astlicia cum Zerovani uxoribus consilium init, quibusdam de Titanibus persuadendi, ut ceteros pueros conservarent atque in orientem asportarent ad montem quendam, quem 'deorum coniectum' appellarunt, qui nunc Olympus vocatur. Denn diese Erzählung zeigt zwar von dem Bericht unserer Sammlung (III. 109—155) mehrere sehr bemerkenswerte Abweichungen, stimmt aber umgekehrt in vielen Einzelheiten genau mit demselben überein und zeigt vor allem schon die für den jüdischen Ursprung unseres Berichtes charakteristische Verbindung der Kronos- mit der Noaherzählung, des Ἰάπετος mit Japhet. Schöpfte also Moses hier, wie Einige annehmen, aus Alexander, so muss dieser, wenn auch noch nicht unsere, aber doch schon eine ähnliche jüdische Sammlung der Sibylle gehabt haben. Aber jene Vermutung ist unhaltbar: Moses deutet, indem er von seiner 'vielgeliebten' und besonders wahrhaftigen Sibylle spricht, selbst an, dass er direct aus einer Sibyllensammlung schöpft. Dafür geben uns auch die Namen einen bestimmten Anhalt. Zerovanus ist natürlich Kronos; Japetosthes entspricht dem Japetos. Die Verdrehung des Namens erklärt sich nun daraus, dass Moses einen irgendwie corrumpirten Vers vor sich hatte, welcher dem v. 110 unserer Sammlung

καὶ βασίλευσε Κρόνος καὶ Τιτὰν Ἰάπετός τε

entsprach[10]). Der Bericht des Moses ist demnach von dem des Alexander ganz zu trennen. Wir wissen aber auch, dass dieser ganz anders den Turmbaubericht fortsetzte; denn es fällt jetzt jeder Grund weg, an dem zu zweifeln, was nach dem Synkellos Alexander aus der Sibylle berichtete, nämlich, dass zunächst Titan und Prometheus entstanden seien. Diese Version zeigt aber noch keine Anlehnung an den Bericht der Genesis. Vielmehr ist es sehr wahrscheinlich, dass ausser den beiden auch in unserm dritten Buche sich findenden Abweichungen von der biblischen Erzählung bei Alexanders Sibylle noch eine dritte stand, die so crass war, dass selbst unsere Erythraia, so gedankenlos sie auch sonst wahrsagt, es für notwendig hielt, eine Correctur eintreten zu lassen (v. 108. 109). Es kann nämlich

10) Wesentlich anders verfährt Lenormant *fragm. cosmogon. de Bérose* S. 422, um die höchst auffallende Form Japetosthes zu erklären; er nimmt nämlich an, dass Moses einer eranischen Quelle folgt, welche (aus welchem Grunde?) den Namen in den Superlativ gesetzt habe. Aus der Form *Zerovan,* welche Lenormant mit zd. *zarvan* χρόνος (= Κρόνος) verbindet, folgt die an sich höchst unwahrscheinliche Benutzung einer persischen Mittelquelle natürlich nicht.

kaum bezweifelt werden, dass die Sibylle des Polyhistor die grosse Flut nach dem Turmbau erzählte. In dem Excerpt des Eusebios ist allerdings die biblische Reihenfolge gewahrt, aber der Kirchenvater deutet, wie wir sahen (S. 319), selbst an, dass entweder sein Gewährsmann oder er selbst, um für die in der Fluterzählung hervortretende Ähnlichkeit des biblischen und des chaldäischen Berichtes ein weiteres Analogon zu geben, die Reihenfolge verlasse. Deshalb wird auch Anfang und Ende des Turmbauberichtes genau begrenzt, und nach dem Abschluss des Einschubs kehrt der Schriftsteller sofort auf den Punkt zurück, wo er vor demselben stehen geblieben war. Der Einschub selbst aber enthält nun erstens die Turmbauerzählung und fährt dann fort: *post diluvium autem Titan et Prometheus existebant.* Die Hinzufügung dieser Worte hatte keinen Zweck, wenn sie nicht schon in dem Berichte der Sibylle auf den Bericht von der Verwirrung der Sprache folgten; das konnten sie aber nicht, wenn, wie in unserer Sibylle, zwischen der Sintflut und dem Kriege des Titan der Turmbau stattfand. Demnach war die Sibylle Alexanders jedenfalls nicht dieselbe, wie die, welche unserem dritten Buch zu grunde liegt; wohl aber muss noch mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass in einem bereits judaisirenden Bericht die nicht biblische Reihenfolge festgehalten wurde. Wir haben hierfür sogar eine directe Spur in der syrischen Übersetzung der Apologie des sog. *Melito* § 12 (*Corp. Apol. saec. sec. ed.* Otto, *Vol.* IX. 432), wo das *diluvium aquarum* auf das *diluvium venti* folgt. Der nicht jüdische Ursprung der Sibylle Alexanders würde erst dann feststehen, wenn es gelänge, nachzuweisen, dass die ihr in den Mund gelegte Weissagung eine Vielheit von Göttern voraussetzte. Nun findet sich in dem Fragment eine Stelle, welche diese Frage entscheiden müsste, leider aber ist hier die Überlieferung gespalten. Josephos und Abydenos sprechen von θεοί, Synkellos in der überlieferten Form von einem θεός, der armenische Eusebios vom *deus omnipotens.* Da Synkellos den Eusebios ausschreibt, ist der Singularis durch einen, der Pluralis durch zwei unabhängige Gewährsmänner bezeugt. Bleeck[11]) hielt die Lesart des Josephos für richtig, dagegen vermuten Lücke (Einleit. in die Offenbar. Johannis, 1852, S. 67), Friedlieb (sibyll. Weiss. S. X) und Hilgenfeld (Jüd. Apokal. S. 59) vielmehr, dass erst Josephos den Pluralis eingesetzt habe. Nach einem bekannten Gesetz der Kritik scheint es mir als das Wahrscheinlichere, dass Josephos hier das Richtige giebt: denn es ist nicht abzusehn, wie er, der Monotheist, höchst unnötigerweise eine ihm sehr anstössige Mehrheit von Göttern in den Text hineinconjicirt haben sollte, wogegen umgekehrt sehr leicht ein christlicher Schriftsteller dieselbe stillschweigend beseitigt haben kann. Von beiden Auswegen, welche Hilgenfeld vorschlägt, um diesem Einwande zu entgehen, dass nämlich

11) Theol. Zeitschr. I. 151 f.; 209.

entweder Josephos mit Rücksicht auf heidnische Leser und auf den heidnischen Charakter der Sibylle den Pluralis absichtlich gewählt haben, oder aber die Stelle durch heidnische Vermittelung erhalten haben könne, ist der erstere ganz verzweifelt, der zweite ist zwar insofern richtig, als wir in der That in der Quelle des Josephos den heidnischen Alexander erkannt haben, aber an dessen Aussage sind wir natürlich so lange gebunden, als nicht positive Anhaltspunkte vorliegen, dass er die Worte der Sibylle ungenau wiedergiebt. Es scheint übrigens sogar, als hätte noch Eusebios, der in der *praep. evang.* IX. 15. 1, in dem Auszug aus Josephos und nicht weniger als viermal *chron. p.* 33 in dem Auszug aus Abydenos an derselben Stelle den Pluralis liest, auch in der Chronographie von einer Mehrzahl von Göttern gesprochen. Die überlieferten Worte in dem Texte des Synkellos *τοῦ δὲ θεοῦ ἀνέμους ἐμφυσήσαντος ἀνατρέψαι αὐτούς* lassen eine grammatische Construction nicht zu, und von den vorgeschlagenen Verbesserungen liegt am nächsten, was Goar vermutet hat *τοὺς δὲ θεοὺς ἐμφυσήσαντας ἀνατρέψαι αὐτούς*, wenn man nicht noch weiter gehend mit A. v. Gutschmid für *ἐμφυσήσαντας ἀμφισείσαντες* für notwendig hält[12]. Unter diesen Umständen bleibt die monotheistische Färbung des Berichtes nur noch bei dem armenischen Eusebios übrig, und da kann es denn keinem Zweifel unterliegen, dass wir es mit einer der vielen willkürlichen Änderungen des Übersetzers zu thun haben. — Wir schliessen aus alledem, dass Polyhistor sicher nicht den alten jüdischen Kern unseres dritten Buches und sehr wahrscheinlich überhaupt keine jüdische Sibyllensammlung benutzte; vielmehr ist anzunehmen, dass seine Sibylle die Turmbaulegende aus babylonischen Quellen schöpfte und sich daher, und zwar mit besserem Rechte als unsere Sibylle (III. 808), eine Babylonierin nannte.

Ebenso wenig aber hat nun zweitens Varro[13]) unser drittes Sibyllen-

12) Alle anderen Vorschläge sind schwieriger. Auch was Hiller Rhein. Mus. 1870. 253—262 vermutet: *τοῦ δὲ θεοῦ ἀνέμους τῷ πύργῳ ἐμφυσήσαντος ἀνατρέψαι αὐτὸν καὶ ἰδίαν ἑκάστοις φωνὴν δοῦναι*, ist höchst künstlich.

13) Die Sibyllen behandelte Varro im vierten Buch der *Antiqu. rer. div. cf.* Merckel *Ov. Fast.* CXVI. Der Katalog der Sibyllen ist erhalten I) (wahrscheinlich nach einem Vergilcommentar, nicht wie Maass *de Sibyllarum indicibus* S. 40 meint, aus Fenestella, dem die unveränderte Entlehnung einer so langen varronischen Abhandlung nicht zugetraut werden kann), bei Lact. *inst.* I. 6 (vgl. *de ira dei* 22. 6), wo aber die ganze Erzählung über die cumanische Sibylle von den Worten '*quae ab aliis* . . .' bis '. . . *Sibyllae nomine fuerint*' nicht varronisch ist. Varro bezeichnete vielmehr die erythraiische als die römische Sibylle Serv. *Aen.* VI. 36; *cf.* 72; dagegen wird die Version des Lact. von Serv. VI. 321 ausdrücklich als die von *nonnulli* bezeichnet. Ausführlicher erzählt die Geschichte des Lact. Serv. *Aen.* VI. 72 (= Myth. Mai II. *c.* 88. *p.* 105. 31. Bode), welcher auch in Einzelheiten, z. B. den *Philippei* mit Lact. überein-

Varros Sibylle ebenfalls nicht die jüdische unseres dritten Buches

buch oder dessen jüdischen Kern vor Augen gehabt. Er sagt von der Erythraia: *eamque Grais Ilium petentibus vaticinatam, et perituram esse Troiam et Homerum mendacia scripturum.* Diese Worte entsprechen folgenden Versen unserer Sammlung, die sich ebenfalls auf eine Erythraia zurückführt (813):

414 *Ἴλιον οἰκτείρω σε· κατὰ Σπάρτην γὰρ Ἐρινὺς*
βλαστήσει περικαλλὲς ἀείφατον ἔρνος ἄριστον,
Ἀσσίδος Εὐρώπης τε πολυσπερὲς οἶδμα λιποῦσα·
σοὶ δὲ μάλιστα γόους μόχθους στοναχάς τε φέρουσα
θήσει· ἀγήρατον δ᾽ ἕξει κλέος ἐσσομένοισι·
καί τις ψευδογράφος πρέσβυς βροτὸς ἔσσεται αὖτις
ψευδόπατρις. δύσει δὲ φάος ἐν ὀπῇσιν ἑῇσιν. κτλ.

Dass Varro grade den Kern unseres dritten Buches vor Augen hatte, geht daraus natürlich noch nicht hervor, und zwar um so weniger, als eben das angeführte Motiv innerhalb der sibyllinischen Litteratur ein sehr beliebtes war: es findet sich in einer unserer christlichen Sammlungen IX. (XI.) 125—171 und in zwei heidnischen Sammlungen wieder. Die erstere der-

stimmt. Der echt varronische Bericht bei Dion. Hal. IV. 62 und wohl auch bei Gell. I. 19 erwähnt weder die *Philippei* noch bezeichnet er die Weissagungen als die der cumanischen Sibylle. — Aus Lact. schöpft direct Aug. *c. d.* XVIII. 23. 1. vgl. § 2; Isidor. Hisp. *Origin.* VIII. 8 (aus diesem Beda Vener. *or. Sib. ed.* Opsopoeus *p.* 515 nach Maass a. a. O. S. 50), dagegen nicht, wie vermutet worden ist, direct oder (Alexandre *excurs.* 425 ff.) indirect aus ihm, sondern indirect aus dem ihm zu grunde liegenden Vergilcommentar: II) ein unbekannter griechischer christlicher Schriftsteller, welcher den Katalog verändert, indem er mit der Persica die chaldäische oder hebräische Sibylle identificirt und eine auch bei Clem. Alex. *strom.* 323 D *ed.* Sylb. 1688 wiederkehrende Notiz über Euander zur Beschreibung der vierten Sibylle hinzufügt. Der von Lactantius aus dem Vergilscholiasten entlehnte Zusatz zum varronischen Katalog, die Geschichte von Tarquinius kehrt auch bei unserem unbekannten Christen wieder, jedoch noch nicht in Verbindung mit der cumanischen Sibylle; diese Verbindung ist demnach wahrscheinlich eine Neuerung des Lactantius selbst. Diese zweite christliche Form des varronischen Verzeichnisses liegt vor: *a*) beim *Schol. Plat. Phaedr.* 36. 2. *p.* 315 b. Einige Abweichungen von den übrigen Parallelversionen scheinen auf Handschriftencorruptel zu beruhen; vgl. Bernhardy *Eratosth. fr.* 86; Maass *de Sibyll. catal.* 42. *b*) unvollständiger bei dem Anonymus in Cramers *anecd. Paris.* I. 332 f. (abgedruckt bei Maass S. 44), aus ihm Suidas *Σίβυλλα h* (*Σίβυλλα Χαλδαία κτλ.*). *c*) vermischt mit Zusätzen aus Lactantius bei dem Anonymus Vindobon. (abgedruckt bei Alexandre *orac.*[2] S. 16 ff.; Maass S. 38); aus *c*) stammt nach Maass S. 51 der Katalog bei Suidas *K* (*ὅτι Σίβυλλαι γεγόνασι*) und vielleicht auch Chron. Pasch. (vgl. Maass S. 47, der auch eine Abhängigkeit von *b*) für möglich hält). Das gegenseitige Verhältnis von II. *a*) *b*) *c*) lässt sich nicht ganz sicher feststellen, im übrigen scheint mir der hier angenommene Stammbaum einleuchtend, und

selben lag Pausanias oder dessen Quelle[14]) vor Augen, vgl. X. 12. 2 ἡ δὲ Ἡροφίλη νεωτέρα μὲν ἐκείνης (der älteren *Her.*), φαίνεται δὲ ὅμως πρὸ τοῦ πολέμου γεγονυῖα καὶ αὕτη τοῦ Τρωϊκοῦ, καὶ Ἑλένην τε προεδήλωσεν ἐν τοῖς χρησμοῖς, ὡς ἐπ' ὀλέθρῳ τῆς Ἀσίας καὶ Εὐρώπης τραφήσοιτο ἐν Σπάρτῃ, καὶ ὡς Ἴλιον ἁλώσεται δι' αὐτὴν ὑπὸ Ἑλλήνων. Hier ist allerdings Homer nicht als Lügner bezeichnet, aber die Übereinstimmung auch des Wortlautes mit dem unserer Sibylle ist augenscheinlich, und es kann daher unbedenklich dieses für Pausanias unwesentliche Motiv hinzugefügt werden. Diese Sibylle des Pausanias ist nun aber von unserer Sammlung ganz verschieden, denn die von Pausanias aus ihr mitgeteilten Verse stehen nicht in unserm dritten Buch. Aber der Perieget hat auch überhaupt kein jüdisches Machwerk vor Augen, seine Seherin bezeichnete sich als die Tochter einer der Idanymphen und nannte sich selbst *Herophila* oder *Artemis*, und *Apollo* ihren Gatten, Bruder oder Vater[15]). Die zweite heidnische Sibyllenprophezeiung, in welcher Homer ebenso wie in unserm dritten Buch erwähnt wird, lag Diodor (vgl. IV. 66) oder dessen Quelle vor. Diese Sibylle gab sich als Tochter des Teiresias aus: αὕτη δὲ τὴν μαντικὴν οὐχ ἧττον τοῦ πατρὸς εἰδυῖα, πολὺ μᾶλλον ἐν τοῖς Δελφοῖς διατρίψασα τὴν τέχνην ἐπηύξησε, φύσει δὲ θαυμαστῇ κεχορηγημένη χρησμοὺς ἔγραψε παντοδαποὺς, διαφόρους ταῖς κατασκευαῖς. παρ' ἧς φασὶ καὶ τὸν ποιητὴν Ὅμηρον πολλὰ τῶν ἐπῶν σφετερισάμενον κοσμῆσαι τὴν ἰδίαν ποίησιν. Diese letzteren Worte sind die Paraphrase von v. 422 ff. unserer Sammlung

ich verzichte daher auf eine Widerlegung der Behauptungen, die Maass in seiner trotz des zum Teil verfehlten Endresultates sehr verdienstvollen Arbeit aufstellt.

14) Für den Nachweis, dass diese Quelle Alexander Polyhistors Schrift περὶ τοῦ ἐν Δελφοῖς χρηστηρίου (Steph. Byz. Παρνασσός) war, scheinen mir die von Maass S. 20 ff. beigebrachten Gründe, durch welche sich neuerdings Kalkmann ‘Pausanias der Perieget’ Berlin 1886. S. 116 hat bestimmen lassen, nicht auszureichen; dagegen spricht vor allem, dass grade die von Alexander gelesene Sibylle nicht bei Pausanias vorkommt: ein Einwand, den man nur gezwungen durch die Vermutung entkräften könnte, dass Polyhistor in verschiedenen Schriften verschiedene Sibyllen citirte.

15) Vgl. *Schol. Arist. aves* 962 nach Philetas von Ephesos (*FHG* IV. 474): Σίβυλλαι δὲ τρεῖς ἐγένοντο, ὧν ἡ μέν ἐστιν, ὡς διὰ τῆς ποιήσεώς φησιν, Ἀπόλλωνος ἀδελφή. — *cf.* Ov. *Met.* XIV. 130, wo sich die *Cumaea*, schwerlich nach Ovids eigener Erfindung, wie z. B. Bach im Commentar der Metamorph. annimmt, als Geliebte des Apollon bezeichnet; Clem. Alex. *strom.* I. *p.* 323 Sylb. 1688: λέγ[ον]ται γὰρ καὶ περὶ τῆς ἐπωνυμίας αὐτῆς καὶ περὶ τῶν χρησμῶν τῶν καταπεφημισμένων ἐκείνης εἶναι, λόγοι πλείους, Φρυγίαν τε οὖσαν κεκλῆσθαι Ἄρτεμιν καὶ ταύτην παραγενομένην εἰς Δελφοὺς ᾆσαι· ὦ Δελφοὶ θεράποντες ἑκηβόλου Ἀπόλλωνος | ἦλθον ἐγὼ χρήσουσα Διὸς νόον αἰγιόχοιο | αὐτοκασιγνήτῳ κεχολωμένη Ἀπόλλωνι. Clemens und Pausanias scheinen von demselben Gedicht zu reden.

Χῖον δὲ καλέσσει
αὐτὸν, καὶ γράψει τὰ κατ' Ἴλιον, οὐ μὲν ἀληθῶς,
ἀλλὰ *σαφῶς, ἔπεσιν γὰρ ἐμοῖς, μέτρων τε κρατήσει·
πρῶτος γὰρ χείρεσσιν ἐμὰς βίβλους *ἀναπλώσει,
αὐτὸς δ' αὖ μάλα κοσμήσει πολέμοιο κορυστάς. κτλ.

Nun ist es doch wohl von vornherein sehr wohl möglich, dass Varro auf diese oder eine verwandte heidnische Sammlung Bezug nahm. Pausanias und Diodor bezeichnen allerdings diese Sibylle als delphische, Varro als die erythraiische, aber diese Differenz, die ohnehin bei der Annahme von der Benutzung nur ähnlicher Werke wegfällt, ist wahrscheinlich so zu erklären, dass die Identificirung mit einer der bekannten Sibyllen nicht in dem Werke selbst ausgesprochen war, sondern bei Pausanias und Diodor, wie bei Varro, erst auf einer Schlussfolgerung beruht. Nach dem ersteren Gewährsmann kam in dem von ihm beschriebenen Werk folgender von der Sibylle gesagte Vers vor: μητρόθεν Ἰδογενής, πατρὶς δέ μοί ἐστιν ἐρυθρή, daraus konnte Varro oder Varros Quelle schliessen, dass diese Sibylle die erythraiische sei; umgekehrt konnte Pausanias oder seine Quelle durch den Umstand, dass die Weissagung in Delphoi stattfand, veranlasst werden, die Sibylle des Gedichtes mit der delphischen zu identificiren[16]). Jedenfalls aber haben wir gar keinen Grund die varronische Erythraia mit der Erythraia unserer Sammlung zu identificiren. Nicht einmal jüdisch braucht Varros Sibylle gewesen zu sein; denn die Behauptung, dass der Satz 'Homer habe Lügen erzählt', nur von einem jüdischen Hellenisten hätte ausgesprochen werden können[17]), beruht auf offenbarer Verkennung des heidnischen Hellenismus. Wir haben aber auch einen entscheidenden positiven Beweis dafür, dass Varros Erythraia nicht jüdisch war, in dem Umstand, dass jene den Griechen zunächst den Untergang Troias weissagte und daran dann andere Weissagungen knüpfte: denn dass diese Einkleidung weit von den Gepflogenheiten der jüdisch hellenistischen Litteratur abliegt, bedarf keiner

16) Wenn, wie es doch scheint, das, was Pausanias nachher von dieser Herophila erzählt (§ 5) οἱ ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ ταύτῃ νεωκόρον τε τοῦ Ἀπόλλωνος γενέσθαι τοῦ Σμινθέως, καὶ ἐπὶ τῷ ὀνείρατι τῷ Ἑκάβης χρῆσαί φασιν αὐτὴν, ἃ δὴ καὶ ἐπιτελεσθέντα ἴσμεν, nicht in dem § 3 von Pausanias besprochenen, sondern in einem andern sibyllinischen Werke vorkam, das die Einwohner von Alexandreia auf dieselbe Urheberin zurückführten, so könnten Varro und Pausanias gradezu dasselbe Werk bezeichnen. Aber bei der Art dieser Litteratur ist darauf wenig Gewicht zu legen; auch erregt es Bedenken, dass die Sibylle des Pausanias sich als aus Marpessos gebürtig bezeichnet, während Varro bei Lact. neben der Erythraea noch eine *Hellesponticam in agro Troiano natam vico Mar[p]esso* ansetzt. — Sicher ist natürlich das von Diodor bezeichnete Werk von dem des Pausanias und Varro verschieden. — Eine wieder andere Fiction von der in Troas weissagenden Sibylle weist E. Maass 'Hermes' XVIII. (1883) 322 ff. aus Tib. II. 5. 17 ff. und Dionys. Halic. 1. 55 nach.

17) Gfrörer Philo u. die alex. Theosophie II. 146; Hilgenfeld jüd. Apokal. S. 72.

Ausführung. Offenbar haben wir es in der Sibylle des Pausanias, Varro und Clemens mit einer Nachahmung der Kassandra des Lykophron zu thun, sofern nicht etwa diese — was aber sehr unwahrscheinlich ist — eine jener Sibyllen nachgeahmt haben sollte. Auf Grund dieser Vergleichung lässt sich nun auch die Composition jener sibyllinischen Orakel angeben. Am sichersten ist dies bei dem von Pausanias und Clemens bezeichneten Gedicht möglich. Die Griechen sind einige Zeit vor dem trojanischen Kriege — bei Pausanias weissagt die Sibylle von Helena ὡς τραφήσοιτο ἐν Σπάρτῃ — in Delphoi versammelt, da erscheint die Sibylle, welche sich als eine in Phrygien geborene Nymphentochter bezeichnet, die durch den Zwang des Apollo in die Ferne getrieben sei, um den Griechen den Willen des Zeus zu verkünden. Wie weit das Orakel reichte, wissen wir nicht; der trojanische Krieg kam vor und bildete vielleicht den Mittelpunkt der Weissagung, wenigstens würde so die Wahl der erythraiischen Sibylle eine besondere Bedeutung erhalten. Varros Sibylle kann, auch wenn sie nicht mit der des Pausanias identisch war, dieselbe Einkleidung gewählt haben; mit Sicherheit geht dies indessen aus den Worten des Lactantius nicht hervor, und es wäre z. B. auch möglich, dass das Gedicht die Sibylle einführte, indem sie dieselbe vielmehr durch die in Troas bereits gelandeten Griechen gefangen genommen werden liess. Wie bei der Sibylle des Pausanias und wahrscheinlich bei der Varros, so fand auch in dem Gedichte, auf welches Diodor anspielt, die Weissagung in Delphoi statt; dies Gedicht unterschied sich jedoch insofern in der Einkleidung, als sich die Weissagerin nicht als Nymphenkind, sondern vielmehr als Tochter des Teiresias ausgab.

Als ferneres Zeugnis für das Vorhandensein des alten Kernes wird die vierte Ekloge Vergils bezeichnet, in welcher der Dichter das Hereinbrechen des letzten Zeitalters nach dem 'cumäischen Gedicht', also wahrscheinlich nach einem der Sibylla *Cumana* zugeschriebenen Orakel[18]) beschreibt. In dieser Schilderung des wiederkehrenden paradiesischen Urzustandes finden sich unter anderen die Verse 21 ff.: *Die Sibylle Vergils ebenfalls nicht jüdisch*

18) Diese Deutung ist wahrscheinlicher als die schon von den Alten aufgestellte (Procl. *Ecl.* IV. 4), dass das *Cumaeum carmen* einfach die ἔργα καὶ ἡμέραι des aus kymaiischer Familie stammenden Hesiod bezeichne, in welchen eine Schilderung der paradiesischen Urzeit steht. Da bei Hesiod das goldene Zeitalter das erste ist, konnte Vergil nicht mit Beziehung auf ihn von dem Anbrechen der *ultima Cumaei carminis aetas* sprechen. Auch hätte *Cumaeus* hier schwerlich zur Bezeichnung des Hesiod genügt. — Dass Vergil ein sibyllinisches alexandrinisches Gedicht vor Augen hatte, und dass dieses von unserm dritten Sibyllenbuch verschieden sei, erkennt auch Ewald Abh. der Gött. Ges. der Wiss. VIII. 83 und Gött. Gel. Nachr. 1858. 173 an. — Selbstverständlich können diejenigen Interpretationen der Ekloge, welche in derselben geheimnisvolle Beziehungen auf das Christentum wittern (vgl. z. B. Boissier *rel. Rom.* I. 289—294, vgl. darüber auch F. Piper 'Vergil als Dichter und Philosoph' Berlin 1862. S. 40 ff.), hier nicht berücksichtigt werden.

ipsae lacte domum referent distenta capellae
ubera, nec magnos metuent armenta leones.
ipsa tibi blandos fundent cunabula flores,
occidet et serpens, et fallax herba veneni
25 *occidet; Assyrium vulgo nascetur amomum . . . ,*
28 *molli paullatim flavescet campus arista,*
incultisque rubens pendebit sentibus uva,
et durae quercus sudabunt roscida mella etc.

Friedlieb ('sibyll. Weiss.' XXXIX) vergleicht diese vergilische Schilderung mit folgenden Versen unseres dritten Sibyllenbuches (787)

ἐν δὲ λύκοι τε καὶ ἄρνες ἐν οὔρεσιν ἄμμιγ' ἔδονται
χόρτον, παρδάλιές τ' ἐρίφοις ἅμα βοσκήσονται·
ἄρκτοι σὺν μόσχοις νομάδες αὐλισθήσονται.
790 σαρκοβόρος τε λέων ἄχυρον φάγεται ἐπὶ φάτνης,
ὡς βοῦς· καὶ παῖδες μάλα νήπιοι ἐν δεσμοῖσιν
ἄξουσιν· πηρὸν γὰρ ἐπὶ χθονὶ θῆρα ποιήσει,
καὶ βρεφέεσσι δράκοντες ἅμα σφίσι κοιμήσονται,
κοὐκ ἀδικήσουσιν· χεὶρ γὰρ θεοῦ ἔσσετ' ἐπ' αὐτούς.

Die Vergleichung dieser beiden Stellen würde nun insofern besonders beweisend sein, da die unserer Sibylle offenbar auf Jesaias (11. 6 ff.) beruht: 'Die Wölfe werden bei den Lämmern wohnen, und die Pardel bei den Böcken liegen. Ein kleiner Knabe wird Kälber und junge Löwen und Mastvieh mit einander treiben. Kühe und Bären werden an der Weide gehn, dass ihre Jungen bei einander liegen, und Löwen werden Stroh essen, wie die Ochsen.' Allein alles aus Jesaias Entlehnte fehlt bei Vergil, bei ihm ist nicht davon die Rede, dass der ewige Vernichtungskampf aller Geschöpfe unter einander aufhört, sondern dass die Natur ohne Mühe und Gefahr all ihre Gaben den Menschen und zwar nur dem göttlichen Helden, dessen Geburt erwartet wird (s. u.), spendet. Schilderungen dieser Art sind aber von Hesiod an (*Opp.* 109 ff.) innerhalb der antiken Litteratur sehr häufig; ganz ähnlich wie Vergil, aber schwerlich durch ihn direct geleitet, schildert Ovid. *Met.* I. 89 ff. das goldene Zeitalter. Eine Schilderung dieser Art lag offenbar auch unserer jüdischen Sibylle vor, unwillkürlich vermischte sich aber bei ihr die Beschreibung mit der so berühmten des Jesaias. Vergil dagegen hat nur das heidnische Urbild unseres dritten Buches, nicht aber dieses selbst im Auge; dafür dass er eine jüdische Sibylle las, fehlt es durchaus an einem Anhalt. Dass seine Sibylle die unsrige sei, ist übrigens um so unwahrscheinlicher, als diese sich als Erythraia bezeichnet, während Vergil auf die Cumaea hinweist. Es lässt sich ausserdem aber auch durch die Interpretation des vergilischen Gedichtes zeigen, dass der Zusammenhang der Schilderung in der vergilischen Sibylle ein ganz anderer war, als

in unserm dritten Buch. Allerdings ist die Exegese eines Gedichtes nicht leicht, das sich absichtlich in die Dunkelheit des Orakels hüllt und ein anderes, ebenfalls dunkeles Gedicht voraussetzt, welches wir nicht besitzen, und von welchem wir nicht einmal bestimmt wissen, wie weit es von Vergil benutzt ist. Vergil könnte nämlich einen Teil der von ihm geschilderten Begebenheiten aus dem, was in seiner Zeit wirklich geschah oder erwartet werden konnte, herausgesponnen haben, und so haben ein Teil der alten und die meisten neueren Erklärer in unserer Ekloge historische Anspielungen gesehen. Diese Vermutung würde nun zwar durch die sonstige Weise Vergils wohl bestätigt werden, da derselbe z. B. auch in der Aeneis bekanntlich vielfach auf seine Zeitgenossen und auf die Wiederherstellung des Staates durch Augustus Bezug nimmt, ist aber hier deshalb aufzugeben, weil die Zeitverhältnisse des Jahres 40, in welcher unsere Ekloge ihrer eigenen Angabe nach (v. 11) entstanden ist, durchaus keinen Anhalt für das boten, was der Dichter erzählt. Der Bürgerkrieg war eben nur mit Not durch den Frieden von Brundusium beendet und konnte jeder Zeit von neuem losbrechen; Caesar hatte sich noch wenig ausgezeichnet, und es liess sich nicht vorhersehen, dass er dem Staate den dauernden Frieden schenken würde; noch weniger konnte er damals als *Apollo* und seine Schwester Octavia als *Lucina* bezeichnet werden. Aus demselben Grunde dürfen wir bei dem Knaben, von dessen Geburt das Heil der Welt erwartet wird, nicht an den Sohn des Caesar denken, was übrigens auch deshalb sich nicht empfiehlt, weil man einen grossen Mann nicht dadurch zu feiern pflegt, dass man ihm einen grösseren Sohn prophezeit. Vollends ungeeignet als Ausgangspunkt der vergilischen Weissagung ist das Kind, welches Octavia, die durch den Frieden von Brundusium an Antonius verkauft wurde, von ihrem ersten Gatten C. Claudius Marcellus im Schoosse trug (Dio 48. 31), oder gar einer der Söhne des Asinius Polio. Andere Vermutungen übergehe ich, schon ihre grosse Zahl beweist, dass auf diesem Wege das Richtige nicht gefunden werden kann; es müsste aber, da die Zeitverhältnisse ja ganz bekannt sind, längst gefunden sein, wenn es hier überhaupt läge. Es bleibt mithin, da an eine ganz freie Erfindung Vergils noch weniger zu denken ist, nur übrig anzunehmen, dass der Dichter alle wesentlichen Züge seiner Schilderung dem sibyllinischen Gedichte entnahm, und dass er die schöne Zeit als nahe bevorstehend geschildert hat, nicht weil ihm die Zeitverhältnisse dazu einen Anhalt boten, sondern weil irgend ein officieller oder nichtofficieller Wahrsager das Eintreten des von der Sibylle prophezeiten goldnen Zeitalters für das Jahr 40 fixirt hatte. Da in diesem Jahr des Dichters Gönner Polio Consul war, so erklärt es sich, warum in einem an diesen gerichteten Gedicht dieser gepriesen wird, dass grade in seinem Consulat die verheissene Weltveränderung stattfinden werde. Nachdem sich somit herausgestellt, dass Vergil viel genauer als gewöhnlich angenommen

wird, auf das sibyllinische Werk Bezug genommen hat, können wir versuchen, die Anlage dieses Werkes aus unserer Ekloge zu reconstruiren. Die Sibylle schildert zunächst die Aufeinanderfolge der Zeitalter: es wird zwar nur das goldene und eiserne (v. 8. 9) erwähnt, höchst wahrscheinlich sind aber dazwischen wie bei Ovid das silberne und eherne Zeitalter erwähnt gewesen. Am Schluss ihres Werkes (*ultima aetas Cumaei carminis* v. 4) hatte die Sibylle, von ganz ähnlichen Vorstellungen ausgehend wie die jüngeren Orphiker, eine Welterneuerung (*magnus ab integro saeclorum nascitur ordo* v. 5) in Aussicht gestellt und den Wiedereintritt des goldenen Zeitalters beschrieben. Vorbereitet wird diese Palingenesie durch eine Herrschaft des Apollo (vgl. v. 10: *tuus iam regnat Apollo*); das Präsens im Gegensatz zu den übrigen Futuren des Gedichtes beweist, dass dieses Apolloreich bereits eingetreten ist, also noch nicht zu dem im Gedicht erst für die Zukunft vorausgesagten neuen goldenen Zeitalter gehört. Vergil scheint nun zwar unter dem herrschenden Apollo den Gott verstanden zu haben, das Gedicht indessen hat, da dieses Apolloregiment sich sehr schlecht mit den vier übrigen Götterregierungen vereinigen lässt, wahrscheinlich mit demselben in änigmatischer Orakelsprache eine Reinigung und zwar wohl eine Läuterung des Himmels durch das Sonnenfeuer (oder durch das Urfeuer) gemeint. Dies ist schon deshalb höchst wahrscheinlich, weil auch unsere jüdische Sibylle auf einen schliesslichen Untergang der Welt durch Feuer hinweist III. 286:

> καὶ τότε δὴ θεὸς οὐρανόθεν πέμψει βασιλῆα,
> κρινεῖ δ' ἄνδρα ἕκαστον ἐν αἵματι καὶ πυρὸς αὐγῇ

und v. 808:

> ταῦτά σοι Ἀσσυρίης Βαβυλώνια τείχεα μακρὰ
> οἰστρομανὴς προλιποῦσα, ἐς Ἑλλάδα πεμπόμενον πῦρ
> πᾶσι προφητεύουσα . . . κτλ.

Nachdem sich herausgestellt, dass unser drittes Sibyllenbuch ganze Versreihen aus einer heidnischen chaldäischen Sibylle entlehnt, ist es gar nicht unglaublich, dass v. 286 f. mit den von Vergil in seiner Vorlage gelesenen Versen identisch sind[19]). — Die Feuerläuterung betraf zunächst den Himmel, von

19) Ewald, welcher zwar von der Bedeutung der vergilischen Ekloge eine ganz richtige Vorstellung hatte, aber wunderbarerweise diese Wahrnehmung nicht dazu benutzte, um durch Vergleichung der Ekloge und unseres dritten Sibyllenbuches die heidnische Quelle des letzteren zu eruiren, vermutet (a. a. O. S. 65. 72), dass den angeführten Sibyllenversen Stellen wie Jes. 1. 31; 4. 4. u. A. zu grunde liegen. Es liegt auf der Hand, wie viel näher die Ekloge der Auffassung der oben citirten Verse steht, als die Idee der altjüdischen Propheten, von denen die jüdische Sibylle höchstens nachträglich, wie bei der Schilderung des goldenen Zeitalters beeinflusst sein kann.

welchem aus, wie es scheint, sich die Erneuerung auf die übrigen Teile des κόσμος fortpflanzte: an die in der alten religiösen Speculation (§ 47) mit der periodischen Welterneuerung verbundene ἐκπύρωσις in dem Sinne einer plötzlichen Weltzerstörung zu denken, wie es ein Teil der antiken Exegese thut, liegt zwar nahe, wird aber doch wohl durch den Umstand ausgeschlossen, dass im folgenden die Verbesserung der sündigen Welt eine ganz allmähliche ist[20]). Die Verbesserung besteht nun darin, dass vom hohen Himmel her ein neues Geschlecht herabsteigt (v. 7), das aus Himmlischen und Heroen besteht (v. 15) und mit dem Geschlecht der goldenen Zeit identisch ist (v. 9). Die Übereinstimmung mit den jüngeren Orphikern (S. 645) liegt auch hier zu Tage. — Die Welterneuerung beginnt mit der Geburt eines göttlichen Sohnes des Zeus. Als Gott oder götterähnlich wird das Kind v. 15 bezeichnet; sein Vater ist nach v. 17 ein grosser Herrscher, der nach v. 26 herrliche Thaten vollbracht hat, und da das Kind v. 49 *cara deum suboles magnum Iovis incrementum* genannt wird, so scheint es fast, als ob Zeus es mit einer Göttin gezeugt hat. Doch könnte natürlich seine Mutter auch eine Heroine von göttlicher Abkunft sein. Da nach der Vor-

20) Der Interpol. Serv. bemerkt zu v. 10: *in quo videndum est, ne ardorem, sive ille ecpyrosis appellanda est, dicant.* Ganz abzusehn ist von einer Vermutung, die sehr entstellt von dem Fälscher (dem sogenannten echten) Servius zu v. 4 vorgetragen wird: *Sibyllini, quae Cumana fuit, et saecula per metalla divisit; dixit etiam, quis quo saeculo imperaret, et solem ultimum i. e. decimum* (wohl *septimum?*) *voluit. novimus autem eundem esse Apollinem. Unde dicit: 'tuus iam regnat Apollo'.* Hier wird, wie es scheint, Bezug genommen auf eine auch sonst vorkommende (Brandis Hermes II. 259 ff.) Vergleichung der sieben Metalle mit den sieben Planetengöttern. An sich wäre es zwar nicht unmöglich, dass Jemand die Zahl der Zeitalter, die ja ohnehin nach Göttern und Metallen genannt waren, diesen zu liebe auf sieben erhöhte und dann natürlich das goldene Zeitalter der Sonne zuschrieb; ja wir haben dafür sogar einen directen Beweis, denn nach der mandäischen Lehre zerfällt die Gesammtdauer unserer Erde (480000 Jahre) in sieben Perioden, in deren jeder ein Planet regiert (Kessler in Herzogs Realenc. IX. 212). Aber Vergil redet ja ausdrücklich von der Wiederkehr der saturnischen Zeit (v. 7), nennt auch seine Zeit die eiserne. Die Verbindung der Vier- und Siebenzahl war an sich wohl möglich, wenn z. B. jedes der vier Zeitalter in sieben Jahrhunderte zerfiel, die den Wochentagen entsprechend genannt waren, so dass also die ganze Weltperiode einen in vier Wochen geteilten Weltmonat von 28 Welttagen, jeden zu 100 Jahren, ausmachte, und es könnte hierauf sogar v. 13 bezogen werden '*incipient magni procedere menses*' 'der grosse Monat, d. i. der Weltmonat wird seinen Anfang nehmen'; aber eine so complicirte Rechnung würde Vergil, wenn er auch die Bekanntschaft seiner Leser mit der Sibylle voraussetzte, ausführlicher bezeichnet haben, als er es thut, und überdies ist der lateinische Gewährsmann nicht der Art, dass wir seinetwegen die im Text gegebene einfache und durch Nigidius Figulus als antik ausdrücklich bezeugte (u. S. 693) Annahme aufzugeben veranlasst wären.

stellung unseres Gedichtes wie nach der Lehre der jüngeren Orphiker, bei der Palingenesie die einzelnen Menschen und Götter für sich Einheiten bilden und daher als solche unverändert wiedergeboren werden, kann man sich der Folgerung kaum entziehen, dass auch unser Held schon in vergangenen Zeiten einmal gelebt hat. Da wäre es nun sehr wichtig zu constatiren, mit welchem der mythischen Götter oder Heroen er als identisch gedacht ist. Am nächsten liegt es bei der durchgängigen Beziehung unseres Gedichtes zu den Orphikern in dem erwarteten Helden einen neuen *Dionysos* zu vermuten; beweisen aber lässt sich diese Vermutung, so weit ich sehe, nicht, ja sie würde sogar sicher als mit der überlieferten Dionysoslegende unvereinbar zurückzuweisen sein, wenn nicht in der mystischen Litteratur höchst willkürliche Änderungen dieser Legende, von denen wir wahrscheinlich nur zum kleineren Teil Kunde haben, üblich gewesen wären. Allerdings müsste die Vorstellung von *Dionysos* wesentlich anders gewesen sein als in den § 47 reconstruirten jüngeren orphischen Theogonien; dies aber wäre an sich nicht befremdlich, da wir ja innerhalb jener Gedichte selbst, trotz ihrer unverkennbaren Zusammengehörigkeit, deutlichen Spuren einer sehr verschiedenen Auffassung des Gottes begegnen (vgl. unten in den Nachträgen zu S. 646). Übrigens würde sich die hier hervorgehobene Schwierigkeit der Abweichung von aller sonstigen Überlieferung bei jeder anderen Vermutung hinsichtlich der ersten mythischen Geburt unseres Helden ebenfalls herausstellen. — Mit welchem der Helden oder Götter nun aber auch unser Wunderkind identificirt sein möge, soviel ergiebt sich aus dem Gedicht, dass er zur Herrschaft auf der Erde berufen ist: im Himmel soll ja *Kronos* regieren. Himmel, Erde und Meer geraten bei der Geburt des Kindes ins Schwanken (50 f.). An das Wachsen desselben ist nun vom Schicksal der allmähliche Wiedereintritt der goldenen Periode geknüpft. Es werden drei Stadien unterschieden: v. 18—25 wird die Veränderung geschildert, die eintritt, so lange der Erwartete noch *puer* ist; v. 26—36, was eintreten wird, sobald er die Thaten der Heroen und seines Vaters verstehen und ihre Heldenhaftigkeit begreifen kann, d. h. sobald er *adolescens* ist, den Beschluss macht v. 37—45 die völlige Wiederherstellung des goldenen Zeitalters in der *firmata aetas.* Dieser sehr einfachen und klaren Anordnung der Zeiten entspricht keineswegs eine gleich lichtvolle Disposition der geschilderten Glückseligkeitszustände; doch liesse sich eine solche herbeiführen, wenn wir annehmen, dass ein Abschreiber hinter v. 39 drei oder vielleicht fünf Verse ausliess, und dass diese, an den Rand geschrieben, später an falscher Stelle (nämlich als v. 28—30 und vielleicht 21. 22) eingesetzt wurden. Es würde dann nämlich der erste Teil der Weissagung blos dasjenige enthalten, was die Erde für den göttlichen Knaben selbst spendet (v. 18: *tibi errantes hederas etc. terra fundet;* v. 23: *tibi cunabula blandos flores fundent*); im zweiten Teil würde der

zum Jüngling herangewachsene göttliche Held mit andern Helden ausziehn, um die dann noch vorhandenen geringen Reste der Sünde vollends zu vernichten. Ist dies geschehen, würde der Mann gewordene Erlöser über die erlöste Welt regieren, die keiner Arbeit mehr bedarf, und in der wieder Gerechtigkeit herrscht (v. 6). Obwohl indessen durch diese leichte Änderung der vorhandene Anstoss des Textes beseitigt werden würde, ist dieselbe doch nicht sicher, da sich natürlich nicht berechnen lässt, wie weit eine gottbegeisterte Seherin den Gesetzen der Logik gehorcht. — Aber auch wenn wir von dieser Verbesserung in der Reihenfolge der Gedanken absehen müssen, ergiebt sich, dass der Inhalt der sibyllinischen Weissagung Vergils weder mit dem Kern unseres dritten Buches übereinstimmt, noch überhaupt einem jüdischen Hellenisten zugeschrieben werden darf, so sehr allerdings der erwartete Weltbefreier in mancher Beziehung sich mit dem jüdischen Messias zu berühren scheint.

Da Vergil offenbar die Bekanntschaft seiner Leser mit der Sibylle voraussetzt, so liegt es nahe, anzunehmen, dass auch bei seinen Zeitgenossen Spuren dieser Weissagung vorkommen. Diese Erwartung täuscht auch nicht. Einer der merkwürdigsten Punkte unseres Gedichtes, die Einschiebung der Apolloregierung, wird in einem Fragment des Nigidius Figulus erwähnt, welches der sogen. Interpolator Servii zu v. 10 anführt. Nigidius *de diis libro IV: Quidam deos et eorum genera temporibus et aetatibus, inter quos et Orpheus, primum regnum Saturni, deinde Iovis, tum Neptuni, inde Plutonis, nonnulli etiam, ut magi, aiunt, Apollinis fore regnum.* Was also Vergil aus der cumanischen Sibylle mitteilt, giebt Nigidius als Ansicht der Magier und da doch die beiden gleichzeitigen Schriftsteller dieselbe höchst absonderliche Angabe wahrscheinlich nach derselben Quelle machen, so scheint es fast, als habe Nigidius geglaubt, dass die Sibylle chaldäische Weisheit vortrage. Das konnte er aber nur annehmen, wenn die Sibylle sich selbst als Chaldäerin bezeichnete, wie es ja auch die Sibylle unseres dritten Buches, sowie nach unsern früheren Erwägungen sehr wahrscheinlich die Sibylle des Polyhistor thut. Schöpft aber Nigidius nicht aus der vergilischen Sibylle selbst, sondern aus der Quelle derselben, so ist natürlich der prätendirte 'chaldäische' Ursprung der Sibylle, da ja ihre Quelle 'chaldäisch' ist, nicht minder wahrscheinlich. Unser Resultat steht im Einklang mit einer Notiz Varros, von der es allerdings zweifelhaft ist, ob sie auf unsere Sibylle bezogen werden darf. Augustin hat (*de civ. dei* 22. 28) folgendes Bruchstück erhalten: *Mirabilius autem quiddam M. Varro ponit in libris, quos conscripsit de gente populi Romani: cuius putavi verba ipsa esse ponenda: 'Genethliaci quidam scripserunt, inquit, esse in renascendis hominibus quam appellant παλιγγενεσίαν Graeci: hac scripserunt confici in annis numero quadringentis quadraginta, ut idem corpus et eadem anima quae fuerint coniuncta in homine aliquando, ea(n)dem rursus redeant in coniunctionem.'*

Die Verbindung des gleichen Körpers mit der gleichen Seele wird allerdings bei dem Heruntersteigen der Seelen von Vergil nicht ausdrücklich erwähnt, lässt sich aber leicht ergänzen und ist in dem Gedanken der Welterneuerung eigentlich von selbst gegeben. Sehr gut ist auch die von Varro angegebene Zahl 440 mit den vier Weltaltern der Sibylle vereinbar, von denen demnach jedes 110 (Welt-)Jahre, also nach der hier zuerst auftretenden Ausdehnung[21]) des Säculums, ein Weltsäculum enthielt. Diese Verbindung empfiehlt sich auch deshalb, weil Varros Schrift *de gente populi Romani* wahrscheinlich sehr kurze Zeit vor unserer Ekloge verfasst wurde; wenn wir aber auch von der Beziehung auf Vergils Sibylle als nicht ganz sicher absehen, ergiebt sich doch soviel mit Bestimmtheit, dass in der chaldaisirenden Litteratur der *genethliaci* ganz ähnliche Vorstellungen verbreitet waren, wie sie die vergilische Sibylle enthielt, und auch dies führt uns wieder zu dem Resultat, dass dieselbe, ebenso wie die des Alexander und mit minderem Erfolg die Erythraia unseres dritten Sibyllenbuches eine Babylonierin sein wollte. Dieses Ergebnis wird weiter durch die Erwägung gestützt, dass in der orientalisirenden hellenischen Litteratur, zwar nicht grade in der chaldaisirenden, aber doch in der mit ihr sich auf das nächste berührenden an Zoroaster sich anlehnenden, die Lehre von dem paradiesischen Endzustand der Welt wirklich überliefert ist; vgl. z. B. Plut. *de Iside et Osir.* 47 *ἔπεισι δὲ χρόνος εἱμαρμένος, ἐν ᾧ τὸν Ἀρειμάνιον, λοιμὸν ἐπάγοντα καὶ λιμὸν, ὑπὸ τούτων ἀνάγκη φθαρῆναι παντάπασι καὶ ἀφανισθῆναι, τῆς δὲ γῆς ἐπιπέδου καὶ ὁμαλῆς γενομένης ἕνα βίον, καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἁπάντων γενέσθαι. Θεόπομπος δέ φησι κατὰ τοὺς μάγους ἀνὰ μέρος τρισχίλια ἔτη τὸν μὲν κρατεῖν, τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θεῶν, ἄλλα δὲ τρισχίλια μάχεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλύειν τὰ τοῦ ἑτέρου τὸν ἕτερον. τέλος δὲ ἀπολεῖσθαι τὸν Ἅιδην καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους εὐδαίμονας ἔσεσθαι, μήτε τροφῆς δεομένους, μήτε σκιὰν ποιοῦντας κτλ.*, vgl. E. Müller, Phil. Jahrbb. Suppl. VIII. 77. — Doch wir brauchen auf diese ‘magische’ Lehre nicht einmal Gewicht zu legen, da ja grade der Hauptgedanke der vergilischen Sibylle, die periodische Welterneuerung, wie aus dem, was wir S. 663 beigebracht haben, mit Sicherheit folgt, in der aramäischen und der chaldaisirenden griechischen Litteratur immer wieder erörtert wurde.

21) Mommsen, welcher (röm. Chron.² S. 184) mit Recht auf dieses Zusammentreffen aufmerksam macht, erinnert daran, dass zwischen der angeblich ersten und der augustischen Säcularfeier vom Jahre 737 d. i. 17 v. Chr. grade 440 Jahre lagen; die Beziehung ist klar, aber schwerlich hat man auch ins Jahr 297 = 457 das goldene Zeitalter gesetzt. Eine so kurze Weltperiode, wie sie Mommsen dem Varro zutraut, ist kaum glaublich; ich sehe keinen Ausweg als die Annahme, dass in der von Augustin aus ihrem Zusammenhang herausgerissenen Stelle von Weltjahren *(anni magni)* die Rede war.

Unter diesen Umständen scheint es mir völlig erwiesen, dass das von Vergil benutzte Gedicht sich an die aramäische Litteratur anlehnte. Gerne wüssten wir, wie sich die *Cumana* Vergils zu der Sibylle des Polyhistor verhielt; wäre eine nähere Beziehung nachweisbar, so würde die Frage über den chaldäischen Ursprung der letzteren einer bejahenden Antwort noch näher geführt werden. Da bietet sich folgende Combination als möglich dar. Bei Hygin (s. A. 6) haben wir eine Version, nach welcher die Verwirrung der Sprache die irdische Herrschaft des Juppiter beendigte: das wäre das zweite Weltalter Vergils. Daraus würde sich folgende Reihenfolge ergeben: Zeus, entrüstet, dass die Menschen gen Himmel streben, lässt durch *Hermes* ihre Sprache verwirren, verflucht sie zu ewigem Kampfe und zieht sich selbst von der Herrschaft der Erde zurück. Immer sündiger werden die Menschen, endlich entsteht eine grosse Flut, welche das zweite Geschlecht hinwegnimmt; es folgt ein schlechter Geschlecht, das eherne Geschlecht des gewaltthätigen *Poseidon*, an dem sich der Fluch des Zeus bewahrheitet, denn es ist ein Geschlecht des Krieges. Sofort versucht *Titan* den Kampf gegen den Göttervater Kronos, daran schloss sich vielleicht ein Frevel des mit Titan genannten *Prometheus*. Wird aber das zweite Geschlecht durch eine Sintflut vernichtet, so gewinnen wir als Mittelpunkt der ganzen Weltperiode eine Bedeckung der Erde mit Wasser, während den Endpunkt eine Reinigung des Himmels durch Feuer bildet[22]). Grade diese bekanntlich auch in der germanischen Mythologie auftretende Lehre ist aber wirklich aus der antiken Mystik überliefert. Varro (denn auf ihn geht Cens. *d. n.* 18. 11 zurück) schreibt kurze Zeit vor der Entstehung von Vergils Ekloge vom grossen Jahr: *cuius anni hiems summa est cataclysmos, ... aestas autem ecpyrosis.* Diese Lehre wird nun aber auch gradezu auf Berossos zurückgeführt, d. h. als chaldäisch bezeichnet: Seneca, welcher

22) Nur als eine Vermutung kann ich hier andeuten, dass diese Gedankenreihe irgend einmal so erweitert wurde, dass jedes der Weltalter durch eines der Elemente untergieng. Wenigstens spricht die syrische Apologie des Melito § 12 (*Corp. Apol. sec. saec. ed.* Otto *vol.* IX. S. 432) an einer Stelle, welche wir bereits mit unserer Sibylle zusammengestellt haben (S. 679. A. 8), von einer dreifachen Zerstörung der Welt, durch Wind, Wasser, Feuer. Mit der Zerstörung durch den Wind ist sehr wahrscheinlich die Zerstörung des babylonischen Turmes gemeint, die also nach dieser Darstellung wahrscheinlich die erste Periode abschloss. Dann wird die dritte Periode durch ein Erdbeben beendigt worden sein. Da demnach Melito zur Reconstruction unseres Gedichtes indirect herangezogen werden kann, gebe ich den Text, wie er auf die bereits angeführten Worte folgt: *rursus alio tempore fuit diluvium aquarum, et perierunt omnes homines et bestiae in multitudine aquarum, et servati sunt iusti in arca lignea iussu dei. Atque ita ultimo tempore erit diluvium ignis, et ardebit terra cum montibus suis, et ardebunt homines cum simulacris, quae fecerunt, et cum operibus sculptilibus, quae adoraverunt, et ardebit mare cum insulis suis, et servabuntur iusti ab ira* etc.

in den *naturales quaestiones* III. 27—30 ausführlich über die periodisch eintretenden Fluten handelt, sagt *c.* 29. 1: *Quidam existimant terram quoque concuti et dirupto solo nova fluminum capita detegere, quae amplius ut e pleno profundant. Berossus, qui Belum interpretatus est, ait ista cursu siderum fieri. adeo quidem adfirmat, ut conflagrationi et diluvio tempus adsignet: arsura enim terrena contendit, quando omnia sidera, quae nunc diversos agunt cursus, in Cancrum convenerint, sic sub eodem posita vestigio, ut recta linea exire per orbes omnium possit: inundationem futuram, cum eadem siderum turba in Capricornum convenerit* (vgl. Lenormant, *fragm. cosmog. de Berose* S. 234). — Dies fügt sich so überraschend zusammen, dass der letzte Zweifel an dem chaldäischen Ursprung der Sibylle Alexanders beseitigt ist.

Nachdem sich ergeben hat, dass die Schriftsteller des classischen Altertums niemals, wo sie die Sibylle allein oder mit einem der bekannten Sibyllennamen citiren, die Erythraia unseres dritten Buches meinen, müssen wir noch weiter gehen und in Abrede stellen, dass selbst wo die *Hebraia* genannt wird, dies in der Regel auf unsere Sammlung gehe. Wir haben oben gesehen, dass Moses von Chorene eine Sibyllensammlung vor Augen hatte, welche nicht nur in sehr zahlreichen Einzelheiten von unserer jetzigen Sammlung abwich, sondern sich auch namentlich dadurch unterschied, dass die Sibylle als eine 'berossische' bezeichnet war[23]). Diese angebliche Tochter

23) Über den Ursprung der Bezeichnung 'berossische Sibylle' handelt Maass S. 16: *cum Pythagoras apud magos suam artem didicisse ferretur, melius cuidam visum est, si philosophorum mysticorum princeps a principe magorum suam sapientiam adeptus esset. Ita si quis temporis rationum expers Berosum Chaldaeum cum semichaldaea Sibylla Iudaeorum necessitudine coniunxit, nihil est mirum, siquidem in omnium ore ob divinas praedictiones Berosus non aliter quam Sibylla Iudaea vigebat.* Dagegen nimmt Lenormant *fragm. cosmog. de Bérose* S. 402 an, dass schon Berossos selbst die Sibylle einführte, wie er auch im ersten Buch den Bericht dem *Anu* in den Mund legte. Lenormant denkt dabei S. 408 an die prophetische Priesterin des *Nabu.* Beide Erklärungen scheinen mir unzutreffend, vielmehr halte ich für möglich, dass der Grieche, welcher in Anlehnung an die ihm durch Berossos oder einen seiner Excerpenten überlieferte chaldäische Theologie dies Sibyllengedicht verfasste, der Sibylle zum Vater einfach deshalb den Berossos gab, weil ihm dieser Name als ein chaldäischer Priestername geläufig war. — Was Lenormant ausser der eben angeführten Vermutung noch für möglich hält, dass *Σίβυλλα* bei Berossos überhaupt keine Frau, sondern einfach *θεοῦ βουλή* bedeutete und den *ἀνὴρ δίκαιος καὶ τὰ οὐράνια ἔμπειρος* Jos. *ant.* I. 7 bezeichnete (409), kommt vernünftigerweise nicht in Betracht. Die beiden Namen *Sabbe* und *Sambethe* können zwar sprachlich als identisch gefasst werden, es ist indessen doch zweifelhaft, ob in demselben Gedicht beide Formen neben einander anzunehmen sind. Gewählt ist der Name Sambethe sehr wahrscheinlich, weil in irgend einer semitischen Überlieferung diesen Namen die Tochter oder Schwiegertochter des bei der Sintflut geretteten frommen Mannes trug. Wahrscheinlich mit Recht erkennt Maass a. a. O. S. 41 die Sambethe, deren Heiligtum auf der Inschrift

des Berossos finden wir nun aber auch sonst häufig citirt. Pausanias bemerkt (X. 12. 9): *παρὰ Ἑβραίοις τοῖς ὑπὲρ τῆς Παλαιστίνης γυνὴ χρησμολόγος· ὄνομα δὲ αὐτῇ Σάββη. Βηρώσσου δὲ εἶναι πατρὸς καὶ Ἐρυμάνθης* (‹Ἐριμάντιδος› ‹*valde prophetantis*› vermutet Alexandre *excurs.* S. 83; vgl. Lenormant, *fragm. cosm. de Bérose* S. 411) *μητρός. οἱ δὲ αὐτὴν Βαβυλωνίαν, ἕτεροι δὲ Σίβυλλαν καλοῦσι Αἰγυπτίαν.* Bei Justinus Martyr (*coh. ad Graec. c.* 30) lesen wir *ταύτην ⟨τὴν Σίβυλλαν⟩ ἐκ μὲν Βαβυλῶνος ὡρμῆσθαί φασι, Βηρώσσου τοῦ τὴν Χαλδαϊκὴν ἱστορίαν γράψαντος θυγατέρα οὖσαν, εἰς δὲ τὰ μέρη τῆς Καμπανίας, οὐκ οἶδ' ὅπως, διαβᾶσαν ἐκεῖ τοὺς χρησμοὺς ἐξαγορεύειν ἔν τινι Κουμᾷ οὕτω καλουμένῃ πόλει.*

Die Quelle des Suidas und des Platoscholiasten (vgl. Anm. 13) hat diese oder eine verwandte Sibylle in den varronischen Katalog eingeschwärzt[24]), indem sie dieselbe mit Varros *Persica* verband

Schol. Plato *p.* 315 Bek.	Suid. *Σίβυλλα* h	Suid. *Σίβυλλα* k
Σίβυλλαι μὲν γεγόνασι δέκα, ὧν πρώτη ὄνομα Σαμβήθη· Χαλδαίαν δέ φασιν αὐτὴν οἱ παλαιοὶ λόγοι, οἱ δὲ μᾶλλον Ἑβραίαν. καὶ	*Σίβυλλα Χαλδαία ἡ καὶ πρός τινων Ἑβραία ὀνομαζομένη, ἡ καὶ Περσίς, ἡ κυρίῳ ὀνόματι καλουμένη Σαμβήθη, ἐκ τοῦ γένους*	*Σίβυλλαι γεγόνασιν ἐν διαφόροις τόποις καὶ χρόνοις τὸν ἀριθμὸν ι'. πρώτη οὖν ἡ Χαλδαία ἡ καὶ Περσίς ἡ κυρίῳ ὀνόματι καλουμένη*

von Thyateira *CIG* II. 3509. S. 840: (*πρὸς τῷ Σαμβαθείῳ ἐν τῷ Χαλδαίου περιβόλῳ*) erwähnt wird, in der auf die Sintflut bezüglichen Münze von Apameia Kibotos (Friedländer und Sallet ‹das königl. Münzkabinet Nr. 656). Hieraus scheint mir mit Sicherheit gefolgert werden zu dürfen, dass schon vor der Abfassung der ‹berossischen Sibylle› in Kleinasien eine mit der chaldäischen Sintfluterzählung in Verbindung gesetzte Sambethe verehrt wurde; denn dass die Sambethe des Sibyllenbuches nicht aus dem Cultus genommen, sondern vielmehr umgekehrt aus dem Sibyllenbuch in den Cultus gekommen sei, ist kaum glaublich. Dass das Sibyllenbuch auf den Namen der Sambethe eben wegen ihrer Beziehung zur Sintflutsage geführt wurde, ist übrigens um so wahrscheinlicher, als auch unsere Sibylle des dritten Buches, deren nahe Beziehung zu der chaldäischen schon so oft hervorgehoben worden ist, sich als Tochter oder Schwiegertochter des Noah ausgiebt (III. 826; vgl. v. 97 ff.). Zweifelhaft ist eben nur, wie es kommt, dass Sambethe als Tochter des Berossos galt, da doch wenigstens nicht nachgewiesen werden kann, dass irgend jemals Deukalion, Xisuthros oder Noah mit Berossos identificirt oder genealogisch verbunden wurde (s. o.). — Ganz müssig ist die schon im Mittelalter auftretende Verbindung der Sabbe mit der *Königin von Saba* (vgl. darüber Lenormant a. a. O. S. 412; R. Köhler Germania XVII. (1884) S. 53) woran unbegreiflicherweise vereinzelt noch heutzutage festgehalten wird.

24) Denn hätte der zu grunde liegende Vergilcommentar, d. h. Varro, auf dem er fusst, diese Chaldaia bereits gehabt, so würde sie Lactantius (*div. inst.* I. 6) sehr wahrscheinlich angeführt haben.

δὴ καὶ ἑνὶ τῶν παίδων τῶν Νῶε εἰς γυναῖκα ἁρμοσθῆναι, καὶ συνεισελθεῖν αὐτῷ τε καὶ τοῖς ἄλλοις ἐν τῇ κιβωτῷ· ταύτην καὶ τὰ περὶ τῆς πυργοποιίας χρησμῳδῆσαί φασι, καὶ ὅσα τοῖς τούτων συνέβη τολμήμασι, χρησμῳδῆσαι δὲ, πρὸ τῆς διαιρέσεως τῶν γλωσσῶν γενομένην, γλώσσῃ φασὶ τὰ χρησμῳδηθέντα τῇ Ἑβραΐδι. Das Folgende aus Varro.	*τοῦ μακαριωτάτου Νῶε.* Das Folgende aus Varro.	*Σαμβήθη.* Das Folgende aus Varro.

Alle diese Fragmente gehören einer verwandten wahrscheinlich sogar derselben hebräischen Sibylle an, deren Gedicht, wie es die Einkleidungsform vermuten lässt, ebenso wie unser drittes Sibyllenbuch, eine Nachahmung einer 'chaldäischen' Sibylle war. Wenn die Sibylle Alexanders jüdisch war — was mir aber nach den früheren Erörterungen nicht möglich scheint —, so könnte dieselbe der *Sambethe* ähnlich gewesen sein: völlige Identität ist jedenfalls durch die Abweichungen des Moses von Chorene (s. o. S. 680) ausgeschlossen. Folgte dagegen Polyhistor, wie es uns sicher scheint, einer chaldaisirenden Weissagung, so war diese wahrscheinlich das Original der berossischen Sibylle, welche mit ihr wenigstens in dem Bericht über den Turmbau, wahrscheinlich noch in mehreren Punkten, auffallend übereinstimmt, obwohl sie denselben bereits durch Interpolationen aus der hebräischen Genesis wesentlich entstellt hat. Deshalb gehören wahrscheinlich dieser jüdischen Bearbeitung der chaldäischen Sibylle auch einige Notizen an, welche zwar nicht auf eine Sibylle zurückgeführt werden, materiell aber offenbar demselben Zusammenhang angehören, wie das, was Alexander aus seiner Sibylle erzählt, und wahrscheinlich das von jener Sibylle Erzählte fortspinnen. Bei Polyhistor lebte nach dem Bau des Turmes zu Babel Titan und Prometheus, von denen der Erstere gegen Kronos kämpfte (Euseb. *chron.* I. 23 Schoene), daran schliesst sich nun folgendes Fragment des Abydenos (Sync. 44 D *FHG* IV. 282. 5; s. o. S. 678): *ἐντὶ δ' οἳ λέγουσι, τοὺς πρώτους ἀνασχόντας ῥώμῃ τε καὶ μεγέθει χαυνωθέντας καὶ δὴ θεῶν καταφρονήσαντας ἀμείνονας εἶναι τύρσιν ἠλίβατον ἀείρειν, ᾗ νῦν Βαβυλών ἐστιν, ἤδη τε ἆσσον εἶναι τοῦ οὐρανοῦ, καὶ τοὺς ἀνέμους θεοῖσι βωθέοντας ἀνατρέψαι περὶ αὐτοῖσι τὸ μηχάνημα· τοῦ*

δὴ τὰ ἐρείπια λέγεσθαι Βαβυλῶνα. Τέως δὲ ὄντας ὁμογλώσσους ἐκ θεῶν πολύθροον φωνὴν ἐνέγκασθαι. μετὰ δὲ Κρόνῳ καὶ Τιτῆνι συστῆναι πόλεμον. Hiermit wiederum ist offenbar ein Bruchstück des Thallos zu verbinden (Theophil. *ad Autol.* III. 29 *FHG.* III. 517): *Βήλου τοῦ Ἀσσυρίων βασιλεύσαντος καὶ Κρόνου τοῦ Τιτᾶνος Θάλλος μέμνηται, φάσκων τὸν Βῆλον πεπολεμηκέναι σὺν τοῖς Τιτᾶσι πρὸς τὸν Δία καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ θεοὺς λεγομένους. ἔνθα φησίν· καὶ ὁ Γύγης* [*'Ὠγύγιος'* Meursius; *'Ὠγύγης'* Humphry] *ἡττηθεὶς ἔφυγεν ἐς Ταρτησσόν . . . τότε μὲν τῆς χώρας ἐκείνης Ἀκτῆς κληθείσης νῦν δὲ Ἀττικῆς προσαγορευομένης, ἧς Ὠγύγης τότε ἦρξε.*

Falls die S. 695 vermutungsweise vorgeschlagene Combination zwischen Alexander und Vergil das Richtige trifft, liegt hier eine merkwürdige Umdeutung der chaldäischen Sibylle vor. Auch bei Alexander kämpft *Titan* gegen *Kronos*, aber nur der Erstere ist Mensch, während Kronos der zwar nicht mehr regierende, aber immer noch mächtige Göttervater ist[25]); dagegen ist der Mythos bei Thallos und Abydenos, wie es sich für die jüdische Sibylle schickt, ins Euemeristische gezogen. Doch bleibt dies nur eine Vermutung; denn da der jüdische Ursprung jener Notiz des Thallos und des Schlusssatzes des Abydenos (vgl. auch Euseb. o. S. 678) nicht sicher ist, so lässt sich das gegenseitige Verhältnis beider nicht mit Sicherheit ausmachen.

Sehr deutlich tritt in späteren Quellen die Verquickung der 'chaldäischen' mit der biblischen Überlieferung ein, welche sich, jedoch in den Einzelheiten ganz abweichend, auch in unserm dritten Sibyllenbuch zeigt So macht z. B. Johannes Antiochenus (*FHG* IV. 541. 4) den Kronos, der auch bei ihm ein assyrischer König ist, zum Sohne des *Sem*, was, wenn wir die Sibylle Alexanders als die zu grunde liegende Erzählung annehmen, eine Ausgleichung des *Titan* mit *Sem* anzunehmen nötigt. In unserer Sibylle nun erscheinen nach dem Turmbau Kronos, Titan und Iapetos, welche zwar hier, wie es nach den von Ewald (a. a. O. S. 56) beigebrachten Zeugnissen scheint, als mythische Prototype des seleukidischen, ägyptischen und makedonischen Weltreiches gedacht sind, äusserlich sich aber offenbar an die biblischen Brüder *Sem, Ham* und *Japhet* anlehnen; unsere Sibylle des dritten Buches ist also in der Veränderung der ursprünglichen Erzählung insofern weiter gegangen wie Antiochenus, als sie dem biblischen Bericht zu liebe drei Brüder ansetzt und damit *Kronos* als Sohn des *Titan* aufgiebt, bleibt aber dafür der Quelle insofern treuer, als sie die griechischen Namen nicht verändert. Auch die Version des Antiochenus ist demnach

25) Als Gott erscheint Kronos auch bei Alexander selber (Euseb. *chron.* 19 Schoene; Sync. *p.* 54 *ed.* Dind.). — Ganz unbestimmbar ist die chaldäische Sibylle, welche Philo in (einer verlorenen Stelle) der *vita Mosis* nach der Notiz bei Cramer *Anecd. Paris.* I. 332 citirt haben soll.

nicht die unseres dritten Sibyllenbuches, und dieses verschwindet, weit entfernt, ein von den Heiden viel gelesenes Buch zu sein, Jahrhunderte lang selbst innerhalb der hebräisch-hellenistischen Litteratur unter einer ziemlichen Anzahl häufig citirter Schriften ähnlicher Art.

Diese Erwägungen nötigen uns zu wesentlichen Modificationen der herrschenden Ansicht über die Entstehung der jüdischen Apokalyptik: das hellenische, das heidnische Element muss innerhalb derselben viel stärker sein, als gewöhnlich angenommen wird. Nicht blos den Namen, auch die dichterische Form und einen Teil des Gedankens entlehnte die jüdische Sibylle ihrer hellenischen und noch mehr ihrer chaldäischen Vorgängerin; und da diese Entlehnung auch in mehreren solcher Erscheinungen hervorgetreten ist, in denen die Ähnlichkeit der jüdischen Sibylle mit dem Buche Daniel klar ist, so wird ein bestimmender Einfluss des Hellenismus und des Heidentums, wie es sich in Vorderasien gestaltet hatte, schon für dieses älteste Werk der jüdischen Apokalyptik angenommen werden müssen. — Diese Unselbständigkeit der hebräischen Sibyllenlitteratur wird übrigens, was hier nur angedeutet werden kann, durch die kritische Analyse der erhaltenen Weissagung durchaus bestätigt. Wie unsere Sibylle des dritten Buches schon damit, dass sie sich als Babylonierin und als Erythraia ausgiebt, Zeugnis für die beiden Hauptphasen der vorjüdischen Sibyllinen ablegt, so lassen sich in dem Gedichte selbst noch häufig die über einander gelagerten Schichten aussondern. Der hebräische Bearbeiter zeigt sich so wenig selbständig seiner chaldäischen Quelle gegenüber, dass er, wenn er dieselbe durch einen biblischen Einschub unterbrochen hat, bisweilen nur mit Mühe den Faden wiederfindet. Recht crass tritt dies z. B. nach der grossen jüdischen Interpolation v. 158—198 hervor; der Umdichter muss fast mit denselben Worten auf den Ausgangsvers zurückkommen

v. 157:	v. 199:
καὶ τότε Τιτάνεσσι θεὸς κακὸν ἐγγυάλιξε	*πρῶτον Τιτάνεσσι θεὸς κακὸν ἐγγυαλίξει*

Ebenso schliessen sich nach Ausmerzung der jüdischen Verse 213—302 die zwar auch in jüdischem Sinne veränderten, aber in ihrer Grundlage heidnischen Weissagungen über das Unglück, das Assyrien, Ägypten, Äthiopien, Libyen treffen soll, wie es notwendig ist, direct an die Ankündigung dieser Weissagung in v. 207—212 an. Selbst die Ungleichheiten der oft barbarischen Sprache können, wie mir scheint, durch die Ausscheidungen der hebräischen Interpolationen wesentlich vermindert werden. Was nun somit dem Judentum an Originalität auf dem apokalyptischen Gebiet entzogen wird, fällt dem Heidentum, und zwar, was die litterarische Form betrifft, besonders dem Hellenentum zu. Die Sibyllenlitteratur stellt sich als ein ebenso umfangreicher als wichtiger Teil der classischen Schriftstellerei heraus; namentlich in den

letzten Jahrhunderten v. Chr. muss dies Gebiet eifrig angebaut worden sein. Lykophrons Kassandra ist ums Jahr 300 verfasst[26]), der Kern unseres dritten Buches um 140 v. Chr. Sehr wahrscheinlich älter als dieses, weil genauer sich an das chaldäische Original anschliessend, war diejenige Weissagung, die der *Sambethe* in den Mund gelegt wurde. Eine chaldäische Sibylle muss demnach mindestens in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts existirt haben. Ebenso alt oder älter sind die orphisirenden Sibyllinen[27]).

26) Wilamowitz *de Lycophronis Alexandra* Lectionskatalog Greifswald 1883. S. 10 begrenzt die Abfassungszeit zwischen die Jahre 309 und 287.

27) Die orphische Quelle der vergilischen Cumaea scheint aus den Seite 693 angeführten Worten des Nigidius hervorzugehn. Die vv. 624. 625 unserer Sammlung *ἀλλὰ σὺ μὴ μέλλων, βροτὲ ποικιλόμητι κακόφρον, | ἀλλὰ παλίμπλαγκτος στρέψας, θεὸν ἱλάσκοιο* werden von Clemens *Protr.* c. 7. S. 49 A Sylb. 1688 mit geringen Veränderungen als orphisch angeführt.

Nachträge und Berichtigungen.

Seite 17. Zeile 14 von unten. Das Fragezeichen hinter *Skytobrachion* ist zu streichen.

S. 90. Anm. 12. Über den gallischen *Esus* vgl. Arbois de Jubainville *rev. crit.* XXI. (1870) S. 37—43; 408—415.

S. 100. A. 13. Über die Gleichsetzung von *Hermes-Sārameyas* vgl. M. Bréal *rev. crit.* V. (1870) S. 56 f. — Auf derselben Seite ist einige mal *Erinnys* statt *Erinys* stehen geblieben.

S. 103. A. 5. Der genannte Aufsatz Comparettis ist eingehend recensirt worden von M. Bréal *rev. crit.* V. (1870) S. 49—56.

S. 120. A. 3. Über die Etymologie von *δαίμων* vgl. Krejči Zeitschr. für Völkerpsychol. 1887. S. 161—175.

S. 146. A. 15. *Ἤπιος* als zweiten Bestandteil des Namens Asklepios nimmt auch Wilamowitz 'Isyllos von Epidauros' ('Philol. Unters.' IX. Berlin 1886) S. 91 an, indem er unter Vergleichung von *Ἀσγελάτας* (*C. I. Gr.* 2447) mit *Αἰγλήτης* (Apoll. Rhod. IV. 1730) im ersten Teil des Namens **Ἄσκλη* = *Αἴγλη* (vgl. Hes. *Αἰγλάηρ· ὁ Ἀσκληπιός. Ἀγλαόπης ὁ Ἀσκληπιός· Λάκωνες*) wiederfindet. — Ganz verfehlt scheint mir die neueste Ableitung des Namens *Asklepios* (Joh. Baunack 'Studien zu den griech. und arisch. Sprach.' I. 1. [1886] S. 155), welche denselben in *Ἀσ* (= *αϝεσ* 'Heilung') und *κληπ-* (*klp* 'schaffen') zerlegt.

S. 165. Die Annahme der Beeinflussung der griechischen Religion durch orientalische sucht eingehend Eug. Plew 'die Griechen in ihrem Verhältnis zu den Gottheiten fremder Völker' (Danzig 1876 Progr.) zu widerlegen.

S. 167. Unter den mannichfachen Übereinstimmungen der griechischen Religionsausdrücke mit orientalischen konnte auch äg. *χaibt* 'Seele' eig. 'Schatten' (S. Birch *transact. of the soc. of bibl. archaeol.* 1885. S. 386 ff.) genannt werden.

S. 176. Z. 4. Halévy (*bull. mens. de l'Acad. des inscr.* 4. Apr. 1884 vgl. *rev. arch.* 3^me *sér.* III. [1884] S. 353) hält in dem nördlichen Alphabet 16 Buchstaben für Entlehnungen aus dem Aramäischen, während das südliche Alphabet nach seiner Ansicht eine Mischung aus aramäischen und griechischen Elementen ist.

S. 183. A. 6. Vgl. *philosoph.* I. 22. *p.* 48 Cruice: *Δρυΐδαι οἱ ἐν Κελτοῖς τῇ Πυθαγορείῳ φιλοσοφίᾳ κατ' ἄκρον ἐγκύψαντες, αἰτίου αὐτοῖς γενομένου ταύτης τῆς ἀσκήσεως Ζαμόλξιδος, δούλου Πυθαγόρου.*

S. 215. Z. 15 von oben und in den Überschriften S. 267 ff. ist die Darwinsche Anpassungslehre als *Adaptionismus* bezeichnet, weil mir *Adaption* aus dem Englischen geläufig war; dagegen ist die Form *Adaptation* nicht nur die allein correcte, sondern sie wird auch, was mir entgangen war, gegenwärtig in der besseren deutschen naturwissenschaftlichen Litteratur überwiegend angewendet.

S. 239. Am ausführlichsten hat Spencer seine Ahnenculttheorie begründet *principles of sociol.* I. (1876) I. 147—440; VI. (*'ecclesiastical institutions'* 1885) S. 671 ff. — Eine eingehende Kritik der Spencerschen Hypothese giebt Kellogg *'the ghost theory of the origin. of religion'*. *Bibliotheca sacra* April 1887. S. 273—293.

S. 266. A. 13. Merkwürdige Beziehungen zwischen dem antiken Aberglauben und dem modernen der amerikanischen Wilden hebt E. Petitot *rev. de phil. et d'ethnogr.* II. (1876) S. 201—212 hervor. Für die Beeinflussung der peruvianischen Cultur von Osten her tritt auch ein Couto de Magalhães *'o selvagem'* Rio de Janeiro 1876, welcher (Bd. II. S. 45) sehr unkritisch behauptet: *Parece hoje fóra de duvida que o sanscrito forneceu cerca de duas mil raizes ao quichua.* Vgl. auch *rev. de philol. et d'ethnogr.* I. (1874) S. 181. — Über die Abbildung eines angeblichen Elephanten, die in Wisconsin gefunden sein sollte, vgl. Sartiges *l'Éléphant était-il connu des anciens Américains?* (*rev. amér.* II. [1874] S. 57); Charencey *rev. de phil. et d'ethn.* II. (1876) S. 315.

S. 315. A. 1. Vgl. auch den Abschnitt *περὶ Βραχμάνων τῶν ἐν Ἰνδοῖς* in den *philosoph.* I. 21. *p.* 45 ff. Cruice. — Die Hauptwirksamkeit des Bardesanes fällt wahrscheinlich in den Anfang des dritten Jahrhunderts. — Für *Megast.* auf Zeile 3 dieser Anm. schr. *Megasth.*

S. 315. Anm. 5. Das Citat in der *vita Procli* steht C. 26, bei Boissonade *p.* 21, bei Fabr. *p.* 62.

S. 337. A. 1. Z. 3 lies Maspero für Maspéro.

S. 349. Z. 16 von unten. Die bisher vorgeschlagenen (z. B. Schröder 'phön. Spr.' 125) Deutungen des N. *Chusoros* scheinen mir nicht befriedigend, am wenigsten die neueste (Schuster *de veter. Orph. theog. ind. atque orig.* S. 96. A. 2), welche unter Verweisung auf *philosoph.* V. 14 den Namen in חר־צר 'Herr von Tyros' auflöst.

S. 349. A. 3. Vgl. Zeller Gesch. der griech. Phil. I[4]. S. 765.

S. 355. Z. 7 von oben. *Misor* scheint eine dem *Triptolemos* verwandte mythische Figur gewesen zu sein. Nach den *philosoph.* V. 2. 14 (*p.* 196 Cruice) erwähnten die peratischen *προάστειοι* neben *Τριπτόλεμος* einen *Μίσυρ*.

S. 357. Z. 5 von unten. *Ἀνωβρέτ* bei Euseb. *praep. ev.* IV. 16. 7 scheint mir mit *Νεβρόη* in den *philosoph.* V. 2. 14 (wo Millers Vorschlag *Νεφέλη* für *Νεβρόη* mehr als unwahrscheinlich ist) identisch. Beide Namen entsprechen (trotz der von Naville Zeitschr. für äg. Spr. und Altert. 1883. S. 5 aufgestellten Regel, dass ה ֶ griechisch durch ε [*Νῶε*, *Μανωέ*, *Ζαρέ* u. s. w.], ה ָ dagegen durch α wiedergegeben werde) meines Erachtens hebräischem נמרה 'Quelle'.

S. 387. A. 3. Noch weniger plausibel als Ewalds Erklärung des N. *μώτ* ist die von Delitzsch (bei Schuster *vet. Orph. theog. ind. atque orig.* S. 94; vgl. auch Schröder 'phön. Spr.' Halle 1869. S. 133) aufgestellte, welche es gleich מויי, מיי 'Wasser' setzt.

S. 412. 413. Der ägyptische Text des Decretes von Kanopos sollte (abgesehn von unserer etwas abweichenden Transscription) in der Lesung von Ebers 'Ägypten und die Bücher Mosis' I. (Leipzig 1868) S. 343 mitgeteilt werden; doch ist S. 412. Z. 5 von unten hinter *nuter-u* das Wort *ab-u* ausgefallen und S. 413. Z. 4 von oben *ret* beim Druck etwas zu weit nach rechts geraten. — Wesentlich stimmt mit dieser Lesung überein Lepsius 'das bilingue Decret von Kanopus' Berlin 1866. S. 25. Die abweichenden Lesungen und Erklärungen von S. Leo Reinisch und E. Robert Rösler 'die zweisprachige Inschrift von Tanis' Wien 1866. S. 26 können jetzt übergangen werden, dagegen hätte in einigen aller-

dings für uns unbedeutenden Punkten die Analyse von Pierret *le décret trilingue de Canope* Par. 1881. S. 3 berücksichtigt werden sollen. Die für die in unserm Text behandelte Frage wichtigste Neuerung Pierrets, die Identificirung des von Lepsius mit *sab* wiedergegebenen Zeichens mit *s-šet* (so schon Dümichen Zeitschr. für äg. Spr. und Altert. 1865. 3; vgl. auch Brugsch Relig. und Mythol. I. [1884] S. 41 und die Deutung dieses *s-šeta-u* als *initiés* vermag ich deshalb nicht anzunehmen, weil die griechische Übersetzung nichts zwischen ἀρχιερεῖς und προφῆται bietet.

S. 425. Z. 17 von oben. Gemeint ist mit dem Citat aus Sharpe 'Gesch. Egypt. von der ältesten Zeit bis 640. Deutsch von Jolowicz ber. von Gutschmid' der zweite Band der zweiten Ausgabe Leipzig 1862.

S. 429 Z. 2 von oben schreibe εὐσέβεια statt εὐσεβεία.

S. 479. A. 23. Über die Krone der Gerechtigkeit *(les plantes qui la composaient et les textes sacrés s'y rapproch.)* vgl. Pleyte in den. Verhandl. des sechsten Orientalistencongr. zu Leyden (1885) IV. 3 (Afric. Sect.) S. 1—30.

S. 484. A. 28. Als 'Kleid' wird die Körperlichkeit auch bezeichnet von Empedokles 414 Mull. σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι.

S. 486. A. 30. In der allerneusten Zeit sind die Inschriften des Grabes Seti's I. von Lefébure in den mir bisher nur aus einer Besprechung von Erman Berl. phil. Wochenschr. 1887. S. 1258 bekannten *annales du musée Guimet* IX. herausgegeben worden.

S. 489. Die Seitenüberschrift muss lauten: 'Ägyptische Hymnen.'

S. 492. Die Darstellung der in den ägyptischen Hymnen dargestellten Speculation könnte bei flüchtigem Lesen den Eindruck machen, als wolle der Verfasser in derselben bereits den Gegensatz von νοῦς und ὕλη finden. Dies würde der Ansicht des Verfassers nicht entsprechen; derselbe ist vielmehr überzeugt, dass die Entgegenstellung dieser beiden Begriffe in der uns geläufigen Form ein Resultat erst der griechischen Philosophie des fünften Jahrhunderts ist. Aber eine Vorbereitung zu dieser Lehre liegt in der Speculation der ägyptischen Hymnen allerdings.

S. 508. Die Geschichte des Thymoites wird von Otto Sieroka 'die mythograph. Quellen für Diodors drittes und viertes Buch' Lyck 1878. S. 17 auf Dionysios Skytobrachion zurückgeführt. Bethe's *quaestiones Diodoreae mythogr.* Gött. 1887 sind mir noch nicht zugänglich.

S. 535. Für die Kritik der angeführten Herodotstelle ist es nicht unwesentlich, dass dieselbe neuerdings von Diels 'Hermes' XXII. (1887) S. 420 f. als aus Hekataios (*cf. fr.* 284 Müll.) entlehnt bezeichnet wird.

S. 536. Z. 13 von oben. Über den Hymnos auf Hermes handelt Ludwig neuerdings in dem Aufs. 'Angebliche Widersprüche im homerischen Hermeshymnos' Philol. Jahrbb. 1887. S. 321—346.

S. 539. A. 20. Die Ansicht von Wilamowitz über die von Pausanias benutzte Hymnensammlung ist neuerdings ausführlicher von Kalkmann 'Pausanias der Perieget' S. 240 begründet worden, welcher insbesondere zu zeigen versucht, dass die Kenntnis von den Hymnen des Olen dem Pausanias aus einer anderen Quelle, nämlich aus dem von ihm construirten 'mythologischen Handbuch' geflossen sei. — Der Satz in unserm Text, dass Pausanias nie andere homerische Hymnen citire, ist insofern unrichtig, als der homerische Hymnos auf *Apollo,* welcher X, 37, 5 für die Namensform *Krisa* citirt wird, unser homerischer Hymnos sein kann. Notwendig freilich ist diese Beziehung aus den im Text angegebenen Gründen nicht; auch hat Pausanias von demselben sehr wahr-

scheinlich auf anderem Wege Kunde, als von dem Hymnos auf *Demeter:* demnach ist also, wie es auch im Text hervorgehoben wurde, der Perieget kein Gewährsmann für das Bestehen der Sammlung, und auch IX. 30. 12 geht nicht auf dieselbe. — Übrigens ist die Zusammenstellung unserer Sammlung doch wohl in etwas höhere Zeit hinaufzurücken, als es — übrigens mit allen Cautelen — in unserm Text geschieht, wenn auch schwerlich, wie mir scheint, so weit, als es neuerdings O. Seeck 'Quellen der Odyssee' Berlin 1887. S. 375 ff. zu begründen versucht hat.

S. 543. A. 23. Zu Pausanias IX. 29. 7 vgl. Kalkmann 'Pausanias d. Perieg.' S. 228.

S. 547. A. 27 ist zu streichen. Vgl. Hercher Philol. Jahrbb. Supplem. I. S. 269 ff. bes. 281.

S. 577. Zur Etymologie von *Typhon* vgl. Malala *chr.* VIII. *p.* 197 *ed. Bonn.* (1831): *Δράκοντος ποταμοῦ τοῦ νυνὶ λεγομένου Ὀρόντου, ... ὅστις Τυφῶν καὶ Ὀφίτης καλεῖται.*

S. 583. Zu der bisher nicht erklärten Geschichte von der Erschaffung der Thonstatue giebt es eine höchst auffallende Parallele im *Mahābhārata* (vgl. Holtzmann 'Brahman im *Mahābh.*' Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch. XXXVIII. [1884] S. 170): als die Götter von den Götterfeinden *Sunda* und *Upasunda* besiegt sind, gehen sie zu Brahman; der befiehlt dem Künstler der Götter *Viçvakarman* ein herrliches Weib zu bilden, das die Brüder verführen und entzweien solle. — Auch hier wird, wie es in dem griechischen Gedicht zur Ausführung kommt und in dem phoinikischen wenigstens geplant wird, die verlorene Weltherrschaft durch das Gebilde den legitimen Regenten wieder gegeben. — Überhaupt berühren sich die im indischen Epos mit *Brahman* verbundenen Vorstellungen in hohem Grade mit denen, welche das von Philo benutzte phoinikische und mehrere griechische Gedichte sich von der Weltnotwendigkeit gebildet hatten.

S. 606 letzte Zeile von unten. Die Behauptung des Pausanias IX. 35. 2 (d. i. Kallippos), dass es nur zwei attische *Charites* gab, hat Robert '*de Gratiis Atticis*' (*comment. in honor. Mommseni* S. 143—150) überzeugend als unrichtig erwiesen. In dem Nachweis über den Entstehungsort der hesiodeischen Theogonie würde ich — ohne im ganzen zu einem anderen Resultat zu gelangen — manches anders gefasst haben, wenn mir bereits die einschneidende Kritik, welche neuerdings Kalkmann an Pausanias geübt hat (s. o.), bekannt gewesen wäre. — Aus dialektischen Gründen versuchen Ahrens 'Über die Mischung der Dialekte in der griech. Lyr.' (Verhandl. der XIII. Vers. deutsch. Philol. Gött. 1853) S. 13 und Fick 'die urspr. Sprachf. und Fass. der hesiod. Theog.' (Bezzenberger Beitr. XII. (1886) S. 14 Delphoi als Entstehungsort des Gedichtes zu erweisen. Als Entstehungszeit nimmt Schoemann *opusc.* II. 505 das VI. Jahrh. an. Petersen 'Urspr. und Alt. der hesiod. Theog.' Hamb. 1862. Progr. verlegt in dieselbe Periode die von der Zusammenfügung nach ihm zu unterscheidende Redaction.

S. 609. Z. 10 von unten. Noch wahrscheinlicher ist die Zurückführung auf unsere Theogonie bei der Notiz Apollod. *bibl.* I. 2. 4.

S. 629. A. 21. Das Citat aus Origenes *contra Cels.* steht I. 16 (nicht 17). *p.* 14 *ed.* Selwyn Cambr. 1876.

S. 639. A. 37. Die Seitenzahl in dem Citat der *theol. Plat.* des Proklos bezieht sich hier und im folgenden (wie es üblich ist) auf die Hamburger Ausgabe vom Jahre 1618.

S. 646. Dass der vorweltliche *Phanes* wenigstens in einigen Werken der jüngeren Orphiker mit dem Dionysos der jetzigen Welt identificirt wurde, scheint mir aus Versen, wie den von Macrob. *Saturn.* I. 18 (siehe oben S. 647) citirten, zu folgen. Freilich ist diese Gleichsetzung nach unsern Begriffen nicht logisch. Die Dichter verbinden eben mit *Phanes* ebenso disparate Vorstellungen, wie mit *Zeus;* nur ist die Inconsequenz bei dem Ersteren insofern noch störender, als *Phanes* nicht blos, wie *Dionysos,* als das Princip des Ausflusses des Alls aus dem Einen, sondern auch als das Eine, aus welchem das All ausfliesst, ja selbst als der nach dem Ausfluss des Alls zurückbleibende Rest des Einen vorgestellt ist. Derartige Inconsequenzen, deren sich in unserm Gedicht noch manche finden (vgl. auch oben S. 692), sind mit der mythischen Einkleidung philosophischer Gedanken, zumal wenn dieselbe das Product einer langen und reichen Entwickelung ist, fast untrennbar verbunden.

Bayerische Staatsbibliothek München

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Gruppe, Otto,

Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen

Bd.: 1

Leipzig 1887

Ant. 172 i-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11550508-1